UNIVERSITY OF CA RIVERSIDE LIBRARY
3 1210 01345 8516

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
RIVERSIDE

AM
G
K
Co

JOSEPH BRAUN S.J.

DER CHRISTLICHE ALTAR

DER CHRISTLICHE ALTAR

IN SEINER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

VON

JOSEPH BRAUN S.J.

ERSTER BAND

ARTEN / BESTANDTEILE / ALTARGRAB
WEIHE / SYMBOLIK

ALTE MEISTER GUENTHER KOCH & CO.
MÜNCHEN 1924

NA 5610
.B43
v.1

Imprimi potest
Valkenburgi, die 3. Novembris 1918
Lud. Kösters S.J.
Praep. Prov. Germ.

Imprimatur
Monachii, die 27. Junii 1923
Dr. M. Buchberger
Vic. Gen.

Copyright 1924 by Alte Meister Guenther Koch & Co., München
Alle Rechte vorbehalten

Das Werk umfaßt 2 Bände mit 130 Textabbildungen in Strichätzung und 708 Abbildungen in Autotypien auf 371 num. Tafeln (darunter 43 Doppeltafeln) und 6 Tafeln im Text. Den Abbildungen liegen, sofern Quellen nicht angegeben sind Originalaufnahmen bzw. (Strichätzungen im Text) Originalzeichnungen des Verfassers zugrunde. Die Druckstöcke sind eigens für das vorliegende Werk angefertigt worden. Nur 3 (den Mailänder Paliotto betr.) sind bereits anderswo gedruckt; sie wurden dem Verfasser von der Herderschen Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br., in entgegenkommender Weise gelichen. Die Druckstöcke für die Textabbildungen stellte her die Firma Zerreiß & Co., Nürnberg, diejenigen für Bildtafeln 1—114 die Süddeutsche Klischeeanstalt Max Fichtner, München, die für Bildtafeln 115—377 Brend'amour, Simhart & Co., München. Gedruckt wurden die Bildtafeln auf Papier, das die Firma Papierfabrik Scheufelen, G. m. b. H., Oberlenningen-Teck, lieferte. Buchdruck, Bilddruck sowie Buchbinderarbeit wurden ausgeführt vom Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn, München.

PIO PAPAE XI

JESU CHRISTI

AETERNI IN CAELIS PONTIFICIS

VICARIO SUMMOQUE SACERDOTI

STUDIORUM ET SACRORUM ET PROFANORUM

CULTORI ATQUE FAUTORI

PACIS ET CONCORDIAE INTER GENTES

ACTORI ATQUE PROMOTORI

OMNIUM INEDIAE ET FRIGORIS ANGUSTIIS LABORANTIUM

PARENTI MISERICORDI ATQUE PROVIDO

HANC ALTARIUM CHRISTIANORUM DESCRIPTIONEM

IN REVERENTIS, PII, GRATI ANIMI SIGNUM

D. D. D.

SANCTISSIMI PATRIS FILIUS ET SERVUS

JOSEPHUS BRAUN S.J.

VORWORT

Das vorliegende Werk, das hiermit an die Öffentlichkeit tritt, verdankt sein Entstehen einer von dem † hochw. Pater General der Gesellschaft Jesu, Franz Xaver Wernz, ausgehenden Anregung. Sein erster Band sollte im Jahre 1915, dem Jahre, in dem der Orden den hundertjährigen Gedenktag seiner Wiedererrichtung feierte, als Jubiläumsgabe erscheinen, allein der Ende Juli 1914 ausbrechende Weltkrieg brachte die Absicht zum Scheitern. Der zweite Band, für den das Material bereits gesammelt war, entstand unter den Schrecken des Weltkrieges, an den bei der Arbeit immer wieder der Donner der Geschütze gemahnte, der von fernher, aber deutlich vernehmbar, zum Ignatiuskolleg in Valkenburg herüberbrandete.

Gegenstand des Werkes, das ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, ist nicht nur der christliche Altar als solcher, nach allen bei ihm in Betracht kommenden Beziehungen, das altare fixum wie das altare portatile, sondern auch die zum Altar gehörende Ausstattung.

Ziel des Werkes ist nicht eine bloße Zusammenstellung von Materialien, sondern eine Geschichte der Entwicklung des Altares unter umfassendster Ausnützung aller noch vorhandenen Quellen dieser Geschichte, also sowohl der schriftlichen, wie z. B. der Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung, der liturgischen Bücher, der Schriften der Kirchenväter und Kirchenhistoriker, der Erörterungen der Liturgiker und Kanonisten, der Angaben der Biographen und Chronisten, der Notizen der Inventare und ähnlicher, als auch der monumentalen, der Altarinschriften, der bildlichen Wiedergaben des Altares auf Malereien und Skulpturen sowie namentlich des reichen Bestandes an Altären und Altarausrüstungsstücken aus der Vergangenheit. Was diese Quellen bis etwa zum 14. Jahrhundert an Stoff zur Geschichte des Altares und seiner Ausstattung bieten, mag er bereits veröffentlicht oder noch unveröffentlicht sein, ist, soweit die Quellen bekannt und erreichbar waren, in allem Wesentlichen und Beachtenswerten möglichst vollständig zur Verarbeitung gelangt. Insbesondere ist nichts von Belang außer acht gelassen und übergangen worden, was sich an Altären und Altarfragmenten aus diesem Zeitraum erhalten hat. Das schriftliche und monumentale Material, das aus dem ausgehenden Mittelalter noch vorliegt, in gleicher Weise in die Geschichte des Altares hineinzuwirken, war dagegen wegen seiner außerordentlich großen Fülle untunlich. Namentlich aber mußte unter der schier endlosen Reihe der Monumente notwendig eine Auswahl getroffen und die für die Entwicklung

des Altares wichtigen und charakteristischen Erscheinungen, das Hauptsächliche, Bemerkenswerteste, Tonangebende aus der Menge des Zufälligen, Bedeutungslosen, Nebensächlichen, der bloßen Wiederholungen herausgehoben werden.

Außer den Quellen wurde natürlich auch berücksichtigt, was an Bearbeitungen der Geschichte des Altares seit dem Ende des 16. Jahrhunderts entstand. Insbesondere wurden diese Bearbeitungen zu Rate gezogen, soweit sie Hinweise auf die Quellen enthalten. Nichts wurde indessen aus ihnen herübergenommen, das nicht, soweit nur die Möglichkeit dafür vorlag, an den Quellen selbst sorgfältig auf seine Zuverlässigkeit nachgeprüft worden wäre. Dabei ergab sich allerdings in nicht seltenen Fällen, daß Angaben der Bearbeitungen ungenau, ja geradezu irrig und irreführend waren, und daß solche Fehler sich mehrfach wie Erbübel von einer Bearbeitung auf die andere fortgepflanzt hatten, weil man sich nicht die Mühe gemacht hatte, die Zitate der benutzten Bearbeitung mit den Quellen selbst zu vergleichen und auf den Sinn zu prüfen, den sie in diesen haben. Mißverständnisse, Ungenauigkeiten und Irrtümer dieser Art wurden in dem vorliegenden Werke meist nur stillschweigend berichtigt, ausdrücklich bloß, wenn besondere Umstände das als zweckmäßig erscheinen ließen.

Von größter Wichtigkeit für die Geschichte des Altares sind die Altäre, Altarfragmente und Altarausstattungsstücke, die sich aus der Vergangenheit in unsere Zeit gerettet haben. Sie bilden nicht bloß eine nützliche Ergänzung der schriftlichen Quellen und ein wertvolles Anschauungsmittel zum richtigen oder besseren Verständnis derselben, sie sind vielmehr in beider Beziehung geradezu notwendig und unentbehrlich. Darum hat auch der Verfasser die Mühe langer und anstrengender Studienreisen durch Deutschland, Österreich, die nordischen Länder, England, die Niederlande, Frankreich, Spanien und Italien nicht gescheut, um wenigstens die bemerkenswertesten und für die Geschichte des Altares bedeutungsvollsten Überreste der Vergangenheit mit eigenen Augen zu sehen und zu untersuchen und um in dem fast unübersehbaren Wald von Altären, den die spätmittelalterliche und die nachmittelalterliche Zeit uns hinterlassen haben, den Entwicklungsgang festzustellen, den der Altar und sein Zubehör während derselben in den verschiedenen Ländern genommen hat. Die zahlreichen Abbildungen des Werkes, die zum weitaus größten Teil auf photographischen Aufnahmen oder Skizzen beruhen, die er selbst an Ort und Stelle hergestellt hat, legen dafür reichlich Zeugnis ab. Freilich war nicht alles erreichbar. Die Ungunst der Jahreszeit und der Witterung, allzu große Entfernung, mangelhafte Reiseverbindung und andere Umstände hinderten mehrfach eine Inaugenscheinnahme und eine persönliche Untersuchung. Indessen war der Verfasser in solchen Fällen bemüht, durch Beschaffung von Photographien oder sonstigen zuverlässigen Abbildungen für Ersatz zu sorgen. Es baut sich auch deshalb dieses Werk fast noch mehr auf die monumentalen denn auf die schriftlichen Quellen auf.

Jedenfalls ist in ihm das Erbe an Altären, welches sich aus der Vergangenheit erhalten hat, in so gründlicher Weise und in solchem Umfang verwertet, wie es bislang niemals auch nur im entferntesten versucht wurde.

Für die Benützung der schriftlichen wie der monumentalen Quellen hat der Verfasser sich sorgfältige Prüfung, Wertung und Sichtung des in ihnen gebotenen Materials zur obersten Regel gemacht. Bezüglich der Datierung der Monumente, die oft nicht geringe Schwierigkeit bietet, sowie bezüglich der aus den Untersuchungen gezogenen Folgerungen und Ergebnisse, bestrebte er sich, wenn die Sache nicht genügend klar lag, einer vorsichtigen Zurückhaltung. Ein „könnte", ein „mag", ein „dürfte" sind auch in einer Geschichte des Altares in manchen Fällen wissenschaftlicher als ein „ist"; eine Wahrheit freilich, die nicht immer hinlänglich beobachtet wurde. Nicht ausreichend begründete Verallgemeinerungen, die sich um so eher und um so leichter einzustellen pflegen, je mehr es an einer ins einzelne gehenden Sachkenntnis gebricht, wurden grundsätzlich vermieden. Lücken in der geschichtlichen Entwicklung des Altares und seiner Ausstattung durch Phantasien und geistreiche Mutmaßungen auszufüllen und künstlich Zusammenhänge zu schaffen, wo für den nüchternen Forscher solche nicht ersichtlich sind, schien nicht angebracht. Man wird nicht selten schon zufrieden sein müssen, wenn es auch nur gelingt, den tatsächlichen Verlauf der Entwicklung des Altares genügend festzustellen. Über die Faktoren, die auf sie von Einfluß waren und insbesondere über die Einwirkung, welche die jeweiligen äußeren Verhältnisse auf sie ausübten, läßt sich vielfach wenig Zuverlässiges sagen, zumal für die altchristliche Zeit und das frühere Mittelalter.

Ob und inwieweit die Aufstellungen des Verfassers Zustimmung verdienen, darüber zu urteilen, ist nicht seine Sache, sondern die des Lesers. Möge man sie, wo sie sich als unvollständig erweisen sollten, ergänzen, wo sie unzutreffend sind, richtig stellen! Niemand wird jede wirkliche Verbesserung aufrichtiger begrüßen als der Verfasser, dem es nicht um Geltendmachung seiner persönlichen Ansichten, sondern einzig um die Förderung der Wissenschaft zu tun war, und der sein Ziel erreicht sieht, wenn es ihm gelungen sein sollte, unter weitestgehender Verwertung des heute vorhandenen Quellenmaterials ein Geschichte des Altares zu schaffen, die nach den verschiedenen in Frage kommenden Seiten eine einlässige und solide Unterlage für weitere Studien darstellt.

Sehr großes Gewicht wurde auf die Auswahl und Zusammenstellung der Abbildungen gelegt. Sie bestehen zum größten Teil aus bisher unveröffentlichtem, im übrigen aber aus weniger leicht zugänglichem Material und sollen nicht bloß eine Illustration zu den Ausführungen des Textes, sondern außerdem eine zu diesem parallel laufende Geschichte des Altares im Bilde darstellen. Wiedergaben von Bildwerken mit Abbildungen des Altares finden sich nur in verschwindend geringer Zahl unter ihnen. Was uns in dem reichen Illustrationsmaterial des Werkes, über 800 Abbildungen, immer wieder entgegentritt, sind die alten Altäre und Altarausstattungs-

gegenstände selbst, welche die Vergangenheit der Gegenwart als lehrreiches Erbe hinterlassen hat[1].

Um die Arbeit nicht mit einem förmlichen Ballast von Fußnoten zu beschweren, wurden diese auf das Unentbehrliche beschränkt. Alle den schriftlichen Quellen entnommenen Angaben wurden stets mit genauesten Hinweisen versehen, den als Material herangezogenen Monumenten jedoch ein Verweis nur beigefügt, wenn der Verfasser sie nicht aus Augenschein kannte oder wenn ein besonderer Grund zu einem solchen vorlag, wie z. B. um einen Vergleich zu ermöglichen oder um auf die Abbildung eines Monumentes aufmerksam zu machen, die in dem Werke selbst wegen Mangels an Raum oder wegen sonstiger Umstände nicht gegeben werden konnte.

Schließlich drängt es mich, den vielen, die mir auf meinen Reisen bei dem Studium der Monumente und der handschriftlichen liturgischen Bücher freundlichstes Entgegenkommen und bereitwilligste Unterstützung bewiesen oder mir in liebenswürdigster Weise auf Anfragen Aufschluß gaben, auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank auszusprechen. Aber auch dem Verleger, Herrn Guenther Koch zu München, gebührt mein aufrichtigster Dank und hohe Anerkennung für den Opfer- und Wagemut, mit dem er unter den schwierigsten Verhältnissen die Drucklegung des Werkes in so vollendeter Weise ermöglicht hat. Als ich auf meinen Studienreisen die verschiedenen Länder durchzog, war die Flamme des Weltkrieges noch nicht entfacht, hatten Haß und Abneigung, wie sie die Kriege mit sich bringen, noch keine Kluft zwischen Deutschland und einem großen Teil der übrigen Welt geschaffen. Gebe Gott, daß diese Kluft bald völlig ausgefüllt werde, nicht zum wenigsten auch zum Frommen der Wissenschaft, für die es ja nur im Schatten der Friedenspalmen ein glückliches Gedeihen gibt!

Joseph Braun S. J.

---

[1] Gute Aufnahmen italienischer Altäre und Altarausstattungsgegenstände aus dem Mittelalter sind in großer Zahl bei Alinari und Brogi zu Florenz und Moscioni zu Rom, französischer bei Giraudon und Neurdafn zu Paris, sowie bei Brunon zu Troyes erhältlich, worauf ich Interessenten hier empfehlend aufmerksam machen möchte.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort IX
Inhaltsverzeichnis XIII
Literaturverzeichnis XIX

Einleitung

I. Gegenstand 1
II. Quellen 4
III. Bearbeitungen 13

Erster Abschnitt

Allgemeines

Erstes Kapitel

Namen des Altares

I. Die Namen des Altares in der Hl. Schrift 21
II. Die Namen des Altares bei den Römern und Griechen 22
III. Die Namen des Altares bei den Vätern und vorkarolingischen kirchlichen Schriftstellern 25
IV. Die Namen des Altares bei den nachkarolingischen Schriftstellern 32
V. Sondernamen 34
VI. Namen des Tragaltares 37

Zweites Kapitel

Altare fixum und altare portatile in Gegenwart und Geschichte

I. Altare fixum und altare portatile nach heutigem Brauch 42
II. Die Stabilität des Stipes des altare fixum 45
III. Der Altar in vorkonstantinischer Zeit 48
IV. Das altare fixum in nachkonstantinischer Zeit 65
V. Das altare portatile in nachkonstantinischer Zeit 71
VI. Berechtigung zum Gebrauch des Tragaltares in der zweiten Hälfte des Mittelalters und der Neuzeit 75
VII. Das altare quasi-fixum 86
VIII. Das altare portatile in den Riten des Ostens. Das Antiminsion 91

Zweiter Abschnitt

Das altare fixum

Erstes Kapitel

Das Material des altare fixum

I. Holz und Stein als Material 101
II. Metall als Material der Altäre 109

Seite

III. Das Material des Altares in den Riten des Ostens 115
IV. Verwendung von antiken Überresten und von Grabplatten zur Herstellung von Altären 117

Zweites Kapitel

Die Form des Altares

Vorbemerkung 125

Der Tischaltar

I. Allgemeines 125
II. Tischaltäre mit einer einzigen Stütze 129
1. Altäre mit rundem oder mehrseitigem Schaft als Träger der Mensa . . 129
2. Altäre mit vierseitigem, cippusförmigem Steinpfosten als Träger der Mensa 134
3. Einstützige Tischaltäre mit einem Säulenbündel als Stütze 151
4. Einstützige Tischaltäre mit gemauertem Träger der Mensa 152
III. Tischaltäre mit zwei, drei oder vier Stützen 158
1. Zweistützige Altäre 158
2. Dreistützige Altäre 159
3. Vierstützige Altäre 161
IV. Tischaltäre mit fünf Stützen 167
V. Vielstützige Tischaltäre 174
VI. Durch Wand oder Hinterbau gestützte Tischaltäre 178
VII. Tischaltäre mit quergerichteten Platten oder Mauern als Trägern der Mensa 181
VIII. Tischaltäre mit Konsolen als Träger der Mensa 183
IX. Der Tischaltar in den Riten des Ostens 187

Der Kastenaltar

I. Vorbemerkung 191
II. Kastenaltäre mit Confessio 192
III. Kastenaltäre mit Hohlraum zur Aufbewahrung von Reliquien 207
IV. Kastenaltäre mit Hohlraum als Schatzkammer und Schrank für Altargerät 212

Der Blockaltar

I. Vorbemerkung 220
II. Der Blockaltar in vorkarolingischer und karolingischer Zeit 223
III. Der Blockaltar in der zweiten Hälfte des Mittelalters und der neueren Zeit 227
IV. Blockaltäre mit Pfosten unter den Ecken der Mensa 228
V. Blockaltäre mit Nischen 237

Der Sarkophagaltar

I. Entwicklung des Sarkophagaltares 240
II. Verbreitung des Sarkophagaltares 242
III. Beschaffenheit des Sarkophagaltares 243

Drittes Kapitel

Die Mensa des Altares

I. Vorbemerkung 245
II. Form der Mensa 245
III. Größe der Mensa 249
IV. Mensen mit Vertiefung 259
V. Profilierung der Mensa 279
VI. Löcher in den Seiten der Mensa 283

Seite

VII. Dekorative Behandlung der Mensa 284
VIII. Die Weihekreuzchen 288
IX. Inschriften 299
X. Unverletztheit, Einheit, Unbeweglichkeit der Mensa 308

Viertes Kapitel

Dekorative Ausstattung des Stipes

I. Allgemeines 316
II. Architektonische Motive zur Ausstattung des Stipes 318
1. Fase, Kehle, Stäbchen 318
2. Kantonierung der Ecken 318
3. Säulchen und Pilaster 319
4. Vertiefte Felder, Blenden 324
5. Bogenblenden und Arkaturen 331
III. Ornamentale Dekorationsmittel 344
1. Inkrustationen 344
2. Mosaiken 345
3. Intarsien 347
4. Bossenwerk 348
5. Bemalte Tonfliese. Antependienimitation in Stein 348
6. Skulpturen 350
7. Malereien 362
IV. Inschriften und Wappen 363

Fünftes Kapitel

Die Zahl der Altäre

I. Die Zahl der Altäre bis zum späteren Mittelalter 368
II. Die Zahl der Altäre im späteren Mittelalter und in der Neuzeit 378
III. Die Zahl der Altäre in den Riten des Ostens 383

Sechstes Kapitel

Der Ort der Aufstellung der Altäre

I. Der Ort des Hochaltares 385
II. Der Ort der Nebenaltäre 393
III. Der Heiligkreuzaltar 401

Siebentes Kapitel

Die Art der Aufstellung der Altäre

I. Vorbemerkung 407
II. Die Aufstellung des Hochaltares 407
III. Die Aufstellung der Nebenaltäre 409

Achtes Kapitel

Die Richtung der Altäre

I. Die Richtung des Altares nach heutigem Brauch 411
II. Die Richtung des Altares in der Vergangenheit 412
III. Die Richtung des Altares in den Riten des Orients 417

Dritter Abschnitt

Das altare portatile

Vorbemerkung 419

Seite

Erstes Kapitel

Das Material des Tragaltares

I. Stein als Material des Tragaltares 420
II. Holz als Material des Tragaltares 422
III. Portatilien aus Holz und Stein 425
IV. Beschaffenheit des Steines der Portatilien 430

Zweites Kapitel

Gestalt, Größe und Weihekreuzchen des Tragaltares

I. Form des Tragaltares 434
II. Größe des Tragaltares 438
III. Weihekreuzchen auf den Portatilien 443

Drittes Kapitel

Arten des Tragaltares

I. Der tafelförmige Tragaltar 444
1. Alter und Verbreitung 444
2. Die noch vorhandenen älteren tafelförmigen Portatilien 449
II. Das Kastenportatile 458
1. Charakteristik des Kastenportatiles. Alter und Dauer seines Gebrauchs 458
2. Die noch erhaltenen alten Kastenportatilien 460
III. Der altarförmige Tragaltar 470
1. Charakteristik des altarförmigen Portatiles. Alter und Dauer seiner Verwendung 470
2. Die noch erhaltenen mittelalterlichen altarfömigen Portatilien 474
A. Portatilien mit Elfenbeinskulpturen 474
B. Portatilien mit Schmelzarbeiten 478
C. Portatilien mit Niello und Firnisbrand 483
D. Portatilien mit getriebenem Figurenwerk 486
E. Portatilien mit Gravierungen 487

Viertes Kapitel

Die Ausstattung des Tragaltares

I. Allgemeines 489
II. Ornamentationsmittel 491
1. Bekleidung mit Metall, Elfenbein und sonstigem Material 492
2. Edelsteine und Perlen 492
3. Filigran 493
4. Email, Niello, Firnisbrand 493
5. Gravierungen 495
6. Plastischer Schmuck 496
7. Malerei, Einlegearbeit, Perlstickerei 496
III. System der Ausstattung des Portatiles 497
1. Das tafelförmige Portatile 497
2. Das Kastenportatile 499
3. Das altarförmige Portatile 499
IV. Ikonographie des Bildwerkes der mittelalterlichen Portatilien 501
1. Symbolische Darstellungen 501
2. Typische Darstellungen 505
3. Reale Darstellungen 506
V. Inschriften an den Portatilien 512

Seite

Fünftes Kapitel
Die Beschaffenheit des Tragaltares in den Riten des Ostens 517

Vierter Abschnitt
Das Altargrab

Erstes Kapitel
Das Altargrab in Gegenwart und Vergangenheit

I. Heutiger Brauch 525
II. Die Reliquienrekondition in vorkarolingischer Zeit 527
III. Die Reliquienrekondition in karolingischer Zeit 537
IV. Die Reliquienrekondition in nachkarolingischer Zeit 541
V. Namen des Reliquiengrabes 549

Zweites Kapitel
Arten des Altargrabes

Vorbemerkung 556
I. Das Bodengrab 557
1. Alter und Beschaffenheit des Bodengrabes 557
2. Confessio des Bodengrabes 560
3. Ausstattung der Confessio 563
4. Anordnung der Confessio 566
5. Außergebrauchkommen des Bodengrabes 584
II. Das Stipesgrab 586
1. Alter und Stelle des Stipesgrabes 586
2. Größe und Beschaffenheit des Stipesgrabes. Confessio desselben 589
III. Das Mensagrab 592
1. Alter und Verbreitung des Mensagrabes 592
2. Größe und Form des Mensagrabes 595
IV. Das Sepulcrum der Portatilien 597

Drittes Kapitel
Verschluß des Altargrabes

I. Namen des Verschlusses 599
II. Beschaffenheit des Verschlusses 599
1. Der Verschluß des Sepulcrums beim altare fixum 601
2. Der Verschluß des Sepulcrums bei den Portatilien 606

Viertes Kapitel
Inhalt des Reliquiengrabes

I. Reliquien 608
1. Allgemeines 608
2. Reliquien des Herrn und der Gottesmutter 610
3. Reliquien von Heiligen 612
4. Zahl der Reliquien 620
5. Namen der Reliquien 621
II. Konsekrierte Hostien 623
III. Weihrauchkörner 629
IV. Weiheurkunde 631
V. Reliquienbehälter 635
1. Reliquienbehälter aus altchristlicher Zeit 635
2. Reliquienbehälter aus mittelalterlicher und nachmittelalterlicher Zeit . . 640

Fünftes Kapitel
Das Altargrab in den Riten des Ostens 646

Seite

Sechstes Kapitel

Ursprung des Altargrabes

I. Die Märtyrermemorien 650
II. Die für die Entstehung des Altargrabes maßgebenden Ideen 656

Fünfter Abschnitt

Die Altarweihe

Erstes Kapitel

Die Weihe des altare fixum

I. Der heutige Weiheritus 663
II. Das Alter der Altarkonsekration. Ihr Minister 666
1. Das Alter der Altarkonsekration 666
2. Minister der Altarkonsekration 674

Zweites Kapitel

Der Altarweiheritus in der Vergangenheit

I. Der Altarweiheritus in vorkarolingischer Zeit 676
1. Der vorkarolingische Altarweiheritus im allgemeinen 676
2. Die Hauptelemente des Altarweiheritus in vorkarolingischer Zeit 678
II. Der Altarweiheritus in der Karolingerzeit 685
1. Erster Typus des karolingischen Altarweiheritus 685
2. Zweiter Typus der karolingischen Altarweiheordines 688
III. Der Altarweiheritus in der zweiten Hälfte des Mittelalters 694
1. Der Lustrationsritus 695
2. Der Ritus der Altarsalbung 701
3. Die Konsekrationsgebete 707
4. Der Ritus der Reliquienrekondition 709
5. Der Konfirmationsritus 716
6. Die Schlußzeremonien 717
7. Die Exekration des altare fixum und ihr Ritus 718

Drittes Kapitel

Weiheinschriften, Altartitel

I. Weiheinschriften 720
II. Die Altartitel 725

Viertes Kapitel

Die Weihe des Portatile

I. Die Portatilienweihe nach heutigem Brauch 731
II. Die Portatilienweihe im Mittelalter 732
1. Allgemeines 732
2. Erster Typus der Portatilienweihe 733
3. Zweiter und dritter Typus der Portatilienweihe 735
4. Vierter Typus der Portatilienweihe 736
5. Fünfter Typus der Portatilienweihe 738
6. Sechster Typus der Portatilienweihe 741

Fünftes Kapitel

Die Altarweihe in den Riten des Ostens

I. Die Altarweihe in den Riten des Ostens nach heutigem Brauch 744
II. Die Altarweihe in den Riten des Ostens in der Vergangenheit 746

Sechtes Kapitel

Die Symbolik des Altares 750

Berichtigung einiger Druckfehler 756

VERZEICHNIS DER TITELABKÜRZUNGEN WIEDERHOLT ANGEFÜHRTER WERKE

(Bei Zeitschriften ist nur der volle Titel und der Ort des Erscheinens angegeben, bei den übrigen Werken auch das Jahr des letzteren.)

AA. eccl. Med. = Acta ecclesiae Mediolanensis, Frederici Card. Borromaei archiep. Mediolan. iussu edita. Mediolani 1599.

AA. SS. = Acta Sanctorum Bollandiana. Editio novissima. Parisiis 1863 ff.

AA. SS. O. s. Ben. = Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti. Venetiis 1773 ff.

Annal. archéol. = Didron, Annales archéologiques. Paris 1844 ff.

Annal. O. s. B. = Mabillon (J.), Annales Ordinis s. Benedicti. Lucae 1739—1728.

Archaeol. = Archaeologia or miscellaneous tracts relating to antiquity. London.

Ass. C. l. = Assemani (J. A.), Codex liturgicus. Romae 1749—1766.

Ass. Bibl. orient. = Assemani (J. S.), Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. Romae 1719—1728.

Atz = Atz (K.), Kunstgeschichte von Tirol und Vorarlberg. Innsbruck 1909.

Atz = Beissel (S. 210) lies: Münzenberger-Beissel.

Beckett = Beckett Francis, Altartavler in Danmark fra den senere middelalder. Kopenhagen 1895.

Bibl. = Bibliothèque de l'École des Chartes. Paris.

Bock = Bock (Fr.), Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalter. 1856—1871.

Bon. Jahrb. = Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande. Bonn.

Braun, liturg. Gewand = Braun (Jos.), Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Freiburg 1907.

Braun, Meisterwerke = Braun (Jos.), Meisterwerke der deutschen Goldschmiedekunst der vorgotischen Zeit. München 1922.

Bullett. = Bullettino di Archeologia cristiana. Roma.

Bullet. archéol. = Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques. Paris.

Bullet. mon. = Bulletin monumental ou Collection des mémoires et de renseignements sur la statistique monumentale de France. Paris.

Butler = Butler (A. J.), The ancient coptic churches of Egypt. Oxford 1884.

Cabrol, Dict. = Cabrol (Dom. Fern., O. S. B.), Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris 1907 f.

Caumont = Caumont (A. de), Abécédaire ou Rudiments d'archéologie. Caën 1870.

Chev. Bayeux = Chevalier (Ul.), Ordinaire et coutumier de l'église cathédrale de Bayeux. Paris 1902.

Chev. Laon = Chevalier (Ul.), Ordinaires de l'église cathédrale de Laon. Paris 1897.

Civ. catt. = Civiltà cattolica. Roma.

Congr. archéol. = Congrès archéologique de France. Paris.

Cs. SS. eccl. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae 1866 ff.

D. C. = Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis, editio nova. Niort 1883—1887.

D. C. graec. = Du Cange, Glossarium mediae et infimae graecitatis. Lugduni 1688.

Decret. auth. — Decreta authentica Congregationis SS. Rituum, edita sub auspiciis SS. D. Leonis PP. XIII. Romae 1898 ff.

Decret. Grat. = Decretum Magistri Gratiani, Pars I des Corpus juris canonici, ed. A. Friedberg. Lipsiae 1879.

Dehaisnes Doc. = Dehaisnes (le Chan.), Histoire de l'art dans la Flandre, l'Artois et le Hainaut avant le XVe siècle, Documents. Lille 1886.

Duch. = Duchesne (L.), Liber Pontificalis. Parisiis 1886 und 1892.

Duch. Orig. = Duchesne (L.), Origines du culte chrétien. Paris 1908.

Enlart = Enlart (Cam.), Manuel d'archéologie française. Paris 1902—1903.

Falke = Falke (O. von) und Frauberger (Heinr.), Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters. Frankfurt a. M. 1904.

Farcy = Farcy (L. de), La broderie du XIe siècle jusqu'à nos jours. Angers 1890.

Farcy Suppl. = Farcy (L. de), La broderie, Supplement. Angers 1900.

Florez = Florez (Henr., O. S. Aug.), España sagrada. Teatro geographico-historico de la iglesia de España. Madrid 1754 f.

Funk = Funk (Fr. X.), Patres apostolici. I. Tubingae 1901; II ibid. 1893.

Gall. christ. = Gallia christiana in Provincias ecclesiasticas distributa. Paris 1870 f.

Garr. = Garrucci (P. Raf., S. J.), Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa. Prato 1872—1880.

Gavanti = Gavanti (B.), Thesaurus sacrorum rituum cum novis observationibus C. Merati. Venetiis 1828.

Gay = Gay (Victor), Glossaire archéologique. Paris 1887.

Gerbert Mon. = Gerbert (Mart., O. S. B.), Monumenta veteris liturgiae alemanicae. St. Blasien 1777—1779.

Goar. = Goar (Jac., O. Pr.), Euchologion sive rituale Graecorum. Paris 1647.

Goldschmidt = Goldschmidt (Adolf), Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser. Berlin 1914 f.

Graz. Kirchenschmuck = Der Kirchenschmuck. Blätter des christlichen Kunstvereins der Diözese Seckau. Graz.

Gsell Mon. = Gsell (St.), Les monuments antiques d'Algérie. Paris 1901.

Guidiol = Guidiol y Cunill (J.), Nocions d'arqueologia sagrada catalana. Madrid 1902.

H. = Harduin (P. T., S. J.), Collectio conciliorum regia maxima. Parisiis 1715.

Hartzh. = Hartzheim (P. J., S. J.), Concilia Germaniae. Coloniae Agrippinae 1759—1775.

Hefner = Hefner-Alteneck (J. H. von), Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 1879 bis 1889.

Hinschius Ps.-Is. = Hinschius (Paulus), Decretales Pseudo-Isidorianae. Leipzig 1863.

Hipler = Hipler (Fr.), Die ältesten Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen. Braunsberg 1886.

Hoffmann = Hoffmann (Rich.), Der Altarbau im Erzbistum München-Freising vom Ende des 15. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. München 1905.

Hübner = Hübner (Aem.), Inscriptiones Hispaniae christianae. Berlin 1871.

Hübner suppl. = Hübner (Aem.), Inscriptionem Hispaniae christianarum supplementum. Berlin 1900.

Jahrbuch = Jahrbuch der k. k. Centralkommission zur Erforschung der Baudenkmale. Wien.

Inscr. lat. Afr. = Corpus Inscriptionum latinarum, Inscriptiones Africae latinae. Berolini 1881 f.

Inscr. lat. Gall. Narb. = Corpus inscriptionum latinarum, Inscriptiones Galliae Narbonensis. Berolini 1888.

Jobst und Leiner = Jobst (F. u. C.) und Leiner (J.), Sammlung mittelalterlicher Kunstwerke aus Österreich. Wien 1889.

Kd. = Kunstdenkmälerstatistik der Rheinprovinz, Westfalens, Sachsens usw.

Kirchenschmuck = Kirchenschmuck, herausgegeben unter der Leitung des christl. Kunstvereins der Diözese Rottenburg. Stuttgart.

Kraus Inschr. = Kraus (Fr. X.), Die christlichen Inschriften der Rheinlande. Freiburg 1890.

Kuhn Mal. = Kuhn (P. Alb., O. S. B.), Allgemeine Kunstgeschichte, Geschichte der Malerei. Einsiedeln 1909.

Kuhn Plast. = Kuhn (P. Alb., O. S. B.), Allgemeine Kunstgeschichte, Geschichte der Plastik. Einsiedeln 1909.

Kunstfreund = Der Kunstfreund. Neue Folge. Bozen 1885 ff.

Labarte = Labarte (Jules), Histoire des arts industriels. Paris 1864 f.

Laib = Laib (Fr.) und Schwarz (F. J.), Studien über die Geschichte des christlichen Altars. Stuttgart 1857.

Lasteyrie = Lasteyrie (R. de), L'architecture religieuse en France à l'époque romane. Paris 1912.

L. D. = Sickel (Th. E. von), Liber diurnus romanorum pontificum. Vindobonae 1889.

Le Blant Inscr. = Le Blant (Edm.), Inscriptions chrétiennes de la Gaule. Paris 1856.

Le Blant Sarc. chrét. = Le Blant (Edm.), Les sarcophages chrétiens de la Gaule. Paris 1886.

L. P. = Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne. Parisiis 1886 und 1892.

M. = Migne, Patrologia latina. Parisiis 1844—1864.

Magistretti = Magistretti (M.), Monumenta veteris liturgiae ambrosianae. Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis. Mediolani 1897.

Mai Coll. nov. = Mai (Ang.), Scriptorum veterum nova collectio. Romae 1830—1838.

Mai, Nova bibl. = Mai (Ang.), Nova Patrum bibliotheca. Romae 1852—1853.

Mart. = Martène (E., O. S. B.), De antiquis ecclesiae ritibus libri tres. Antwerpiae 1763—1764.

Mart. Monach. = Martène (E., O. S. B.), De monarchorum ritibus libri quinque. Antwerpiae 1764. Bildet den vierten Band der Antwerpener Ausgabe von Martènes Werk: De antiquis ecclesiae ritibus.

Mart. SS. vet. = Martène (E., O. S. B.) et Durant (U., O. S. B.), Veterum scriptorum amplissima collectio. Parisiis 1724—1738.

Mart. Thes. = Martène (E., O. S. B.) et Durant (U., O. S. B.), Thesaurus novus anecdotorum. Parisiis 1717.

Matthaei = Matthaei (Adalb.), Holzplastik in Schleswig-Holstein bis 1530. Leipzig 1901.

Mél. d'archéolog. = Mélanges d'archeologie et d'histoire (École franç. de Rome). Paris.

Mem. des antiqu. = Memoires de la Société des antiquaires de France. Paris.

Metzger = Metzger (Max. Jos.), Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein. Freiburg 1914.

Mg = Migne, Patrologia graeca. Parisiis 1857—1866. (Aber auch 2 mal verdruckt für MGSS.)

M. G. Capit. = Monumenta Germaniae, Legum sect. II, Capitularia regum Francorum.

M. G. Conc. = Monumenta Germaniae historica, Legum sect. III, Concilia.

M. G. Epp. = Monumenta Germaniae historica, Epistolae.

M. G. Leg. Monumenta Germaniae historica, Leges, Series altera.

M. G. SS. = Monumenta Germaniae historica, Scriptores.

M. G. SS. rer. Lang. = Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Langobardicarum.

M. G. SS. rer. Merov. = Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Merovingicarum.

Mitt. = Mitteilungen der k. k. Zentral-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler. Wien.

Mithoff = Mithoff (H. W. H.), Kunstdenkmale und Altertümer im Hannoverschen Hannover 1871—1880.

Mol. = Moléon de (Lebrun-Desmarettes), Voyages liturgiques de France. Paris 1718.

Monast. angl. = Dugdale (W.), Monasticon anglicanum. Nova ed. London 1846.

Moroni Diz. = Moroni (G.), Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico. Venezia 1840—1879.
Münzenberger-Beissel = Münzenberger (E. F. A.) und Beissel (St., S. J.), Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands. Frankfurt 1885 f.
Müntz = Müntz (E.) e Frothingham (A. L.), Il tesore de S. Pietro. Roma 1883.
Mur. Ant. = Muratori (L. A.), Antiquitates italicae medii aevi. Mediolani 1738—1742.
Mur. Sacr. = Muratori, Liturgia romana vetus. Opera omnia tom. XI. und XII. Napoli 1760.
Myller = Myller (Jac.), Ornatus ecclesiasticus. Monachii 1591.
N. Arch. = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover 1876 ff.
Neumann, Reliquienschatz = Neumann, Der Reliquienschatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg. Wien 1891.
Nuovo Bullet = Nuovo Bulletino di archeologia cristiana. Roma.
Otte = Otte (Heinr.), Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie. Leipzig 1883.
Paukert = Paukert (Fr.), Altäre der Gotik in Tyrol. Leipzig 1895 und 1897.
Podlaha = Podlaha (A.) und Sittler (Ed.), Chrámovy poklad u sv. Víta u Praga. Prag 1903.
Potthast Bibl. = Potthast (A.), Bibliotheca historica medii avri. Berlin 1896.
Realenc. = Kraus (Fr. X.), Realencyklopädie der christlichen Altertümer. Freiburg 1882—1886.
Recueil = Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du departement de Constantine. Constantine.
Renaudot = Renaudot (Euseb.), Collectio liturgiarum orientalium. Frankfurti 1847.
Revoil = Revoil (H.), Architecture romane du Midi de la France. Paris 1873.
Revue = Revue de l'art chrétien I—XXX. Paris 1857—1880; XXX—LIX. Lille 1883 bis 1909; LX. f. Paris 1910.
Rivoira = Rivoira (G. T.), Le origini della architettura Lombarda. Roma 1901 und 1907.
Rock = Rock (Daniel), The church of our Fathers, London 1905.
Roh. = Rohault de Fleury (Ch.), La Messe. Paris 1883—1889.
R. Quart. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für die Kirchengeschichte. Rom.
Rossi Inscr. = Rossi (G. B. de), Inscriptiones christianae urbis Romae. Romae 1857—1888.
Rossi, Roma sott. = Rossi (G. B. de), La Roma sotterranea cristiana. Roma 186 bis 1877.
Sauer = Sauer (Jos.), Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg 1902.
Schmid = Schmid (Andr.), Der christliche Altar und sein Schmuck. Regensburg 1871
Schmidt = Schmidt (Otto) und Ilg (Alb.), Altäre und andere Einrichtungsgegenstände in Österreich. Wien 1895.
Schütte = Schütte (Maria), Der schwäbische Schnitzaltar. Straßburg 1907.
Spicileg. = Achery (Luc. d'), Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum Parisiis 1723.
SS. = Surtees Society's Publications. London 1835 f.
SS. rer. it. = Muratori (L. A.), Rerum Italicarum scriptores. Mediolani 1723—1738
SS. Syr. = Corpus scriptorum orientalium. Scriptores Syri. Rom, Paris, Leipzig
Sydow = Sydow (Eckard von), Die Entwicklung des figuralen Schmucks der christlichen Altarantependia und Retabula bis zum 14. Jahrhundert. Straßburg 1912.
Thes. = Thesaurus linguae latinae. Lipsiae 1900 f.
Venturi = Venturi (A.), Storia dell' arte italiana. Milano 1901 ff.
Viollet Arch. = Viollet-le-Duc (E.), Dictionnaire raisonné de l'architecture français Paris 1858—1868.

Viollet Mob. = Viollet-le-Duc (E.), Dictionnaire raisonné du mobilier français. Paris 1872—1875.

Werth = Weerth (Ernst aus'm), Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in den Rheinlanden. Leipzig 1857—1868.

Wilkins = Wilkins (David), Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. London 1736.

Ysendyk = Ysendyk (J. J. van), Documents classés de l'art dans les Pays-Bas du 10e au 18e siècle. Anvers 1880 ff.

Zeitschrift = Zeitschrift für christliche Kunst. Düsseldorf.

EINLEITUNG

I. GEGENSTAND

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist der christliche Altar. Altar nennen wir dasjenige liturgische Gerät, auf und an dem sich die eucharistische Feier vollzieht.

Daß es schon im christlichen Kult von Anfang an ein liturgisches Gerät gab, auf dem die Feier der Eucharistie vollzogen wurde, ist zweifellos und wird von niemand geleugnet. Dieselbe war in der Tat, wenn anders sie in geziemender Weise vor sich gehen sollte, ohne ein solches nicht möglich. Die Streitfragen, die sich an den Altar der erstchristlichen Zeit angeknüpft haben, betreffen deshalb auch nicht sowohl die Existenz dieses liturgischen Gerätes als vielmehr seinen liturgischen Charakter. War es ursprünglich lediglich liturgischer Tisch, eucharistische Tafel, auf der der Bischof die Konsekration des Brotes und Weines vornahm — wenn man nicht überhaupt eine solche leugnet — und dann das eucharistische Brot und den eucharistischen Wein zum Gedächtnis des Leidens Christi an die versammelten Gläubigen als Speise austeilte? Oder hatte das Gerät schon gleich anfangs den Charakter eines wirklichen *θυσιαστήριον* (altare), eines eigentlichen Altars, wie wir ihn aus den alttestamentlichen und den heidnischen Kulten kennen, wenn auch das auf ihm dargebrachte Opfer seiner Besonderheit nach sich tiefgreifend von den jüdischen und heidnischen Opfern unterschied?

Nach protestantischer Anschauung hat die Sakramentsfeier nur den Charakter eines Gedächtnismahles, selbst wenn man, auf dem Boden der Lehre Luthers stehend, wenigstens für den Augenblick des Genusses des Sakramentes eine wirkliche Gegenwart Christi in demselben annimmt. Sie ist nicht nur wesentlich, sondern auch ausschließlich „Herrnmahl". Ein Opfer im Sinne einer realen Darbringung ist sie nicht, wie sie denn auch ursprünglich nicht als solches betrachtet wurde. Dieser Opferbegriff drang erst später in die eucharistische Feier ein; er ist weder von Christus mit derselben verbunden worden, noch apostolisch. Es war eine Abkehr von der reinen Glaubenshinterlage Christi, eine Verirrung, wenn man das „Herrnmahl" unter Einwirkung, sei es des alttestamentlichen, sei es des heidnischen Opferkultus auch zu einem Opfer stempelte. Es ist klar, daß bei einer solchen Auffassung der eucharistischen Feier der Altar unmöglich als das gelten kann, was das Wort Altar nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch besagt. Denn ist dieselbe kein Opfer, so kann natürlich der Altar auch keine Opferstätte sein. Er ist vielmehr nur die mensa Domini, der Tisch des Herrn, an dem sich das Herrnmahl vollzieht. Daß man in ihm auch einen Altar sah, begann erst, seitdem sich in nachapostolischer Zeit der Irrtum vom Doppelcharakter der Eucharistie in die Kirchenlehre einschlich. Vordem erblickte man in ihm lediglich einen Tisch. Wo daher bei den apostolischen Vätern von einem Altar (*θυσιαστήριον*) die Rede ist, ist derselbe in übertragenem Sinne zu deuten.

Nach katholischer Lehre ist die eucharistische Handlung beides, Opfer und Opfermahl; Opfer, sofern Christus in der Wandlung von Brot und Wein und durch dieselbe unblutigerweise sein Kreuzesopfer erneuert; Opfermahl, sofern das eucharistische Brot und der eucharistische Wein, in denen und durch die sich das Opfer vollzogen hat, übernatürliche, die Seele mit Christus vereinigende Speise ist.

Ausdrücklich hat das Tridentinum im Kanon 1 der 22. Sitzung ausgesprochen, daß die Messe ein verum et proprium sacrificium sei und sich nicht bloß damit begnügt, gegenüber den Neuern des 16. Jahrhunderts ihren Charakter als Sühnopfer dogmatisch festzulegen. Eine Definition des Opfers im allgemeinen, wie des Meßopfers im besonderen hat das Konzil freilich nicht gegeben. Was es unter verum et proprium sacrificium verstand, kann jedoch nach seinen sonstigen Äußerungen und nach der Lehre der damaligen Theologen nicht zweifelhaft sein. Daß insbesondere auch das Meßopfer eine reale Darbringung sei, und zwar eine Darbringung von Christi Leib und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein, erhellt mit Bestimmtheit aus C. 1 der 22. Sitzung, wo das nicht als bloße Begründung, sondern als Lehrinhalt ausgesprochen wird[1].

Mit der Anschauung der katholischen Kirche stimmt überein die Lehre der orientalischen Riten, und zwar insbesondere auch jener Zweige und Vertreter derselben, welche sich schon in altchristlicher Zeit von der Einheit der römischen Kirche losgerissen haben und seit eineinhalb Jahrtausenden abseits dieser letzteren stehen. Denn auch nach ihrem Lehrbegriff ist die Eucharistiefeier nicht bloß ein Mahl, das Christus zu seinem Gedächtnis in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten zu halten gebot, sondern auch, ja vor allem ein wahres, eigentliches Opfer, eine reale Darbringung, die wirkliche, wenn auch unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers.

Wie es sich aber heute nach katholischer Lehre um den Charakter der Eucharistiefeier verhält, so verhielt es sich nach ihr im wesentlichen um diesen zu aller Zeit, und zwar namentlich auch schon in den Tagen der Urkirche. Die gegenteilige Auffassung ist mit dem katholischen Dogma von der wesentlichen Unveränderlichkeit der von Christus durch die Apostel dem kirchlichen Lehramt anvertrauten Glaubenshinterlage nicht vereinbar. Wohl zeigt auch die katholische Lehre von dem Charakter der Eucharistiefeier einen Fortschritt, eine Entwicklung, aber nicht in Gestalt eines völlig neuen Dogmas noch auch in Gestalt einer Erweiterung des von den Aposteln überkommenen ursprünglichen Lehrbegriffes durch Einführung einer neuen, in diesem Begriff nicht gegebenen Idee, sondern nur durch klarere Erfassung und schärfere Ausgestaltung der in der apostolischen Glaubenshinterlage enthaltenen Wahrheit. Nach katholischer Lehre war demnach die Eucharistie schon zur apostolischen Zeit nicht bloß ein Mahl zur Erinnerung an des Herrn Opfertod, sondern auch ein Opfer, und zwar ein wahres und wirkliches Opfer im Sinne eines objektiven Opfercharakters und einer realen Darbringung Christi, nicht ein Opfer in lediglich übertragenem Sinne, etwa ein Lobopfer in Gestalt des subjektiven Gebetslobes des das eucharistische Gedächtnismahl begehenden Bischofs, des um diesen versammelten Klerus und der an der heiligen Handlung teilnehmenden Gemeinde. Das Gerät aber, auf dem sich die eucharistische Feier vollzog, war, dem Charakter dieser letzteren entsprechend, nach katholischer Auffassung von Anfang an eine wahre Opferstätte, ein Altar im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes. Freilich nur vorübergehend, wenn es bloß in einem vereinzelten Falle zur Darbringung des eucharistischen Opfers benützt wurde, wie das in der vorkonstantinischen Zeit häufig vorgekommen sein dürfte, dauernd dagegen, wenn es ein und für alle Male für die-

[1] Über die Lehre des Tridentinums hinsichtlich der Messe als Opfer vgl. namentlich E. Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie (Innsbruck 1909) 105 f. Die auch jetzt noch nicht entschiedene Kontroverse der katholischen Theologen hinsichtlich des Opfercharakters der Messe betrifft nicht die Frage, ob diese eine reale Darbringung sei — darüber besteht bei ihnen kein Zweifel —, sondern nur die andere, in welchem Akte der Messe sich die eigentliche Opferhandlung vollziehe und worin das Wesen derselben bestehe.

sen Zweck bestimmt war und verwendet wurde, gleichviel, ob es nach Vollendung der Feier wieder beiseite getragen, oder ob es ständig an seinem Platze belassen wurde.

Von einer Begründung der katholischen Auffassung der eucharistischen Feier muß hier abgesehen werden, da ja die vorliegende Arbeit kein Lehrbuch der Dogmatik sein soll, sondern nur eine Geschichte der Entwicklung des Altares nach seiner Form und seiner sonstigen Beschaffenheit bieten will. Zudem ist seit dem 16. Jahrhundert bis in die letzten Tage hinein der Opfercharakter der Messe so oft, so ausgiebig und so gründlich klargestellt worden, daß es genügen darf, auf die diesbezüglichen Untersuchungen, Darlegungen und Erörterungen der katholischen Dogmatiker der Vergangenheit und Gegenwart hinzuweisen.

Für die formale Entwicklung des Altars war zu aller Zeit bis zur Gegenwart nicht der Opfercharakter der Eucharistie, sondern ihr Mahlcharakter entscheidend. Welche Form man auch dem Stipes des Altares gab, als Ganzes war dieser stets ein Tisch. Für die im 4. Jahrhundert beginnende Verbindung von Altar und Reliquiengrab wurde dagegen umgekehrt vornehmlich die Eigenschaft der eucharistischen Feier als einer Opferhandlung sowie des Altares als der Opferstätte des christlichen Kultus bestimmend. Daß man gleichfalls im 4. Jahrhundert anfing, den Altar durch eine Weihe für seine Verwendung besonders zu heiligen, geschah mit Rücksicht auf beide in der eucharistischen Handlung enthaltenen Momente, namentlich aber mit Rücksicht auf den Umstand, daß derselbe bei der Eucharistiefeier Träger des Leibes und Blutes Christi wird.

Der Altar tritt uns in zwei Arten entgegen, als unbeweglicher Altar, altare fixum, immobile und als beweglicher, tragbarer Altar, altare mobile, portatile. Beide Arten hatten und haben ihre wesentlichen Eigenarten, ihre eigenen Formen, ihre Besonderheiten in der Ausstattung und in der Verwendung. Sie aber kommen darin überein, daß sie aus Stein bestehen, ein Reliquiengrab enthalten und zu dem Zwecke des Gebrauches geweiht sein müssen.

Der vorliegende erste Band gliedert sich demgemäß in fünf Abschnitte. Der erste behandelt in zwei Kapiteln die Namen des Altars, des altare fixum, wie des altare portatile, und die Verwendung beider Altararten in der Gegenwart und Vergangenheit. Gegenstand des zweiten ist die Beschaffenheit des altare fixum. Er erörtert in sieben Kapiteln das Material der altaria fixa, ihre verschiedenen Arten (Tischaltar, Kastenaltar, Blockaltar und Sarkophagaltar), die Beschaffenheit und Eigentümlichkeiten ihrer Mensa, die dekorative Behandlung ihres Stipes, ihre Zahl in den einzelnen Kirchen, den Ort ihrer Aufstellung, die Art derselben und die Richtung, die man ihnen zu geben pflegte. Der dritte bespricht in vier Kapiteln die Beschaffenheit des altare portatile, sein Material, seine Gestalt und Größe, seine Arten (Tafelportatile, Kastenportatile und altarförmiges Portatile) und seine ornamentale Ausstattung, letztere unter besonderer Würdigung der Ikonographie des reichen bildlichen Schmuckes, mit dem man im Mittelalter den Tragaltar zu verzieren liebte. Im vierten Abschnitt kommt in sechs Kapiteln das Altargrab zur Darstellung. Das erste behandelt den heutigen Brauch, das Alter des Altargrabes und die Namen desselben, das zweite seine drei Arten (das Bodengrab, das Stipesgrab und das Mensagrab) sowie das Sepulcrum der Portatilien; das dritte seinen Verschluß, das vierte seinen Inhalt, das fünfte das Altargrab in den Riten des Ostens, das sechste endlich den Ursprung des Altargrabes. Der letzte Abschnitt ist der Altarweihe in Gegenwart und Vergangenheit gewidmet, und zwar sowohl der Weihe des altare fixum, wie derjenigen des Portatiles. Ein Schlußkapitel behandelt die Symbolik des Altares.

Eine Geschichte des christlichen Altars, wie sie sich heute schreiben läßt, ist vorwiegend eine Geschichte des abendländischen christlichen Altares. Für eine Darstellung der Entwicklung des Altares in den Riten des Ostens fehlt es allzusehr an dem dazu erforderlichen Quellenmaterial. Die schriftlichen Quellen fließen für sie nur sehr spärlich, die monumentalen aber versagen fast völlig. Namentlich fehlt es an Altären und Altarzubehör aus älterer Zeit so gut wie ganz, oder es ist doch wenigstens, was davon noch etwa vorhanden sein sollte, unveröffentlicht und unzugänglich. Es darf darum nicht auffallen, wenn das vorliegende Werk sich fast nur mit der Geschichte des abendländischen Altares beschäftigt, diejenige des Altares in den Riten des Ostens aber nur wie nebenher behandelt ist. Wo es an dem nötigen Material zu einer ausgiebigen Darstellung mangelt, ist eine solche ersichtlich unmöglich.

II. QUELLEN

Aus der vorkonstantinischen Zeit liegt für eine Geschichte des Altares nur äußerst dürftiges Material vor, reicheres haben wir aus der nachkonstantinisch-altchristlichen Zeit und der ersten Hälfte des Mittelalters, wenngleich es selbst für diese Periode noch manche Lücke aufweist. Sehr reich fließen die Quellen in der zweiten Hälfte des Mittelalters, die Neuzeit bietet aber eine geradezu unübersehbare Fülle von Material für die Geschichte des Altares, das freilich von ungleich geringerem Wert und ungleich minderem Interesse ist als dasjenige, was uns das christliche Altertum und das Mittelalter hinterlassen haben.

Nur sehr spärliche Ausbeute liefern, wie schon gesagt wurde, die Quellen für die Geschichte des Altares in den Riten des Ostens; so spärliche, daß wir die Entwicklung und den Wandel, welcher sich hier von der altchristlichen Zeit an bis zur Gegenwart vollzog, kaum anders als nur in seinen Hauptzügen zu erkennen und zu verfolgen vermögen. Ungleich besser steht es um das Material, das uns die Quellen für die Geschichte des Altares im Abendlande liefern. Zwar lassen auch diese im einzelnen noch manche Frage, die sich uns aufdrängt, und die wir nur allzu gern gelöst sehen möchten, ohne Antwort, doch ist schon das Bild, das wir aus den Quellen der altchristlichen und der Karolingerzeit vom abendländischen Altar gewinnen, so reich, daß es weit mehr als eine bloße Umrißskizze ist. Für die zweite Hälfte des Mittelalters und die Folgezeit aber lassen die Quellen auch bezüglich der Einzelheiten des Bildes nur sehr wenig von irgendwelchem Belang mehr vermissen.

Ihrem Charakter nach lassen sich zwei Arten von Quellen unterscheiden, literarische und monumentale, Schriftwerke und Denkmäler aus der Vergangenheit.

1. Literarische Quellen. An literarischen Quellen kommen für die Geschichte des Altares in Betracht: erstens kirchliche Bestimmungen hinsichtlich des Altares, seiner Beschaffenheit, seiner Weihe, seiner Ausstattung und seiner Verwertung, zweitens die liturgischen Bücher, drittens die Schriften der Väter, der Liturgiker, Kanonisten und Historiker, viertens Inventare und ähnliche Dokumente.

A. Kirchliche Bestimmungen.

Kirchliche Bestimmungen über den Altar finden sich in den Kanones und Statuten der Konzilien und Synoden, in den Sammlungen des kanonischen Rechtes, in den Entscheidungen der Ritenkongregation sowie in päpstlichen Schreiben und Bullen.

Die Kanones der allgemeinen Konzilien enthalten fast nichts für die Geschichte des Altares, ungemein viel dagegen die Verordnungen partikulärer Synoden. Schon partikuläre Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts, wie die Synode von Laodicea (3. Viertel des 4. Jahrh.) und das 6. Konzil von Karthago (401) erließen auf den Altar bezügliche Kanones.

Manche dieser partikulären Synoden waren lediglich Diözesansynoden, so namentlich zahlreiche Synoden des späteren Mittelalters und der nachmittelalterlichen Zeit. Andere umfaßten eine ganze Kirchenprovinz, Provinzialsynoden, oder ein mehrere Metropolitanverbände umschließendes größeres Ländergebiet, Territorialsynoden. Am wertvollsten sind die Kanones der Territorialsynoden, da sich aus ihnen ergibt, was innerhalb eines größeren Ländergebietes bezüglich des Altares Vorschrift war.

Natürlich können auch Kanones partikulärer Synoden über ihren nächsten Bereich hinausgehende, ja allgemeine Geltung haben, weil sie ein auch anderswo oder ein allgemein verpflichtendes Kirchengesetz wiedergeben oder weil sie, sei es durch einen ausdrücklichen Akt der maßgebenden kirchlichen Behörden oder durch Gewohnheit über ihren ursprünglichen Bezirk hinaus oder gar allgemein bindende Kraft erhalten haben. Ob und inwieweit das jedoch zutrifft, muß in jedem einzelnen Falle festgestellt werden. Es wäre durchaus verkehrt, den Kanon einer Partikularsynode ohne weiteres zu verallgemeinern, ohne genügenden Anhalt ihm über das Gebiet hinaus, für das er erlassen wurde, Geltung zuzuschreiben; durchaus verkehrt z. B. wollte man aus Kanon 14 der Synode von Agde (506), demzufolge der Altar nicht bloß durch Salbung mit Chrisam, sondern auch durch die bischöfliche Segnung geheiligt werden sollte[1], folgern, der von ihm geforderte Ritus der Altarweihe sei damals auch schon zu Rom in Brauch gewesen und habe auch hier in einer Salbung des Altares und einem bischöflichen Segensgebet bestanden; durchaus verkehrt, wollte man aus Kanon 26 der Synode von Epaon (517): Altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur[2], schließen, es seien im Beginn des 6. Jahrhunderts bereits allenthalben die Altäre aus Stein gemacht worden. Und doch ist diese Regel in bezug auf die Bestimmungen, die von Diözesan-, Provinzial- und Territorialsynoden hinsichtlich des Altares getroffen wurden, nicht immer genügend beachtet worden, indem man die von ihnen erlassenen Vorschriften hinsichtlich des Altares ohne Grund als Echo und Ausdruck der allgemeinen Praxis hinstellte.

Keine der altchristlichen und mittelalterlichen Synoden zeichnet in ihren Kanones und Statuten ein vollständiges Bild des Altares. Es ist vielerlei, was sie über denselben sagen. Aber es sind stets nur Einzelheiten. Immerhin sind sie auch so für die Geschichte des Altares von größter Bedeutung, zumal sie der offizielle Ausdruck der den Altar betreffenden kirchlichen Praxis sind.

Die ersten umfassenden Bestimmungen über den Altar, seine Beschaffenheit, seine Einrichtung und seine Ausstattung erhalten wir erst in nachmittelalterlicher Zeit in der durch die 3. Mailänder (1573) Provinzialsynode veranlaßten Instructio fabricae ecclesiae des hl. Karl Borromäus, in der auch der Altar nach allen Seiten hin eine eingehende Behandlung findet. Was die Instructio von ihm sagt, ist kaum etwas Neues; sie gibt vielmehr den Brauch und das Recht wieder, die damals in der Mailänder Kirchenprovinz in Kraft waren, nur merzt sie Mißbräuche, die sich allmählich eingeschlichen hatten und die Würde des Altares beeinträchtigten, aus, indem sie zugleich sehr eingehende praktische Anweisungen für eine

[1] H. II, 999. [2] M. G. Conc. I, 25.

seiner Heiligkeit entsprechende Herstellung, Ausrüstung und Behandlung des Altares gibt. Eine allgemein verpflichtende Kraft hatte die Instructio des hl. Karl nicht, denn wenn sie auch von Rom approbiert wurde, so blieb sie doch nur partikularrechtlichen Charakters. Immerhin wurde sie über die Grenzen der mailändischen Kirchenprovinz hinaus wenigstens insofern von Bedeutung, als man ihre so praktischen Anweisungen anderswo zum Vorbild für Verordnungen ähnlicher Art nahm. So ist, was die Prager Synode von 1605[3] über die Einrichtung der Kirchen und insbesondere den Altar vorschreibt, nur ein Auszug aus der Instructio, der Ornatus ecclesiasticus des Regensburger Generalvikars Myller[4] aber ist geradezu eine unter Berücksichtigung deutschen Brauches veranstaltete ausführliche Verarbeitung derselben. Einen besonderen Einfluß erlangte sie dadurch, daß Gavanti die hauptsächlichsten ihrer Bestimmungen betreffs des Altares in seinen erstmalig 1628 zu Mailand erschienenen Thesaurus sacrorum rituum aufnahm.

Die mittelalterlichen abendländischen Kanonessammlungen, wie Reginos von Prüm De ecclesiasticis disciplinis[5], Burchard von Worms Decretorum liber[6], Ivos von Chartres Decretum[7] und Panormia[8] u. a., Gratians Decretum sowie die späteren Bestandteile des Corpus juris canonici bieten für die Geschichte des Altares sehr geringe Ausbeute. Was sie über diesen zu sagen haben, beschränkt sich auf einige wenige Punkte, wie das Material des Altares, die Notwendigkeit seiner Weihe, seine Exekration, den Gebrauch des Portatiles, und bringt zudem nicht einmal etwas Neues. Indessen sind sie insofern nicht ohne Bedeutung, als sie bekunden, daß das, was sie an Bestimmungen über den Altar enthalten, nicht mehr bloß den Charakter einer partikularrechtlichen Verordnung hatte, sondern inzwischen mehr oder weniger in den allgemeinen Brauch übergegangen, allgemein geltendes kirchliches Recht geworden war.

Wertvollere Angaben zur Geschichte des Altares als die abendländischen Kanonessammlungen enthalten einige orientalische Sammlungen dieser Art, wie die Kanones Jakobs von Edessa (ca. 700)[9], das Buch der Führungen des Syrers Gregorius Barhebräus[10], die Kanones und Quaestiones ecclesiasticae des nestorianischen Patriarchen Johannes Bar Abgar (ca. 900)[11], der Kommentar zu den Kanones der Apostel, Synoden und Väter des antiochenischen Patriarchen Theodor Balsamon († ca. 1204)[12], die koptischen Kirchenrechtssammlungen[13], wie der Nomokanon des Michael von Malîg[14], des Ibn al-Assâl[15] u. a., sowie die Sammlung armenischer Kanones bei A. Mai[16]. Leider ist das Alter mancher der in diesen Sammlungen sich findenden Kanones unsicher, da ihre Überschriften, in denen sie einem bestimmten Patriarchen oder sonst einer Autorität zugeeignet werden, sehr unzuverlässig sind. Immerhin geben sie eine Praxis bezüglich des Altares wieder, die eine geraume Strecke weiter in die Vergangenheit hinaufreicht als die Sammlungen selbst.

Die Entscheidungen, welche die am 22. Januar 1588 von Sixtus V. eingesetzte Kongregation der hl. Riten seit ihrem Bestehen hinsichtlich des altare fixum und portatile gegeben hat, haben für die Geschichte des Altares nur insoweit Bedeutung, als sie bekunden, was zur Zeit, da sie erfolgten, nach maßgebender römischer Anschauung Geltung hatte. Übrigens entstammen bei weitem die meisten erst dem 18. Jahrhundert. Was noch heute von ihnen in Kraft steht, ist in der authenti-

[3] C. 12 f. (Hartzh. VIII, 689 f.).
[4] München 1591 (lat. et germ.).
[5] M. 132, 185 f.
[6] M. 140, 537 f.
[7] M. 161, 9 f.
[8] Ibid. 1037 f.
[9] C. Kayser, Die Kanones Jakobs von Edessa (Leipzig 1886).
[10] A. Mai, SS. vet. nova collectio X 2 (Romae 1838) 1 f.
[11] Assemanni, Bibl. orient. III 1 (Romae 1725) 238 f.
[12] Mg. 137 und 138.
[13] Vgl. über die koptischen Kanonessammlungen W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900).
[14] Oriens christ. V (1906), 70 f.; VII (1907), 1 f.
[15] Herausgegeben und übersetzt von Guidi (Rom 1897, 1899).
[16] SS. vet. nova collect. X 2, 269.

schen Ausgabe derselben enthalten, die unter dem Titel Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum ex actis eiusdem collecta ejusque auctoritate promulgata seit 1898 in sechs Bänden erschien. Für die Geschichte des Altares hat man indessen auch die in den älteren Sammlungen sich findenden, in der neuen aber ausgelassenen Entscheidungen zu berücksichtigen[17].

Die päpstlichen Schreiben und Bullen kommen für die Geschichte des Altares in Betracht, sofern sie Antworten auf Anfragen enthalten, die an den Apostolischen Stuhl bezüglich des Altares gerichtet wurden, oder sofern sie, wie Briefe des Registers Gregors d. Gr. oder Formeln des Liber diurnus, die Erlaubnis zur Vornahme von Kirchen- und Altarweihen oder zur feierlichen Rekondition von Reliquien geben. Die Papstregesten des 13., 14. und 15. Jahrhunderts gewähren uns insbesondere einen lehrreichen Einblick in die keineswegs gesunde Entwicklung, welche damals das Portatilienwesen nahm.

B. Liturgische Bücher.

Von den mittelalterlichen liturgischen Büchern sind die sog. römischen Ordines[18], die Consuetudinarien, Ritualien, Cäremonialien und Ordinarien sowie die ausgebildeten Missalien für die Geschichte des Altares bloß von beschränkter Bedeutung. Wir erhalten durch sie fast nur über den Gebrauch des Altares sowie allenfalls über seine Ausstattung Auskunft und selbst das nur in recht geringem Maße. Von großem Wert sind dagegen manche der Sakramentare der vorkarolingischen, der karolingischen und der ottonischen Zeit sowie namentlich die mittelalterlichen Pontifikalien wegen der in ihnen sich findenden Ordines der Altar- und Portatileweihe. Geben die Sakramentare uns ein Bild des Ritus dieser Weihen in seiner älteren Form, so ermöglichen die Pontifikalien, die Entwicklung desselben nach allen seinen Teilen und seinen mannigfachen Umwandlungen vom 9. Jahrhundert an bis zur Herausgabe des allgemein verpflichtenden römischen Pontifikales durch Klemens VIII. (1596) zu verfolgen. Außerdem finden sich in ihnen manche bemerkenswerte Angaben über die Beschaffenheit des Altares und der Portatilien sowie namentlich des Sepulcrums, des Reliquiengrabes, derselben. Leider ist bisher nur ein kleiner Bruchteil der noch erhaltenen zahlreichen mittelalterlichen Pontifikalien im Druck veröffentlicht und auch wenig Aussicht vorhanden, daß es damit bald besser werden wird[19].

Im Osten haben sich nur wenige mittelalterliche liturgische Handschriften gerettet, welche den Ordo der Altarweihe enthalten. Von Jakob Goar wurden zwei lehrreiche griechische Ordines der Altarkonsekration herausgegeben, von denen einer eine Handschrift aus der Wende des 8. Jahrhunderts, der andere dem 13. Jahrhundert entstammt[20]. Ein armenischer Altarweiheritus aus dem 9.—10. Jahrhundert wurde von Conybeare[21] veröffentlicht, ein mittelalterlicher syrischer von Angelo Mai[22], und von Eusebius Renaudot[23].

C. Väter, Liturgiker, Kanonisten und Historiker.

Von größter Wichtigkeit ist, was uns die Schriften der Väter und altchristlichen Kirchenhistoriker des Ostens und Westens sowie sonstige Schriftwerke aus altchristlicher Zeit, wie Itinerarien, Urkunden, bio-

---

[17] Es sind besonders Alois Gardellini, Decreta authentica C. S. R. Vol. 1—4 (Rom 1856) und Wolfg. Mühlbauer, Decreta authentica, C. S. R. Vol. 1—4 (München 1865 f.); Supplementum Vol. 1—3 (München 1876 f.).

[18] Näheres über die römischen Ordines in J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient (Freiburg 1907) 6.

[19] Für die vorliegende Arbeit wurde der Ordo der Altar- und Portatileweihe von etwa 120 mittelalterlichen Pontifikalien aus Deutschland, Italien, Frankreich, Spanien und England durchgesehen.

[20] Euchologion graecum (Paris 1647) 832 f., 845 f.

[21] Rituale Armenorum (Oxford 1905) 3 f.

[22] SS. vet. nova collectio X 2 (Romae 1838) 9.

[23] Liturgiarum orientalium collectio II (Frankfurt 1847) 57.

graphische Darstellungen, profangeschichtliche Werke u. a., über den Altar, sein Material und seine sonstige Beschaffenheit, seine Weihe, seine Ausstattung und die Einschließung von Reliquien berichten. Unter den biographischen Darstellungen nimmt als Quelle zur Geschichte des Altares eine besonders wichtige Stellung der Liber Pontificalis mit seinen Vitae der römischen Päpste der altchristlichen Zeit ein[24]. Es sind freilich immer nur vereinzelte Angaben, was wir in allen vorhin genannten Schriften über den Altar erfahren, dieselben sind jedoch um so kostbarer und schätzenswerter, als die sonstigen Quellen aus altchristlicher Zeit, schriftliche wie monumentale nur sehr dürftige Ausbeute liefern, ja zum Teil ganz versagen.

Mittelalterliche Schriftwerke, die uns mehr oder weniger reichen Stoff zur Geschichte des Altares bieten, sind die Traktate der Liturgiker, die kanonistischen Kommentare der Kanonisten, die Heiligenleben und andere Vitae, die zahlreichen Chroniken, die Notae dedicationis und sonstige den Altar betreffende Dokumente.

Was die Liturgiker, angefangen von Hrabanus und Amalarius bis zu Durandus und den liturgischen Schriftstellern des ausgehenden Mittelalters von dem Altar sagen, ist auffallend gering[25]. Sie behandeln den Altar recht stiefmütterlich. Für seine Geschichte bieten sie darum auch sehr wenig von Belang. Selbst die verhältnismäßig weitläufigen Erörterungen, welche Sicardus von Cremona[26] und Durandus[27] dem Altar widmen, sind zwar an mystischen Deutungen reich, enthalten aber sachlich über den Altar nur wenig Bemerkenswertes.

Am eingehendsten behandeln die mittelalterlichen Liturgiker noch die Altarweihe, doch sind ihre Ausführungen meist nur längere oder kürzere Auszüge aus dem einflußreichen anonymen Tractatus de dedicatione ecclesiae, einer sehr weitschweifigen mystischen Auslegung des gallikanischen Kirch- und Altarweiheritus der Karolingerzeit[28].

Auch die mittelalterlichen Kommentare der Liturgie, die wir aus dem Osten besitzen, wie die wohl dem 8. Jahrhundert entstammende *Ἱστορία ἐκκλησιαστική*, die bereits im 9. Jahrhundert von Anastasius Bibliothekarius für Karl den Kahlen in das Lateinische übersetzt wurde[29], ihre beiden jüngeren Bearbeitungen, die *Μυστική Θεωρία*[30] und eine von Angelo Mai, ihrem ersten Herausgeber, irrig dem hl. Sophronius von Jerusalem († 638) zugewiesene Erklärung der Messe, die in Wirklichkeit erst dem 11.—12. Jahrhundert angehört[31], die Traktate des Metropoliten Simeon von Saloniki († 1429) De sacro templo und De divino templo[32], das syrisch-nestorianische „Buch der Väter[33]“, die

---

[24] Beste Ausgabe nebst eingehenden Kommentaren von L. Duchesne in zwei Bänden (Paris 1886 und 1892). Die noch immer wertvolle Ausgabe Bianchinis ist bei M. 127 und 128 abgedruckt. Die neueste von Mommsen begonnene ist noch nicht vollendet.

[25] Über die mittelalterlichen Liturgiker vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung 8 f. und Handbuch der Liturgik von Thalhofer-Eisenhofer (Freiburg 1912) 109 f.

[26] Mitralis l. 1, c. 3 (M. 213, 18).

[27] Rationale divin. offic. l. 1, c. 2.

[28] Zuerst veröffentlicht von Martène in De antiquis ecclesiae ritibus l. 2, c. 13 app. zu ordo 11; II, 276. Der Traktat entstammt dem ihm zugrunde liegenden Ritus der Altar- und Kirchweihe nach zu urteilen der karolingischen Zeit; jedenfalls ist er aber vor dem 11. Jahrhundert entstanden, da er sich bereits in einem heute der Staatsbibliothek zu Bamberg angehörenden Pontifikale Heinrichs II. (Cod. n. 53, f. 44 sq.) findet. Von dem ersten Herausgeber wurde er ohne genügenden Grund Remigius von Auxerre († 908) zugeschrieben. Die neuerdings geäußerte Vermutung, der Traktat sei ein Werk Ivos von Chartres (geb. um 1040), widerlegt sich ohne weiteres durch die Tatsache, daß er uns bereits im Pontifikale Heinrichs II. begegnet.

[29] Der griechische Text im Jahrbuch von Odessa IV 2 (1894) 178 f., die lateinische Übersetzung des Anastasius in Revue de l'Orient chrétien X (1905) 309 f., 350 f.

[30] Mg. 98, 383 f. Da die Schrift die Ankunft des Antichrists auf das Jahr 6500 = 992 nach Christus festsetzt, muß sie noch vor diesem Termin geschrieben sein.

[31] Mg. 87, 3981 f.

[32] Mg. 155, 305 und 697.

[33] Dom Jean Parisot, Le Livre des Pères in La Science cath. 1890, 450.

um 1000 geschriebene anonyme syrisch-nestorianische Expositio officii ecclesiae[34], die Expositio liturgiae des Syro-Jakobiten Dionysius Bar Salibi (ca. 1070)[35] und ihre unter dem Namen des Johannes Maro gehende maronitische Bearbeitung, die Expositio ministerii oblationis[36] sowie des Nerses von Lampron († 1198) Kommentare zur heiligen und göttlichen Liturgie[37] bieten nur spärliches Material zur Geschichte des Altares, das zudem zeitlich wie örtlich weit auseinanderliegt.

Was die Kanonisten bezüglich des Altares sagen, bewegt sich in den engen Gleisen der mittelalterlichen Kanonessammlungen und des Corpus juris canonici. Ihre Ausführungen sind jedoch insofern für die Geschichte des Altares von Wert, als sie zeigen, daß hinsichtlich verschiedener den Altar betreffender Punkte noch im ausgehenden Mittelalter keine übereinstimmende Auffassung bestand.

Manches vortreffliche Material zur Geschichte des Altares findet sich in den mittelalterlichen Heiligenleben, wie sie bei Surius, De probatis Sanctorum historiis, in den Acta Sanctorum der Bollandisten, in Mabillons Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti und in Mignes Patrologia latina veröffentlicht sind[38]. Freilich muß man sie mit einiger Vorsicht benützen. Vollen Wert haben sie nur, wenn ihre Verfasser Zeitgenossen des betreffenden Heiligen waren oder ihm doch zeitlich nahe standen, wenn sie bei ihren Berichten mit kritischem Sinne zu Werke gingen und möglichst zuverlässige Quellen benützten. Heiligenleben, die längere Zeit nach dem Tode ihres Helden geschrieben wurden, sind nicht nur oft von Legenden stark entstellt; auch haben die Verfasser wohl aus Mangel an Kenntnis der Vergangenheit die zu ihrer Zeit bezüglich des Altares herrschenden Gepflogenheiten in die Vita hineingetragen. Natürlich haben in solchen Fällen ihre Angaben für die Zeit des Heiligen keinen Wert, doch können sie sehr lehrreich sein für die Zeit des Schreibers, weil sie zeigen, wie man es damals bezüglich des Altares, seiner Beschaffenheit, seiner Einrichtung, seiner Ausstattung hielt.

Von sonstigen mittelalterlichen biographischen Schriften sind namentlich reich an interessanten Angaben über den Altar und seine Ausstattung des römischen Papstbuches Vitae der Päpste des 8. und 9. Jahrhunderts, namentlich diejenigen Gregors III., Hadrians I., Leos III., Paschalis I., Gregors IV., Leos IV. und Nikolaus' I.

Von den mittelalterlichen Chroniken liefern besonders die Klosterchroniken und Bischofschroniken manchen schätzenswerten Beitrag zur Geschichte des Altares, wie die Historia episcoporum Autissiodorensium, die Gesta episcoporum Halberstadensium, die Gesta episcoporum Cenomanensium, die Gesta episcoporum Cameracensium, die Gesta abbatum s. Albani, die Gesta abbatum Trudoniensium, Sugers von St-Denis Liber de rebus in administratione sua gestis, das Chronicon Casinensis monasterii, das Chronicon Laureshamense, die Casus monasterii Petrihusensis, die Casus s. Galli, Hariulfs Chronicon Centulense, das Chronicon Hildesimense, das Chronicon Virdunense, des Gervasius Tractatus de combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae und zahlreiche andere[39].

Die sehr wichtigen Notae dedicationis geben authentischen Aufschluß über Altarweihen, über die Zahl der Altäre, ihre Aufstellung, ihre Patrone und Titel, sowie über die Reliquien, die oft in großer Zahl bei der Konsekration in ihnen beigesetzt wurden. Zahlreiche solcher Notae werden aufgeführt bei Potthast, Bibliotheca historica medii aevi II, 860 f.

Was die mittelalterlichen Historiker und Biographien des Ostens über den Altar zu sagen wissen, ist wenig und dazu wenig erheblich.

---

[34] C. SS. christ. orient., SS. Syri ser. 2, t. 91 (Romae 1913).

[35] C. SS. christ. orient., SS. Syri ser. 2, t. 93 (Paris 1903).

[36] Ass. cod. liturg. IV 2, 227 f.

[37] Ed. Venetiis 1847.

[38] Ein fast unersetzliches Hilfsmittel zum Studium der mittelalterlichen Heiligenleben bildet die Abteilung Vita in Aug. Potthasts Bibliotheca historica medii aevi II (Berlin 1896), 1131.

[39] Vgl. Potthast, Biblioth. medii aevi I, 247 f.; 509 f.; 603 f.

D. Inventare und andere Dokumente.

Eine sehr schätzenswerte Ergänzung der bisher genannten schriftlichen Quel len bilden die kirchlichen Inventare, d. i. die Verzeichnisse der in den Kirche vorhandenen Wertgegenstände. Wertvolle Inventare liegen schon aus de Karolingerzeit vor, bis zum 13. Jahrhundert ist jedoch ihre Zahl nur mäßig grof Aus dem späteren Mittelalter besitzen wir dagegen eine stattliche Reihe der inter essantesten Schatzverzeichnisse, die sich vor den älteren, meist sehr knapp gefaßte auch dadurch auszeichnen, daß sie häufig sehr eingehende Angaben über die i ihnen enthaltenen Gegenstände machen. Von den altaria fixa und ihrer Beschaffen heit ist allerdings in ihnen nie die Rede, häufig jedoch von den altaria portatilia für deren Geschichte sie daher sehr wertvoll sind, zumal sie nicht selten ausführ liche Beschreibungen der in ihnen genannten Portatilien geben. Noch wichtiger sin sie für die Kenntnis der textilen Ausrüstung, die dem Altar im Mittelalter zutei wurde. Sie sind für diese eine der vorzüglichsten Quellen, ja geradezu unersetzlich[40]

Auch die mittelalterlichen Gabenverzeichnisse[41], Testamente mit Ver mächtnissen kirchlicher Einrichtungsgegenstände[42] und Kirchenrechnungen[43] enthalten manchen schätzenswerten Beitrag zur Geschichte des Altares, freilich ähnlich wie die Inventare fast nur zu der des Portatiles und der textilen Ausstattung des altare fixum.

2. Monumentale Quellen. Die monumentalen Quellen umfassen drei Klassen von Denkmälern, erstens Inschriften, zweitens Bildwerke, drit tens ganz oder doch wenigstens in Bruchstücken erhaltene Altäre und Altar ausstattungsstücke aus früherer Zeit.

A. Inschriften.

Wertvolle Quellen zur Geschichte des Altares sind nur jene Inschriften die uns über die Entstehungszeit eines Altares oder eines Portatiles Auskunft geben sei es daß sie dieselbe ausdrücklich nennen, sei es daß sie Angaben enthalten, au denen sich die Entstehungszeit irgendwie erschließen läßt; ferner Inschriften, welch die Weihe eines Altares oder Portatiles bezeugen; Inschriften, welche mitteilen welchen Titel ein Altar erhalten hat, oder welche Reliquien in ihm geborgen wurden endlich Inschriften, welche den Namen des Stifters eines Altares, eines Portatile oder des Meisters, der diese schuf, verewigen. Inschriften anderer Art, wie z. B. di an Altären und Portatilien häufigen religiösen und erklärenden Inschriften, sin keine direkten Quellen, doch können sie indirekt für die Datierung eines Altare oder Portatiles und damit für die Geschichte des Altares überhaupt dadurch wichtig werden, daß die Eigenart ihres Inhaltes, ihres Baues (leoninische Verse) oder ihre Schriftcharakters auf ein bestimmtes Datum hinweist.

Die Inschriften sind in zweifacher Hinsicht für die Geschichte des Altares von Bedeutung. Erstens ermöglichen sie, mit Sicherheit festzustellen, welche Form welche Beschaffenheit und welche Eigentümlichkeiten der Altar und das Portatil zur Zeit der Entstehung der durch sie datierten Altäre und Portatilien aufwies Zweitens sind wir an der Hand der durch eine Inschrift zeitlich festgelegten Altäre

---

[40] Eine sehr reichhaltige, wenn auch nicht ganz vollständige Zusammenstellung der bis 1895 veröffentlichten mittelalterlichen u. nachmittelalterlichen Inventare, kirchlicher wie nichtkirchlicher, bietet nebst knapper Inhaltsangabe und Verweisen auf die Werke, in denen dieselben herausgegeben wurden, Ferd. de Mély et Ed. Bishop, Bibliographie générale des inventaires imprimés (Paris 1892—1895).

[41] Besonders interessant sind das Gabenverzeichnis im Register von Rochester (Registrum Roffense) in Revue XXXVII (1887), 332 f. und das Gabenverzeichnis von Exeter in Ordinal Exoniense II (London 1909) 546 f.

[42] Vgl. z. B. das Testament des Grafen Eberhard von Cysoing bei Dehaisnes, Doc. 10, ferner SS., Wills and Inventories of the Northern Counties of England (London 1835) sowie SS Testamenta Eboracensia I, II, III (London 183 1855 1864).

[43] Vgl. z. B. die zahlreichen Kirchenrechnungen bei Dehaisnes l. c.

und Portatilien imstande, mit mehr oder weniger Sicherheit und Genauigkeit das Alter anderer zu bestimmen, die gleichen oder verwandten Charakter zeigen, eine Inschrift oder sonstige Anhaltspunkte für eine Datierung jedoch vermissen lassen. Inschriften, die uns von der Weihe eines Altares, seinem Titel und den in ihn niedergelegten Reliquien Mitteilung machen, sind von Bedeutung für die Geschichte der Altarweihe.

Die Inschriften, die zu den Quellen der Geschichte des Altares zählen, sind um so wertvoller, je älter sie sind. Von besonderer Wichtigkeit sind deshalb Inschriften aus altchristlicher oder frühmittelalterlicher Zeit.

B. Bildwerke.

Die Bildwerke sind als Quellen zur Geschichte des Altares von geringerer Wichtigkeit, als man vielleicht anzunehmen geneigt ist, weshalb sie auch in dem vorliegenden Werke nur in verhältnismäßig sehr bescheidenem Umfang verwertet worden sind. Denn erstens sagen sie uns nur wenig über die Entwicklung des Altares, des altare fixum wie des altare portatile. Darstellungen des Portatiles sind äußerst selten, das altare fixum aber ist auf den Bildwerken in der Regel derart von der Altarbekleidung verhüllt, daß seine Form und sonstige Beschaffenheit nicht oder doch nicht genügend zutage tritt. Zudem haben die Bildwerke, auf denen der Altar wiedergegeben ist, nur für die ältere Zeit, namentlich für die altchristliche, größere Bedeutung, da sich aus der zweiten Hälfte des Mittelalters eine so große Zahl wirklicher Altäre vollständig oder in Bruchstücken erhalten hat, daß Abbildungen uns nichts Neues zu berichten vermögen. Wichtiger als für die Geschichte des Altares selbst und des Portatiles sind die Bildwerke für die der Ausstattung des Altares, zumal seiner textilen Ausrüstung.

Zweitens ist es häufig genug nicht möglich, zu der so wünschenswerten, ja notwendigen Klarheit bezüglich der Entstehungszeit eines Bildwerkes zu gelangen, weil es an entscheidenden inneren oder äußeren Anhaltspunkten für eine sichere Feststellung derselben mangelt. Man wird sich daher nicht selten mit einer ungefähren Datierung sowie mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit derselben bescheiden müssen.

Drittens leiden die Bildwerke sehr gewöhnlich an großer Ungenauigkeit, ja Fehlerhaftigkeit, oft sind sie geradezu naiv primitive Schöpfungen, die kaum zuverlässiger sind als das Gebilde des Griffels eines Schulkindes. Stehen sie aber höher, so fehlt es meist an genügender Beobachtung der Wirklichkeit; nicht das Auge, nicht der Blick auf den Altar und seine Ausstattung haben den Pinsel, die Feder oder den Meißel geleitet, sondern die überquellende, von Lust und Laune beherrschte Phantasie des Künstlers und eine rücksichtslose, über alle Schranken sich hinwegsetzende Neigung zum Stilisieren. Daher naturgemäß die bei mittelalterlichen Darstellungen des Altares ständig wiederkehrenden Verstöße gegen die Perspektive, die immer bei ihnen wiederkehrenden Verzeichnungen, die bei ihnen fast gesetzmäßig erscheinenden Unstimmigkeiten in bezug auf Verhältnisse, Maße und sonstige Einzelheiten. Nichts wäre unzutreffender, als in den Altären und der Ausstattung derselben, wie sie uns in den Schöpfungen der mittelalterlichen Miniatoren, Glasmaler, Bildhauer, Zeichner und Maler entgegentreten, so etwas wie Photographien von Altären usw. zu sehen. Deshalb sind die Wiedergaben von Altären, die uns auf den Bildwerken des Mittelalters begegnen, bis zur Spätzeit desselben, in der erst eine Besserung eintritt, meist höchstens hinsichtlich ihrer Gesamterscheinung und ihrer hauptsächlichsten Elemente zuverlässig, während sie im übrigen weniger Glauben verdienen. Je willkürlicher die Darstellungen im einzelnen aber sind, je mehr Phantasie und Laune des Künstlers in ihnen durchscheint, je zahlreicher und offenkundiger die Ungenauigkeiten sind, an denen sie leiden, um so weniger können sie natürlich für die Geschichte des Altares in Betracht kommen.

C. Altäre und Altarausstattungsstücke.

Die größte Wichtigkeit für die Geschichte des Altares haben von den monu mentalen Quellen die ganz oder bruchstückweise erhaltenen Altäre und Por tatilien aus früherer Zeit. Selbst die ausführlichsten Angaben der schriftliche Quellen und die besten, zuverlässigsten Abbildungen stehen, so wertvoll sie auc sind, doch an Bedeutung weit hinter den Altären, Altarfragmenten und Portatilie zurück, welche sich aus der Vergangenheit in die Gegenwart gerettet haben. Wa uns die schriftlichen Quellen meist nur kurz, ja oft bloß andeutungsweise von der Altar und seinem Zubehör zu berichten wissen, was auf den Bildwerken nur z häufig recht ungenau und noch häufiger ungenügend wiedergegeben ist, sehen wi ja in ihnen leibhaftig vor uns.

Die geringste Wichtigkeit haben die Altäre und Portatilien, welche uns das 16 17. und 18. Jahrhundert hinterlassen haben. Was wir aus dieser Zeit an Portatilie noch besitzen, ist durchweg von wenig Bedeutung, Altäre aber haben sich aus ih in einer geradezu endlosen Reihe erhalten, so daß von ihnen für die Geschichte de Altares nur das für diese Bemerkenswerteste, nur das, was sich durch seine Eigen art auszeichnet oder für vieles andere typisch ist, in Betracht gezogen werden kann

Von großer Bedeutung für die Geschichte des Altares ist, was wir noch au der zweiten Hälfte des Mittelalters und dem 16. Jahrhundert an Altären un Portatilien besitzen. Einmal, weil deren Zahl, so groß sie auch verhältnismäßig ist gegenüber der Menge derselben, die wir aus nachmittelalterlicher Zeit überkomme haben, gering ist; dann weil sich unter ihnen eine ungemein große Zahl vo Stücken befinden, welche für die Geschichte des Altares von besonderer Wichtigkei sind; endlich, weil sie uns ein im wesentlichen vollständiges Bild der Entwicklun geben, welche der Altar und das Portatile in der zweiten Hälfte des Mittel alters nahm.

Mittelalterliche Altäre finden sich, abgesehen von England und Holland allenthalben in bemerkenswerter Zahl; besonders groß ist diese jedoch in Deutsch land, und zwar sind es hier nicht bloß katholische Kirchen, in denen sich viel Altäre aus dem Mittelalter erhalten haben, sondern auch einst katholische, nu aber lutherische Kirchen. Portatilien haben sich aus dem Mittelalter fas nur in Deutschland erhalten.

Aus der ersten Hälfte des Mittelalters und der altchristlichen Zeit hat sic im ganzen nur eine beschränkte Zahl von Altären und Altarfragmenten wie Sockel, Stipites, Mensen, Konfessioanlagen erhalten, die freilich ebendeshal ausnahmslos von größter Wichtigkeit sind. Ein allseitig vollständiges Bild de Entwicklung, die der Altar im Verlauf des ersten Jahrtausends erfuhr, vermöge sie uns nicht einmal in Verbindung mit den Angaben der gleichzeitigen schrift lichen Quellen zu vermitteln, doch ist der Aufschluß, den wir durch sie über di Geschichte des Altares erhalten, hinreichend befriedigend, zumal wenn er durch da ergänzt wird, was uns die übrigen Quellen vom Altar zu erzählen wissen. Fas nichts ist von Portatilien aus dem frühen Mittelalter, gar nichts von solche aus altchristlicher Zeit auf uns gekommen.

Was an Altären aus der ersten Hälfte des Mittelalters und der altchristliche Zeit noch vorhanden ist, befindet sich hauptsächlich in Italien, Südfrankreic und Südspanien; Ciborien und Ciborienfragmente aus dieser Periode begegnen un lediglich in Italien.

Wie bei den Bildwerken, so ist auch bei den Altären und den Altarausstattungs stücken, welche die Vergangenheit zurückgelassen hat, eine genaue und sicher Datierung nicht immer möglich. Häufig fehlen nicht bloß alle äußeren Anhalts punkte für eine Datierung, wie chronistische oder urkundliche Angaben, Inschrifte u. a., es reichen auch die inneren Datierungsmomente, die stilistische un formale Beschaffenheit, zu einer befriedigenden Altersbestimmung nicht imme aus. So können zahlreiche Blockaltäre des 11. Jahrhunderts ihrer Form und Be

chaffenheit nach sehr wohl erst im 15. oder 16. Jahrhundert entstanden sein, wie mgekehrt manche solcher Altäre aus dem ausgehenden Mittelalter sich bezüglich Form und Beschaffenheit kaum oder gar nicht von Blockaltären des 11. Jahrunderts unterscheiden.

Man wird daher auch bei Altären und Altarausstattungsstücken der Vergangenheit nicht selten von einer genauen, sicher bestimmten Datierung absehen nd sich mit einem Ungefähr sowie mit einer größeren oder geringeren Wahrcheinlichkeit begnügen müssen. Insbesondere hat man sich aber vor zwei Fehlern n acht zu nehmen. Erstens wird man sich vor Überdatierungen zu hüten haben. Die Versuchung zu ihnen liegt nahe und ist besonders da groß, wo irgendein nteresse vorliegt, einem Monument ein möglichst ehrwürdiges Alter beizulegen. Zweitens darf man auf alte Altäre und Altarausstattungsgegenstände, die man icht hinlänglich zu datieren vermag, keine sich als sicher gebenden Behauptungen ufbauen. Man braucht gewiß Denkmäler, deren Alter nur mangelhaft bestimmt verden kann, in einer Geschichte des Altares nicht unberücksichtigt zu lassen, llein man darf sie nur nach dem wahren Wert, den sie für dieselbe haben, verwenden. Es könnte überflüssig erscheinen, daß hier auf die beiden Fehler aufmerksam gemacht wird; denn es ist ja doch selbstverständlich, daß Überdatierungen benso unwissenschaftlich sind, wie Aufstellungen, die mit dem Anspruch der icherheit auftreten, in Wirklichkeit sich jedoch auf mangelhafte Datierungen stützen. Wie indessen die Erfahrung lehrt, hat man in der Geschichte des Altares weder en einen noch den anderen Fehler immer genügend vermieden.

III. BEARBEITUNGEN

1. Bearbeitungen der Geschichte des Altares bis um zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts. Das Mittelalter hat sich nicht mit der Geschichte des Altares beschäftigt. Höchstens, daß man aus praktischen Gründen auf den einen oder andern lten Kanon, der vom Altare handelte, hinwies. Eine geschichtliche Betrachung des Altares und eine Darstellung seiner Entwicklung lagen den Ideen des Mittelalters, das sich ganz in der Gegenwart bewegte, ganz in dem augenblicklichen Streben und Ringen aufging, allzufern.

Erst das 16. Jahrhundert brachte in diesem Verhalten einen Wandel. Hauptanlaß hierzu war der Gegensatz, in den die religiösen Neuerer aller Schattierungen zur katholischen Lehre von dem Meßopfer und dem bestehenden katholischen Kultus traten.

Ein eucharistisches Opfer gab es nach ihnen nicht. Die Messe war in ihren Augen Götzendienst, der Altar als die Stätte dieses Götzendienstes für sie der rgste Greuel. Die Messe wurde deshalb von ihnen entweder ganz abgeschafft der doch aller jener Teile beraubt, in denen ihr Opfercharakter zum Ausdruck am, vor allem des Kanons mit der Wandlung, die Altäre aber wurden entweder erstört oder doch wenigstens entweiht und ihrer Bestimmung entzogen. Für die atholische Wissenschaft war dieses Vorgehen der Neuerer ein fortdauernder Antrieb, in den Schacht der Vergangenheit hinabzusteigen, sich aus ihr die zum Schutze der katholischen Glaubenslehre und zur Verteidigung des katholischen Kultus erforderlichen Waffen zu holen und an der Hand der geschichtlichen Zeugisse nachzuweisen, daß die Messe keine willkürliche Schöpfung der Kirche, kein Werk des finsteren Mittelalters, kein Abirren von der ursprünglichen Lehre und Übung der apostolischen Zeit ist, sondern in ihren wesentlichen Teilen in die Tage der Urkirche hinaufreicht und zu dem, was sie später war, lediglich durch ine von inneren und äußeren Umständen bedingte naturgemäße Entfaltung der

in der apostolischen Liturgie enthaltenen Keime wurde; nachzuweisen auch, da die Kirche im Einklang hiermit den Altar von der Zeit der Apostel an als Stätt des eucharistischen Opfers betrachtet und behandelt hat, und daß sie, sobald di äußeren Verhältnisse es gestatteten, ihm eine seiner hohen Bedeutung entsprechend Ausstattung gab. Es kann also keineswegs überraschen, daß man im 16. Jahr hundert auch der Geschichte des Altares seine Aufmerksamkeit schenkte und ih nicht mehr lediglich vom Standpunkt der Praxis und des kirchlichen Rechts sowi nach seiner Symbolik besprach.

Eigene, die ganze Geschichte des Altares umfassende Werke entstanden bi zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf katholischer Seite jedoch nicht. Über da Portatile liegt eine größere, noch immer wertvolle Monographie vor, die freilic entsprechend ihrer Entstehungszeit an ermüdender Breite leidet, Johannes Bap Gattico, De oratoriis domesticis et altari portatile (Romae 1746). Vom Hoch altar, dem Chorschluß und dem Lettner handelt Johannes Bapt. Thiers i Dissertations ecclésiastiques sur les principaux autels, la clotûre de chœur et le jubés des églises (Paris 1688). Im übrigen ist, was uns die katholischen Liturgike und Archäologen bis in das 19. Jahrhundert hinein über die Geschichte des Altare zu sagen haben, liturgischen und archäologischen Schriften allgemeinen Charakter eingefügt. Hervorgehoben seien: Stephan Durant, De ritibus ecclesia catholicae (Romae 1591), Jos. Vicecomes, Observationes ecclesiasticae t. I (Mediolani 1615), Caesar. Boulenger, Opuscula (Lugduni 1621), Jacobu Goar, Euchologion sive rituale Graecorum (Paris 1647), Johannes Car Bona, Rerum liturgicarum libri duo (Romae 1671), durch weitläufige Kommentar erweitert in der Ausgabe des Zisterziensers Robert Sala (Aug. Taurin. 1747f. Johannes Mabillon O. S. B., Museum italicum t. II (Paris 1689) und De litu gia gallicana (Paris 1684), Edmund Martène O. S. B., De antiquis ecclesia ritibus (Rouen 1700 f., Antuerpiae 1737 f.), Eusebius Renaudot, Collecti Liturg. orientalium (Paris 1716, Francofurti 1847), Dominicus Giorgi, Litu gia romani pontificis (Romae 1731 f.), Leodegar Mayer O. S. B., Explicati compendiosa caeremoniarum, earum praecipue, quae ad sacram liturgiam spectan (Tugii 1737), Joseph Catalani, Commentaria in Pontificale romanum (Romae 1738 f.), Benedictus XIV., De sacrificio missae (Romae 1748), Lauren Selvaggio, Antiquitatum christianarum institutiones (Neapoli 1772), Marti Gerbert O. S. B., Vetus liturgia alemanica (St. Blasien 1776), Aurelius Pelli cia, De christianae ecclesiae politia (Neapoli 1777), Augustinus Kratze O. S. Dom., De apostolicis necnon antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis (Augusta Vindel. 1786) und als Beispiel aus der Frühe des 19. Jahrhunderts Anton Josep Binterim, Vorzügliche Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche (Mainz 1825

In keinem dieser Werke hat die Geschichte des Altares die eingehende Be handlung gefunden, die sie verdient hätte. Es werden nur gewisse sie betreffend Hauptfragen erörtert, und selbst diese nur meist recht kurz. Nebenfragen, s interessant und berücksichtigenswert sie auch sein mochten, sind nicht in di Untersuchung hineingezogen. Ein erheblicher Fortschritt der einen Darstellun gegenüber der anderen, der jüngeren gegenüber den älteren, tritt auch nicht zutage Vielfach sind die Ausführungen lediglich eine Wiederholung dessen, was bereit von anderen über denselben Punkt gesagt wurde. Selbst Irrtümer, die leicht hätte vermieden werden können, sind oft genug herübergenommen worden, so daß si wie eine Erbschuld sich von dem einen Werk in das andere fortgepflanzt haben Als Quellen sind vornehmlich die älteren Synodalkanones und die Schriften de Väter benützt. Die Synodalstatuten der späteren Zeit, die liturgischen Bücher, di Liturgiker und Kanonisten, die Chroniken und Heiligenleben sind sehr ungenügend die Inventare und ähnliche Dokumente gar nicht verwertet. Doch muß zur Ent schuldigung gesagt werden, daß vieles hiervon nicht ausgenützt werden konnte weil es noch nicht aus dem Dunkel der Archive und Bibliotheken an das Tageslich

ezogen und veröffentlicht worden war. Immerhin ist auch dasjenige, was bereits erausgegeben war, nicht hinlänglich berücksichtigt worden. Ganz vernachlässigt ind die reichen monumentalen Quellen, die Inschriften, Bildwerke und Überreste lter Altäre und alter Altarausstattungsstücke, obwohl schon im 17. und 18. Jahrundert sehr vieles davon ebenso bekannt war wie heute, ja manches noch voranden und leicht zugänglich war, was seitdem zugrunde gegangen ist und was wir ur mehr aus Inventaren oder sonstigen Beschreibungen kennen.

In der Art der Benützung der Quellen machen sich nicht selten erhebliche Mängel bemerklich. Man läßt es an einer kritischen Prüfung des Wertes ihrer Angaben fehlen, nimmt unechte oder zweifelhafte Quellen als echte und zuverlässige, ragt nicht nach der Entstehungszeit der Quelle, z. B. einer Chronik oder der Vita ines Heiligen, kümmert sich wenig darum, untersucht nicht, ob der Schriftsteller genügend vertrauenswürdig ist oder nicht. Man würdigt die Angaben der Quellen icht immer hinreichend in dem Zusammenhang, liest darum aus ihnen heraus, vas sie in keiner Weise sagen, ruft sie zu Zeugen für Dinge an, von denen sie in Wirklichkeit mit keiner Silbe sprechen. Man überträgt Auffassungen und Geflogenheiten, die dermalen maßgebend waren, ohne weiteres in die Mitteilungen inein, die wir durch die Quellen über den Altar erhalten, deutet diese nicht nach lem Brauch, der zur Zeit ihrer Entstehung herrschte, sondern nach der Praxis, die m 16. und 17. Jahrhundert bestand, wie z. B. bezüglich des Materials des Altares, les Ritus der Altarweihe, der Notwendigkeit der Reliquienbeisetzung. Endlich neigt nan dazu, was die Quellen sagen, zu verallgemeinern.

Indessen dürfen wir über diese Fehler nicht zu streng urteilen. Sie waren nach dem Standpunkte der Wissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert zum Teil nur chwer vermeidlich. Es wäre unbillig, wollte man Wert und Unwert der Darstellungen des Altares, wie sie sich in den Werken der damaligen Liturgiker und Archäologen finden, nach dem heutigen fortgeschritteneren Stande des historischen Wissens bemessen. Zudem kommt es nicht sowohl darauf an, was denselben überhaupt für eine Bedeutung zukommt, sondern darauf, was sie für die Zeit ihrer Entstehung waren. Übrigens wurde auf alle Fälle und trotz aller Fehler in ihnen zum nindesten eine wertvolle Grundlage für den weiteren Aufbau der Geschichte des Altares geschaffen.

Auch auf protestantischer Seite beschäftigte man sich im späten 17. und in ler ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wiederholt mit der Geschichte des Altares. Es waren vornehmlich lutherische Gelehrte, die derselben ihre Aufmerksamkeit zuwandten, wie ja auch die Lutheraner sich bei weitem nicht so radikal in der Abschaffung des Altares bewiesen wie die Kalviner und Zwinglinianer. So verfaßte Gottfried Voigt eine Thysiasteriologia sive de altaribus veterum christianorum (Hamburg 1709). S. T. Schoenland schrieb: Historische Nachrichten von den Altären (Leipzig 1716), Johann Treiber: De situ veterum altarium versus orientem (Jena 1668), Balth. Bebel: De aris et mensis eucharisticis (Argentorati 1666), Joh. Georg Geret: De veterum christianorum altaribus (Onoldini [Anspach] 1755), J. L. Kaiser: De altaribus portatilibus (Jenae 1695), Christian Wildvogel: De juribus altarium (Jena 1716). Voigts Thysiasteriologia ist die ausführlichste und umfassendste dieser Schriften, die übrigen sind zumeist bloß Dissertationen. Der Anglikaner Joseph Bingham handelt vom Altar in seinen Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the christian church (London 1708 f., Halae 1724 f.); er spricht jedoch nur von dem Altar der altchristlichen Zeit. In bezug auf Umfang und Art der Benützung der Quellen zeigen die nichtkatholischen Untersuchungen über den Altar dieselben Mängel, wie die gleichzeitigen katholischen. Andere Fehler, an denen sie leiden, haben ihren Grund in ungenügender Kenntnis des katholischen Kultus und in dem voreingenommenen Standpunkt der Verfasser.

2. Bearbeitungen seit dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts. Einen neuen Aufschwung nahm die wissenschaftliche Beschäf-

tigung mit der Geschichte des Altares seit etwa dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts. Manche Umstände wirkten anregend und befruchtend auf sie ein. Die zu neuem Leben geborene und immer reger sich betätigende Pflege der christlichen Kunst, die zum Gegenstand namentlich auch den Altar hatte und darum der Vergangenheit desselben, die so viel Lehrreiches, Vorbildliches und Anregendes bot, ein erhöhtes Interesse entgegenbrachte; das zu einer bis dahin beispiellosen Rührigkeit und Eindringlichkeit sich steigernde kunsthistorische Studium, für das gerade der Altar in mehrfacher Hinsicht manches höchst Beachtenswerte darbot; die stets wachsende Wertung des Schatzes von Denkmälern, welche sich als stumme und doch so beredte Zeugen des Hochstandes der religiös-sittlichen Kultur sowie der künstlerischen und technischen Errungenschaften früherer Zeiten in die Gegenwart gerettet haben; die immer mehr sich durchringende Erkenntnis von der Wichtigkeit archäologischer Untersuchungen, zu deren Förderung eine große Zahl von Vereinigungen und Zeitschriften ins Dasein traten und die sich bald allenthalben zu hoher Blüte entfalteten; endlich das wieder erwachte und rasch erstarkende Interesse für die geschichtliche Entwicklung der Liturgie sowie alles dessen, was in näherer Beziehung zu dieser steht; alle diese Momente waren ebensoviele Veranlassungen, sich einem eingehenderen Studium der Geschichte des christlichen Altares zuzuwenden.

Weitgehendste Förderung erfuhr dasselbe durch die Herausgabe zahlreicher neuer wertvoller Quellenwerke, durch den außerordentlichen Fortschritt des Verkehrswesens und die mit ihm gegebene bedeutende Erleichterung von Studienreisen zum Zwecke persönlicher Inaugenscheinnahme und Untersuchung der für die Geschichte der Entwicklung des Altares und seiner Ausstattung bemerkenswertesten Monumente, durch Anlegung zahlreicher, großartiger Sammlungen von Werken der Vorzeit seitens der kirchlichen, staatlichen und städtischen Behörden sowie seitens mancher Privaten, endlich und zwar ganz besonders durch die so bedeutungsvolle Erfindung und außerordentliche Vervollkommnung der Photographie und der auf ihr beruhenden Reproduktionsverfahren, welche durch die hohe Naturtreue, mit der sie ihren Gegenstand wiedergeben, allen ein vorzügliches Mittel zum Studium der Monumente darbieten, die nicht in der Lage sind, diese an Ort und Stelle einer Prüfung zu unterziehen.

Was die Lehr- und Handbücher der Archäologie, die liturgischen Werke, die Kunstgeschichten und die theologischen sowie archäologischen Nachschlagewerke über die Geschichte des Altares sagen, beschränkt sich meist auf eine bald kürzere, bald weitläufigere zusammenfassende Übersicht über dieselbe. Besondere Quellenforschungen liegen ihren Ausführungen nur ausnahmsweise zugrunde. Ihr Wert hängt deshalb wesentlich von demjenigen der zu ihnen benützten Vorarbeiten ab. Durch ausgiebigeres Heranziehen des noch erhaltenen Bestandes an alten Altären und Altarausstattungsstücken zeichnen sich aus: Jules Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie (Paris 1885 f.), Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle (Paris 1858 f.) und Dictionnaire raisonné du mobilier français de l'époque carlovingienne à la Renaissance (Paris 1872 f.), Camille Enlart, Manuel d'archéologie

française (Paris 1902), Reusens, Elements d'archéologie chrétienne (Aachen 1885), José Gudiol y Cunill, Nocions de arqueologia sagrada catalana (Vich 1902), Hans Hildebrand, Sveriges Medeltid, kulturhistorik skildering (Stockholm 1896 f.), Heinrich Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie (Leipzig 1883), Franz Xaver Kraus, Geschichte der christlichen Kunst (Freiburg 1897 f.) und G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche (Landshut 1901). Viollet-le-Duc und Enlart haben nur französische Denkmäler berücksichtigt, Otto nur deutsche, Gudiol nur katalonische, Hildebrand nur schwedische.

Archäologische Hand- und Nachschlagewerke der altchristlichen Zeit behandelten natürlich nur die Geschichte des altchristlichen Altares, höchstens gingen sie bis zur Karolingerzeit hinab. Als Beispiele seien auf katholischer Seite genannt: Karl Maria Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie (Paderborn 1913), P. Sixtus Scaglia O. C. R., Notiones archaeologicae christianae (Romae, o. J.), Friedrich Honorat Krüll, Christliche Altertumskunde (Regensburg 1856), Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes (Paris 1877), Franz Xaver Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer (Freiburg 1882 f.), Dom Fernand Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (Paris 1907 f.), Stephan Gsell, Les monuments antiques d'Algérie (Paris 1901), auf akatholischer besonders: Heinrich Holtzinger, Die altchristliche Architektur in systematischer Darstellung (Stuttgart 1889), Viktor Schulze, Archäologie der altchristlichen Kunst (München 1895) und Smith and Cheetham, Dictionary of christian antiquities (London 1876).

Überaus viele, zum Teil sehr wertvolle Beiträge zur Geschichte des Altares erschienen in den seit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrhunderts in den in allen Ländern in großer Zahl gegründeten archäologischen und kunsthistorischen Zeitschriften. So, um wenigstens die für die Geschichte des Altares wichtigsten und bemerkenswertesten zu nennen, in dem 1870 eingegangenen, von Dr. Fl. Rieß, Pfarrer Laib und Pfarrer Dr. Schwarz gegründeten Rottenburger „Kirchenschmuck", in dem Kölner „Organ für christliche Kunst" (1851—1873), in der Düsseldorfer „Zeitschrift für christliche Kunst", in dem Rottenburger „Archiv für christliche Kunst", in der Münchener „Christlichen Kunst", in den Wiener „Mitteilungen der k. k. Zentralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale" und dem „Jahrbuch der k. k. Zentralkommission", in dem Grazer „Kirchenschmuck" (1870—1905), in dem Tiroler „Kunstfreund" (1881—1906), in den „Jahrbüchern des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande (Bonner Jahrbücher) und in der „Römischen Quartalschrift" des deutschen Campo Santo zu Rom. Von fremdsprachigen Zeitschriften, die in größerer oder geringerer Zahl kürzere Notizen oder längere Aufsätze zur Geschichte des Altares enthalten, seien hervorgehoben: Didrons wertvolle Annales archéologiques (1844—1881), die Revue archéologique, die für die Geschichte des Altares besonders wichtige Revue de l'art chrétien, das von de Caumont gegründete Bulletin monumental, das Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, die Mémoires de la Société des antiquaires de France, die Mémoires de la Société archéologique de Montpellier, die Mémoires de la Société archéologique de l'Oise, das Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France, der Congrès archéologique de France, die Mélanges d'archéologie et d'histoire, das Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine, das Bulletin de la Société archéologique de Béziers, die englische Zeitschrift Archaeologia, das Archaeological Journal, de Rossis Bulletino di archeologia cristiana mit seiner Fortsetzung Nuovo

Bulletino di archeologia cristiana und das Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria, die römische Zeitschrift Arte u. a.

Die in diesen und ähnlichen Zeitschriften sich findenden Beiträge zur Geschichte des Altares lassen sich in zwei Gruppen scheiden, in Mitteilungen und Aufsätze über einzelne alte Altäre, Altarfragmente und Portatilien und in allgemeinere, umfassendere Darstellungen. Die Beiträge der ersten Gruppe sind die gewöhnlichsten, aber auch am wertvollsten, weil sie viel neues Material zu bringen pflegen. Aufsätze der zweiten kommen seltener vor. Sie sind infolge der knappen, zusammenfassenden Darstellung, deren sie sich befleißigen müssen, sowie auch, weil sie meist nichts Neues enthalten, durchweg nur wenig bemerkenswert.

Der Raum gestattet nicht, auch nur die wichtigsten der Arbeiten zu nennen, welche in den angeführten und anderen Zeitschriften über den Altar und seine Ausrüstung erschienen. Es ist auch nicht vonnöten. Denn was sie von Wert enthalten, wird ohnedies seines Ortes in dem vorliegenden Werke angeführt und verwertet werden. Eine Ausnahme muß jedoch gemacht werden bezüglich einer eingehenden, sehr wichtigen Abhandlung über das Portatile, die sich namentlich auch dadurch auszeichnet, daß sie eine nahezu vollständige Zusammenstellung aller noch vorhandenen mittelalterlichen Portatilien enthält. Es ist die ebenso inhaltsreiche wie sachkundige Arbeit, die unter dem Titel: „Der mittelalterliche Tragaltar" aus der Feder P. Beda Kleinschmidts, O. F. M., in der Zeitschrift für christliche Kunst, Jahrgang XVI (1903) und XVII (1904) erschien, das beste und ausgiebigste, was bis dahin über den Gegenstand geschrieben wurde.

In den theologischen, selbst den liturgischen Zeitschriften erschienen Arbeiten über die Geschichte des Altares auffallend selten. Arbeiten dieser Art, die durch Heranziehen neuen Quellenmaterials oder neuer Gesichtspunkte eine Erweiterung und Vertiefung der Geschichte des Altares bedeuten, fehlen vollständig in ihnen.

Reich an wertvollen Beiträgen zur Geschichte des Altares sind die Denkmälerstatistiken; denn zu den Denkmälern, die sie verzeichnen, beschreiben und zum Teil mit guten Abbildungen begleiten, gehört auch der Altar und das Portatile des Altares. Leider fehlt es noch ganz an Denkmälerstatistiken in Italien, in Belgien und Holland, in Spanien und England, in Dänemark und in den skandinavischen Reichen, wenn auch für Italien die Bändchen der zu Bergamo erscheinenden Italia artistica einen schwachen Ersatz bieten. In Österreich ist man schon erheblich, in der Schweiz nur erst wenig über den Anfang der Denkmäleraufnahme gekommen, in Deutschland ist diese dagegen schon ihrem Abschluß nicht mehr allzufern, doch dürften die Folgen des Krieges ihre Weiterführung dort bedauerlicherweise auf längere Zeit unterbrechen, wenn nicht ganz unmöglich machen. Ein Mangel, der mehr oder weniger fast allen Denkmälerstatistiken gemeinsam ist, besteht darin, daß sie gewöhnlich nur die Altäre erwähnen und beschreiben, die sich durch irgendwelche künstlerische Besonderheiten auszeichnen, obschon selbst völlig schlichte Altäre durch das Altarsepulcrum, die Weihekreuzchen, Kammern im Innern, Nischen u. a. für die Geschichte des Altares von großer Bedeutung sein können und oft in der Tat sind[1].

Selbständig für sich veröffentlichte Arbeiten über die Geschichte des Altares und seiner Ausstattung entstanden im 19. Jahrhundert nur in geringer Zahl. In Deutschland erschien 1838 zu Nürnberg Karl Heideloffs und Georg Neumanns, Predigers an der Heiligkreuzkirche, wohlgemeinte, aber nach Text und Tafeln recht mangelhafte Schrift „Der christliche Altar, archäologisch und artistisch dargestellt". Sie war bestimmt „für Geistliche aller Konfessionen, Kirchenverwaltungen und Architekten" als „Beitrag zur Geschichte des Altares und zur Erhaltung älterer Kirchendenkmale und deren Wiederherstellung". Ungleich wertvoller sind die „Studien über die Geschichte des christ-

[1] Über die deutschen Denkmälerstatistiken vgl. J. Braun, Die Inventarisierung der Denkmäler im Deutschen Reiche in „Stimmen der Zeit" XCII (1917), 680 f.

chen Altares" von Fr. Laib und Fr. Joseph Schwarz, die 1857 zu uttgart erschienen. Die „Studien" unterscheiden drei Perioden in der Entwicklung es Altares, von denen die erste bis in das 9. Jahrhundert reicht, die zweite, die durch en Reliquienaltar charakterisiert wird, von da bis in das 13. Jahrhundert, die itte, in der der Altar die Form des Retabelaltares zeigt, das spätere Mittelalter und ie nachmittelalterliche Zeit umfaßt. Behandelt werden in ihnen das altare fixum, ein Material, seine Form und seine Einrichtung (Confessio, Sepulcrum), das Portile, die Ausstattungsstücke des Altares, Ciborium, Altarvelen, Altarbekleidung, ltartücher, Leuchter und Lampen, Altarkreuz, Altarschranken und Retabel, sowie ie Aufbewahrung des Allerheiligsten und der Reliquienschreine auf dem Altar. n der Verwertung der schriftlichen Quellen zeigen die Studien noch keinen erhebildwerke mit Wiedergabe von Altären, wie die Altäre und Altarausstattungsstücke, chen Fortschritt, wohl aber in der Ausnutzung der monumentalen. Sowohl die alten elche die Vergangenheit als Erbe hinterließ, werden in einem bis dahin ungewöhnchen Maße von ihnen berücksichtigt.

Einen noch größeren Fortschritt bedeutet die Schrift Andreas Schmids, er christliche Altar und sein Schmuck, archäologisch und iturgisch dargestellt (Regensburg, 1871). Sie baut sich zwar ersichtlich uf Laibs und Schwarz' „Studien" auf, ist aber weit eingehender als diese und bertrifft sie nicht bloß durch Verwendung eines reichhaltigeren schriftlichen und nonumentalen Quellenmaterials, sondern auch durch kritischere Sichtung desselben. chmid scheidet die Geschichte des Altares in sechs Perioden, in die vorkonstaninische Zeit, in die Zeit von 330—1000, die er als die Zeit der Ciboriumsaltäre ezeichnet, in die Zeit von 1000—1300, nach Schmid die Periode des Retabelaltares, n die Zeit von 1300—1550, die Periode der Bilderaltäre (Altäre mit Hochbau ohne abernakel), in die Zeit von 1550—1825, die Periode der Tabernakelaltäre (Altäre mit Hochbau und Tabernakel in unorganischer Verbindung) und in die Zeit des 19. Jahrunderts, die er als die Periode mit Aufsatz und Tabernakel in organischer Verbindung bestimmt. Auch er bespricht außer dem Altar als solchen und dem Tragltar das Zubehör des Altares, faßt dasselbe aber noch weiter als die „Studien", da er u ihm selbst die Kanontafeln, das Meßpult, das Meßglöckchen, die Altarschranken, as Korporale, das Chrismale, ja den Kredenztisch und die Piscina rechnet. chmids „Christlicher Altar" ist das Ausführlichste, Gründlichste, Solideste, was bis zu einem Erscheinen über die Geschichte des Altares geschrieben wurde. An Illustrationen ist die Schrift ärmer als die „Studien". Allein auch so ist Schmids „Christicher Altar" das Beste von allem, was bis zu seinem Erscheinen über diesen Gegenstand veröffentlicht wurde.

Die Frucht eines außerordentlichen Fleißes und durch das reiche Material, was sie bieten, von hervorragender Wichtigkeit sind die Abhandlungen über den Altar (Bd. I), das Altargrab (Bd. II) und das Portatile (Bd. V), welche G. Rohaults de Fleury großartig angelegtes Werk La messe (Paris 1883 f.) enthält, doch gehen dieselben nur bis etwa zum 14. Jahrhundert, während die Entwicklung, welche der Altar und das Portatile im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit erfuhr, unberücksichtigt bleibt. Über die Altarweihe und die Geschichte ihres Ritus, die Altartitel, die Geschichte der Zahl der Altäre u. a. erfahren wir bei Rohault de Fleury entweder nichts oder doch kaum etwas von Belang. Auch sind die Abhandlungen im Grunde genommen nicht sowohl eine durchgearbeitete Geschichte des Altares, des Altargrabes und des Portatiles, als vielmehr nur eine nach Jahrhunderten geordnete Sammlung von Materialien zur Entwicklungsgeschichte derselben. In ungewöhnlich ausgiebiger Weise ist in ihnen das monumentale Quellenmaterial verwertet, doch sind die von Rohault de Fleury gegebenen Datierungen der Monumente, weil keineswegs immer zuverlässig, mit Vorsicht hinzunehmen. Noch weniger Vertrauen verdienen seine Rekonstruktionen, so geistvoll sie auch sein mögen. Die Verwendung der schriftlichen Quellen, die nicht in dem

gleichen Ausmaß wie die monumentalen ausgenützt sind, läßt oft die nötige Kriti vermissen, was um so bedauerlicher ist, als die Verweise nur zu häufig unvollständi oder gar ungenau sind und eine Nachprüfung derselben infolgedessen schwieri bisweilen geradezu unmöglich ist. Hervorragend und von größtem Wert sind di zahlreichen Tafeln, welche die Abhandlungen begleiten, den Verfasser als vorzüg lichen Zeichner erweisen und eine Fülle meist sehr guter, vielfach hier zum erste mal veröffentlichter Abbildungen enthalten. Alles in allem bieten die Abhandlunge trotz ihrer Mängel, infolge des reichen schriftlichen und monumentalen Quelle materials, das in ihnen niedergelegt, sowie durch die Anregung und die Fingerzeig die sie geben, eine überaus dankens- und schätzenswerte Beihilfe zum Studiu der Geschichte des Altares[2].

Die kleine Schrift Edmund Bischops On the history of the christian alta (Downside 1906), die zuerst in der Downside Review erschien, gibt nur ein Übersicht über die Entwicklung des Altares, und zwar im Anschluß an die „Studien von Laib und Schwarz, auffallend genug, da doch inzwischen bereits sowoh Schmids „Christlicher Altar", als auch Rohault de Fleurys großes Werk La mess erschienen.

Den Altar in der vorkonstantischen Zeit behandelt Fr. Wieland in de Schrift Mensa und Confessio (München 1906), die wegen des ihr zugrund gelegten Opferbegriffes Anlaß zu einer in der Form unerquicklichen Kontrovers wurde und wohl auch aus demselben Grunde 1911 auf den Index kam. Als ihr Fortsetzung erschien aus der Feder desselben Verfassers (Leipzig 1912) die weiter Studie: Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahr hundert, die sich mit der Gestalt und Beschaffenheit des Altares in jenem Jahr hundert, mit der Entstehung des Altargrabes und seines Verhältnisses zum Alta sowie in einem Anhang mit dem Ursprung des Altarciboriums beschäftigt.

Mit dem Portatile befaßt sich A. Schaepkens in Autels portatif (Bruxelles 1849). Drei elsässische Tragaltare des ausgehenden Mittelalters besprich A. Straub in Autels portatifs en Alsace (Straßburg 1874). Die zahlreichen zum Teil äußerst kostbaren Portatilien des sog. Welfenschatzes in Wien, die für di Geschichte des Tragaltares von so hervorragender Bedeutung sind, werden unte Beifügung vortrefflicher Abbildungen von W. A. Neumann in: Der Reliquien schatz des Hauses Braunschweig-Lüneburg (Wien 1891), die nicht min derwichtigen, von deutschen Künstlern des 10.—13. Jahrhunderts geschaffenen Email und Nielloportatilien, die sich bis heute erhalten haben, unter Begleitung vorzügliche Tafeln von O. von Falke und G. Frauberger in Deutsche Schmelz arbeiten des Mittelalters (Frankfurt 1904) eingehendst behandelt. Von de Altartafeln in den Riten des Ostens handelt A. Rücker in: Über Altartafeln in koptischen und den übrigen Riten des Ostens (Freiburg 1920).

Die Altarweihe in der altchristlichen Zeit und den damaligen Ritus derselbe untersucht Dionys Stiefenhofer in der Schrift: Die Geschichte de Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert (München 1909), den gallikanische und römischen Altarweiheritus der Karolingerzeit L. Duchesne in Origine du culte chrétien (Paris 1908). Über die weitere Entwicklung des Ritus liege keine Arbeiten vor.

Doch damit sei die Übersicht über die Bearbeitungen geschlossen. Der Raun gestattete nur, auf die für die Geschichte des Altares bemerkenswertesten Ver öffentlichungen hinzuweisen. Andere anzuführen, wird im Werke selbst sich Ge legenheit bieten.

---

[2] Rohault de Fleury behandelt außerdem in seinem Werke das Altarciborium, das Retabel und das Tabernakel (Bd. III), die Altarschranken und die Piscina (Bd. IV), Kelch, Patene und Meßkännchen (Bd. IV), das Kreuz un die Aufbewahrung des Allerheiligsten (Bd. V die Leuchter, die liturgischen Bücher, die Al tarbekleidung und das Korporale (Bd. VI).

ERSTER ABSCHNITT

ALLGEMEINES

ERSTES KAPITEL

NAMEN DES ALTARES

I. DIE NAMEN DES ALTARES IN DER HL. SCHRIFT

Die Namen, mit denen in der Hl. Schrift der Altar bezeichnet zu werden pflegt, sind in der Vulgata altare, ara und mensa, *θυσιαστήριον*, *βωμός* und *τράπεζα* im griechischen Text.

Mit altare wird fast ausnahmslos nur der dem wahren Gotte geweihte Altar bezeichnet, mit ara umgekehrt fast ebenso ausschließlich der heidnische. So im Alten und so auch im Neuen Testament.

Ein gutes Beispiel für den gleichzeitigen Gebrauch von altare als Bezeichnung des Altares des wahren Gottes und ara als Name der Götzenaltäre bietet I Mach. 1, 57. Altare heißt hier der Altar Jahves im Tempel zu Jerusalem, arae werden die Altäre genannt, welche Antiochus den Göttern zu Ehren in allen Städten Judas errichten ließ. Als Benennung götzendienerischer Altäre begegnet uns altare III Reg. 12, 32 33 und IV Reg. 23, 15 16, wo die Altäre, welche Jeroboam zu Bethel und Dan errichtete, altaria genannt werden. Auch der Altar, den Achaz zu Damascus sah und durch den Priester Urias zu Jerusalem im Tempel nachbilden ließ, führt den Namen altare (IV Reg. 16, 10 11 12); IV Reg. 23, 12 werden die Altäre, welche die Könige Judas über dem Cönaculum des Achaz erbauten, als altaria bezeichnet, II Paral. 14, 2 die Altäre fremder Kulte, welche Asa zerstörte, II Paral. 33, 15 die Altäre Baals, die vom Volk zerbrochen wurden. Beide Namen treffen wir zur Benennung götzendienerischer Altäre nebeneinander IV Reg. 21, 4 5, wo die Altäre, die Manasses in den beiden Atrien des Tempels zu Ehren der Sterne erbaute, altaria und arae heißen. Ara kommt, für den Altar Jahves gebraucht, sehr selten vor. So heißen Ara die sieben Altäre, welche Balaam dem Herrn aufführte (Num. 23, 1 2 4 29 30), zweimal der Altar im Tempel (Eccli. 50, 13 15 und Baruch 1, 10). Offerte, lesen wir z. B. bei Baruch, pro peccato ad aram Domini Dei nostri.

Ara kommt im Neuen Testament nur einmal vor, und zwar als Name eines heidnischen Altares, des Altares des unbekannten Gottes, den Paulus zu Athen antraf. (Act. 17, 23.) Altare erscheint als Bezeichnung des christlichen Altares im Neuen Testament bloß in der bekannten Stelle des Hebräerbriefes (13, 10), vorausgesetzt, daß hier Altar das so genannte liturgische Gerät und nicht metaphorisch Christus den Gekreuzigten bedeutet. Verneint wird die Deutung des Wortes auf den liturgischen Altar von den protestantischen Theologen in logischer Folgerichtigkeit ihrer Leugnung des Opfercharakters der Eucharistie. Die katholischen Theologen sind in der Auslegung der Worte des Apostels nicht einig. Der Mehrzahl nach nehmen sie in Berücksichtigung des Zusammenhanges altare als Altar, immerhin fehlt es nicht an solchen, welche mit dem hl. Thomas im Kommentar zum Hebräerbrief die Stelle statt auf die Eucharistie und das eucharistische Opfer auf

Christus erklären und unter *θυσιαστήριον* das Kreuz Christi bzw. diesen selbst ver stehen[1].

Mit dem Worte mensa im Sinne eines liturgischen Gerätes wird in den alt testamentlichen Schriften der Schaubrottisch benannt. Zur Bezeichnung de Altares ist es gebraucht Ez. 41, 22 und 44, 16 sowie Mal. 1, 7, 12.

Bei Ez. 41, 22 wird zunächst der Altar beschrieben und dann angefügt: Et locu tus est ad me (sc. Dominus): Haec est mensa Domini. Bei Ez. 44, 16 spricht de Herr zum Propheten: „Die Priester werden eintreten in mein Heiligtum und si werden sich meinem Tische nahen, um mir zu dienen und meine Zeremonien z beobachten." Tisch des Herrn wird der Altar genannt, weil die Opfernden von de Opferspeise genossen und Gott ihnen so gleichsam seinen Tisch bereitete. Videt Israel secundum carnem, nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris, fragt de Apostel (I Cor. 10. 18). Vom heidnischen Opferaltar ist in gleichem Sinne mens gebraucht Is. 35, 11, wo der Altar der Fortuna mensa heißt, desgleichen I Cor. 1 21, wo die Altäre der Dämonen als mensae daemoniorum bezeichnet werden.

Der eucharistische Tisch führt den Namen mensa, I Cor. 10, 21, un zwar metaphorisch für das auf ihn niedergelegte eucharistische Brot, de Leib des Herrn (v. 16). Daß dieser eucharistische Tisch auch den Charakte eines Opfertisches habe, d. i. Altar sei, wird vom Apostel nicht formell ausge sprochen, doch, wie das Tridentinum (S. XXII c. 1) mit Recht sagt, durch de Kontext angedeutet, non obscure innuitur.

In der Septuaginta und dem griechischen Text des Neuen Testamente wird zwischen *θυσιαστήριον* und *βωμός* im Gebrauch nicht so stren geschieden, wie es in der Vulgata zwischen altare und ara zu geschehen pfleg Übrigens findet sich *βωμός* verhältnismäßig nur selten angewendet; die g wöhnliche griechische Bezeichnung ist *θυσιαστήριον*.

Dem Worte altare im Hebräerbriefe entspricht im griechischen Tex *θυσιαστήριον*; der Altar des unbekannten Gottes, den Paulus zu Athen sah, ist in ih *βωμός* genannt. Das lateinische mensa der Vulgata ist im Griechischen durc *τράπεζα* wiedergegeben. Altare, ara, mensa, sind dem klassischen Latein, *βωμός* u *τράπεζα* dem klassischen Griechischen entnommen, während *θυσιαστήριον* alle Anschein nach zuerst in der Septuaginta auftritt, deren Schöpfung auch das Wo sein mag.

II. DIE NAMEN DES ALTARES BEI DEN RÖMERN UND GRIECHEN

Die gewöhnliche Bezeichnung für den Altar war bei den Römern a r a a l t a r e wurde, wie es scheint, weit seltener gebraucht[1].

Römische Scholiasten und Grammatiker haben einen Unterschied zwisch altare und ara aufzustellen versucht. So sagt Festus in De verborum significatio unter altaria: Altaria ab altitudine dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedifici a terra exaltatis sacra faciebant, diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effos terra, Servius aber bemerkt in seinen Scholien zur Aeneis 2, 515: Superorum ar sunt et altaria, inferorum tantum arae, und zu einer andern Stelle des Dichters 305): Mortuorum arae, deorum altaria dicuntur. Durchgeht man indessen die zah reichen Texte bei den lateinischen Schriftstellern, in denen von arae und v

[1] G. Estii, In omnes d. Pauli epist. commentarii zu Hebr. 13, 10; III. (Moguntiae 1859) 368 f.; ferner G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament (Freiburg 1908) 58.

[1] Man vergleiche nur die im Thesaur linguae latinae I (Lipsiae 1900) 1725 f.; II (19 382 f. unter „altare" und „ara" zusamme gestellten Texte.

altaria die Rede ist, so sieht man alsbald, daß der Unterschied, wie ihn Festus und Servius machen, im Sprachgebrauch sich keineswegs als begründet erweist, und daß man ohne Rücksicht auf den Charakter des betreffenden Gottes beide Namen als Synonyma verwendete. Übrigens sagt auch Servius selbst von Vergil, daß er oft ara und altare verwechsle. In einigen wenigen Fällen bedeutet altare anscheinend den oberen Teil des ara genannten ganzen Altares, den Teil, auf dem unmittelbar die Opfer dargebracht wurden, also etwa die Altarplatte, wie wir sagen würden. So z. B. bei Lucanus[2]: Structae divis altaris arae, und bei Ps.-Quintilian[3]: Quod aris altaria non imposuimus[4].

Seiner Form nach erscheint altare bei den Schriftstellern der klassischen Zeit nur als Plurale, als Singulare ist es erst bei Petronius nachweisbar, bleibt aber auch dann weiterhin bei heidnischen Auctoren als solches das seltenere. Häufiger begegnet uns der Singular bei den christlichen Schriftstellern, bei denen er allmählich den Gebrauch der Pluralform ganz verdrängt. Nebenformen wie altaris, altarium und das poetische altar kommen bei den römischen Profanschriftstellern nicht oder kaum vor.

M e n s a e wurden in den Tempeln verwendet entweder zur Aufstellung der Opfergeräte, oder sie dienten zur Aufnahme jener Opfergaben, welche nicht verbrannt, sondern bloß dem Gotte geweiht wurden.

Dergleichen Opferspenden waren z. B. Wein, Speisen, Früchte, Blumen u. ä. Natürlich hatten lediglich die mensae der zweiten Art den Charakter eines Altares, die der ersten waren nichts als gewöhnliche Tische. Von den mensae der zweiten Klasse sagt Festus ausdrücklich: Mensae in aedibus sacris ararum vicem obtinebant[5]. Macrobius aber schreibt: In Papiriano jure evidenter relatum est, arae vicem praestare posse mensam dicatam: ut in templo, inquit, Iunonis Populoniae augusta mensa est[6]. Mensae, auf denen der Juno quae Curis est, d. i. der lanzentragenden Juno geopfert wurde, hießen, wie uns Festus erzählt, mensae curiales[7].

Bei den griechischen Profanschriftstellern führt der Altar in der Regel den Namen *βωμός*, der sonach die Hauptbezeichnung für ihn war. *Ἐσχάρα* Opferherd, kommt als Benennung des Altares bei ihnen seltener vor. Auch das dem lateinischen mensa entsprechende griechische *τράπεζα* dürfte zur Bezeichnung des heidnischen Altares nur wenig gebräuchlich gewesen sein, da es sich in diesem Sinne bloß ganz vereinzelt bei den heidnischen Auctoren findet. *Θυσιαστήριον* ist bei diesen mit Sicherheit nirgends nachzuweisen. Von sonstigen n i c h t c h r i s t l i c h e n Schriftstellern kennt das Wort nur Philo[8], der es wohl der Septuaginta entlieh.

Die E t y m o l o g i e von mensa, *θυσιαστήριον*, *βωμός* und *τράπεζα* macht keine Schwierigkeiten. Mensa wird mit metior in Verbindung gebracht, *θυσιαστήριον* ist von *θυσιάζειν* (von *θυσία*, Opfer) abzuleiten, *βωμός* das in seiner allgemeineren Bedeutung „Erhöhung, Untersatz, Gestell, Sockel" besagt und erst in seiner sekundären und besonderen „Altar", hängt zusammen mit *βῆμα*, basis, und stammt wie diese von der Wurzel *βα*, die auch in *βαίνω*, gehen, fortlebt. *Τράπεζα* ist gebildet aus *τετρα-πεζα* und bedeutet hiernach zunächst Vierfuß. Den Sondersinn

[2] De bello civ. 3, 404.

[3] Decl. 12, 26.

[4] Vgl. auch Solin. Collect. 8, 6: Ara est in cacumine Jovi dedicata, cuius altaribus, si qua de extis inferuntur, nec diffiantur — nec diluuntur, sowie Tacit. Ann. 16, 31: Post altaria et aram complexa.

[5] De verb. signif. unter mensa (ed. Lips. 1913 n. 152).

[6] Saturn 3, 11, 5.

[7] L. c. 1 unter curiales mensae.

[8] De vita Moysis l. 3 bei Stephan Thes. ling. graec. IV (Paris 1841) 466.

Altar erhielt es wie mensa von den Opferspenden, welche auf ihm niedergelegt wurden.

Mannigfache Erklärung haben altare und ara gefunden. Für altare hat Festus[9] nicht weniger denn drei Abteilungen. Einmal führt er das Wort nämlich auf adolescere (aufwachsen) zurück, weil auf dem Altar das Feuer gleichsam aufwachse; dann auf adolere (verbrennen), da auf ihm die Opfergabe mit Feuer verbrannt werde; drittens endlich auf altus, altitudo, weil die altaria genannten Altäre, als den oberen Göttern geweiht, einen von der Erde aufsteigenden, erhöhten Aufbau darstellten: altaria ab altitudine dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant, diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effossa terra. Bei den übrigen alten Grammatikern und Scholiasten begegnet uns nur die letzte Etymologie, so bei Servius[10], und dem Scholiasten zu des Statius Thebais (4, 459). Doch sagt eine Scholie zu Servius[11], daß man altaria auch wohl als die „eminentia ararum", als den emporragenden, also als den obersten und höchsten Teil der arae deute. Ein altes lateinisches Glossar erklärt den Namen altare als gebildet durch die beiden Worte alta und res, da ja auf den Altären eine „alta res, id est divina", vollzogen werde; es kennt indessen auch die andere Ableitung, nach der der Altar seinen Namen von seiner Höhe erhalten haben soll: Altaria arae dictae ab altitudine[12]. Isidor von Sevilla gibt in seinen Etymologien bloß diese letztere Herleitung[13], dagegen haben Honorius[14] und Sicardus von Cremona[15] beide aus dem Glossar übernommen. Haec autem differentia est inter altare et aram, quod altare quasi alta res vel alta ara dicitur, in quo sacerdotes incensum adolebant, sagt z. B. Honorius.

Die neueren Philologen sind über die Etymologie von altare nicht einig. Pott[16] faßt altare als alta ara = Hochsitz. Andere leiten es von altus ab, etwa wie sacrarium gebildet wurde aus sacer. Was für eine solche Etymologie besonders sprechen dürfte, ist der Umstand, daß das Wort ursprünglich nur als Plurale gebraucht wurde und erst später Singularform erhielt. Die erste Bedeutung von altaria wäre hiernach: „Was zum Hohen gehört", das „Hohe" verstanden entweder als den Altaraufbau oder als dessen oberen Teil oder endlich als die auf den Altar gelegte Opfergabe. A. Walde[17] nennt die Herleitung von altus farblos und zieht die von adoleo (verbrennen) vor. Altare würde ihm zufolge den Aufsatz auf dem Opfertisch, auf dem das Opfer verbrannt wurde, also den Opferherd, Brandaltar bezeichnen. Wie man sieht, ist die Etymologie von altare noch keineswegs klargestellt.

Auch die Ableitung von ara ist noch unsicher. Varro bietet eine doppelte[18]. Ara kommt nach ihm entweder von area, Platz, Fläche, oder, wie er meint, eher von ardor her, da man ja die ara mache, um auf ihr Feuer zu bereiten, nämlich zum Zweck der Verbrennung der Opfer. Anderswo[19] führt er ara auf ansa, Handgriff, Henkel, zurück. Ara habe vordem asa geheißen, asa aber sei von ansa herzuleiten, weil die Opfernden während des Opfers den Altar halten mußten, Gefäße aber mittels Handgriffen gehalten würden. Nach Servius ist ara vom griechischen ἀρά, jon. ἀρή (precatio) herzuleiten, und zwar wegen der Gebete, ἀραί, welche bei den Opfern gesprochen wurden[20]. Isidor[21] belehrt uns: Aram quidam vocatam dixerunt, quod ibi incensae victimae ardebant, alii aras dicunt a precationibus, i. e. quas Graeci ἀρὰς vocant. . . . alii volunt ab altitudine sed male. Wie man sieht, nichts anderes als die bereits von Varro und Servius ausgesprochenen Gedanken.

---

[9] De verborum significatione unter adolescit und altaria.
[10] Aen. 2, 515; 3, 305.
[11] Auct. ad ecl. 5, 66.
[12] Thes. I, 1725.
[13] L. 15, c. 4, n. 14 (M. 82, 545).
[14] Gemma animae l. 1, c. 122 (M. 172, 548).
[15] Mitr. l. 1, c. 3 (M. 213, 18).
[16] Etymol. Forschungen II 2, 299.
[17] Lat. etym. Wörterb. (Heidelberg 1910) 28.
[18] De ling. lat. 5, 38.
[19] Bei Macrobii Saturn. 3, 2, 8.
[20] Aen. 3, 305.
[21] Etymol. l. 15, c. 4, n. 13 (M. 82, 545)

Honorius hat Varro ausgeschrieben, wenn er[22] bezüglich der Ableitung von ara notiert: Ara quasi area i. e. plana vel ab ardore dicitur, eo quod in ea sacrificia ardebant. Was Sicardus[23] uns von der Etymologie des Wortes sagt, ist lediglich eine wörtliche Wiederholung der Ausführungen des Honorius. Die heutigen Etymologen bringen ara mit areo, dürr sein, bzw. mit der Wurzel as (= brennen, glühen) in Verbindung[24].

III. DIE NAMEN DES ALTARES BEI DEN VÄTERN UND VORKAROLINGISCHEN KIRCHLICHEN SCHRIFTSTELLERN

Was die Benennungen des Altares bei den Vätern und den übrigen kirchlichen Schriftstellern bis etwa zur karolingischen Zeit anlangt, so kommen als solche bei den griechischen, um mit diesen zu beginnen, sowohl *βωμός* wie *θυσιαστήριον* und *τράπεζα* vor, jedoch erscheinen nicht alle drei als gleich gebräuchlich.

Βωμός begegnet uns als Name des christlichen Altares nur sehr selten, so beispielsweise bei Synesius, bei dem das freilich angesichts seiner noch nicht genügend geklärten und noch stark von heidnischen Ideen durchtränkten Anschauungen nichts Auffallendes hat[1]. Aber selbst er hält es für gut, das Wort mit einem Zusatz zu versehen, durch den der Gedanke an einen heidnischen Altar ausgeschlossen wird, indem er den christlichen Altar nennt *τὸν βωμὸν τὸν ἀναίμακτον*.

Bei Origenes ist *βωμός* bloß im bildlichen Sinne verwendet, wenn derselbe die Seele des Gerechten als Altar (*βωμός*) bezeichnet, von dem der Rauch heiligen Duftes geistigerweise zu Gott emporsteige[2]. Veranlaßt wurde Origenes zum Gebrauch des Wortes durch den Vorwurf des Celsus, es hätten die Christen keine Altäre (*βωμοί*), und so griff er lediglich das Wort auf, was Celsus ihm gegenüber gebraucht hatte.

Es bestand, zumal in der älteren Zeit, eine Abneigung, sich des Wortes als Namens des christlichen Altares zu bedienen, da es als vornehmste Gesamtbezeichnung des heidnischen Altares einen zu heidnischen Beigeschmack hatte. Man hielt es nicht für passend, dem Altare des christlichen Kultus die gleiche Bezeichnung zu geben wie den von ihm so wesentlich verschiedenen Götzenaltären, die den Christen der höchste Greuel waren.

Θυσιαστήριον und *τράπεζα* gebrauchte man, je nachdem man mehr den Opfer- oder den Mahlcharakter der Eucharistie zum Ausdruck bringen wollte. Immer ist *βωμός* angewandt, wenn die Väter von heidnischen Altären sprechen. „Wenn du nach Blut verlangst, so röte nicht, spricht er (Christus), den Götzenaltar (*τὸ τῶν εἰδώλων βωμόν*) mit dem Blut der unvernünftigen Tiere, sondern mache rot meinen Altar (*θυσιαστήριον*) mit meinem Blute," sagt der hl. Johannes Chrysostomus[3], indem er durch Gegenüberstellung von *βωμός* und *θυσιαστήριον* gleich schön wie tiefsinnig den Unterschied zum Ausdruck bringt, den man zwischen den beiden Worten im christlichen Sprachgebrauch zu machen pflegte. In der Schrift Contra Judaeos et Gentiles[4] schildert der Heilige den Sieg des Christentums, und auch hier findet sich ein treffendes Beispiel für die Bedeutung, die man mit den beiden Benennungen zu verbinden pflegte. Der Erdkreis ist binnen kurzer Zeit mit Kirchen angefüllt worden, die Tempel, die *βωμοί*, die Götzenbilder wurden zerstört und überall *θυσιαστήρια* errichtet, in den Ländern der Römer, Perser, Mauren, Szythen, Inder, ja selbst in solchen außerhalb unseres Erdkreises; denn es haben auch die britischen

[22] Gemma l. 1, c. 122 (M. 172, 584).
[23] Mitralis l. 1, c. 3 (M. 213, 18).
[24] Thes. II, 328 und A. Walde l. c. 54.
[1] Catast. in fine (Mg. 66, 1573).
[2] Contr. Cels. l. 8, c. 17 (Mg. 11, 1540).
[3] In Ep. I ad Cor. 10, 13; hom. 24, n. 1 (Mg. 61, 200).
[4] N. 12 (Mg. 48, 830).

Inseln des Wortes Macht erfahren, sie, die außerhalb dieses Meeres im Ozean liegen, und auch dort sind Kirchen und *θυσιαστήρια* erbaut worden. Zahlreiche Belege für den Gebrauch von *βωμός* im Sinn von Götzenaltar liefern die Schriften des hl. Gregorius von Nazianz. Der heidnische Altar heißt bei ihm stets *βωμός*, dagegen der christliche immer *θυσιαστήριον*. Bezeichnend ist namentlich eine Stelle in seiner zweiten Rede gegen Julian[5]. Ob Gott ihnen in ihrer Not helfen wolle, stehe bei ihm. Aber wenn er das einmal tue und sie aus allen Bedrängnissen errettet werde, dann würden die Verfolger nicht mehr die von dem reinsten und unblutigen Opfer (*θυσία*) benannten *θυσιαστήρια* mit schändlichem Blute besudeln, noch den heiligen Orten durch Aufstellung gottloser *βωμοί* Schimpf und Schmach antun. Auch das Martyrium s. Theodoti (4. Jahrh.) bietet ein lehrreiches Beispiel: „Es erging die Verordnung," so heißt es darin[6], „alle Kirchen mit ihren Altären (*σὺν τοῖς θυσιαστηρίοις*) bis zum Boden niederzureißen, die Priester aber zu den Götzenaltären (*τοῖς βωμοῖς*) zu schleppen und zum Opfern zu zwingen." *Θυσιαστήριον* dürfte kaum jemals bei den älteren christlichen griechischen Schriftstellern als Name des heidnischen Altares vorkommen.

Τράπεζα pflegt, falls das Wort den eucharistischen Tisch bezeichnet, stets mit einem das zum Ausdruck bringenden Zusatz versehen zu sein, es sei denn, daß seine Bedeutung als die eines von dem profanen Tisch verschiedenen liturgischen Gerätes schon aus dem Zusammenhang zur Genüge hervorgeht. In diesem Falle konnte eine nähere Charakterisierung durch ein entsprechendes Adjektiv oder einen Genitiv natürlich fehlen.

Sehr gewöhnlich, ja bei seiner steten Wiederkehr fast förmlicher Terminus ist *τράπεζα ἱερά*, heiliger Tisch. Der hl. Chrysostomus, bei dem *τράπεζα* häufig ist, gebraucht, wo immer er das Wort nicht im emphatischen Sinne verwendet oder dessen Bedeutung als Altar sich nicht aus seinen übrigen Ausführungen erklärt, mit besonderer Vorliebe die nähere Bestimmung *ἱερά*. Aber auch bei den anderen Vätern ist die Verbindung *τράπεζα ἱερά* sehr beliebt. *Τράπεζα κυρίου*[7] weist darauf hin, daß der Herr selbst auf dem Altare den Gläubigen ein Mahl bereitet, und daß er sich selbst ihnen auf ihm zur Speise gibt und dürfte sich an den gleichen Ausdruck im ersten Korintherbriefe anlehnen. Sonstige Zusätze zu *τράπεζα* sind bei den griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern *ἄσυλος*, unverletzlicher Tisch[8], *ἁγία*, heiliger Tisch[9], *μυστική*, geheimnisvoller Tisch[10], *μυστικὴ καὶ θεία* geheimnisvoller und göttlicher Tisch[11], *τιμία*, ehrwürdiger Tisch[12], *μυστικὴ καὶ νοητή* mystischer und geistiger Tisch[13], *φρικτή, φρικοδεστάτη, φοβερός*, schrecklicher Tisch[14], *θεία καὶ ἱερὰ καὶ λειτουργικός*, göttlicher, heiliger, liturgischer Tisch[15].

Daß *θυσιαστήριον* und *τράπεζα* sachlich nichts Verschiedenes bedeuten, sondern nur verschiedene Namen eines und desselben Gegenstandes sind, geben uns die Väter bisweilen ausdrücklich zu verstehen.

„Solange der Altar", sagt der hl. Gregorius von Nyssa, „noch nicht geheiligt und in Gebrauch genommen wurde, ist er gewöhnlicher Stein, dann aber ein heiliger Tisch (*τράπεζα ἱερά*), ein unbefleckter Altar (*θυσιαστήριον ἄχραντον*)[16]. Fast noch bestimmter drückt sich Pseudo-Athanasius aus, wenn er in seiner Schrift gegen

[5] Gregor. Naz. Orat. V, n. 29 (Mg. 35, 702).
[6] C. 1, n. 4 (AA. SS. 18. Mai; IV, 151).
[7] Orig. adv. Celsum. l. 8, n. 24 (Mg. 11, 1553).
[8] Synesii Catast. in f. (Mg. 66, 1573).
[9] Gregor. Nyss. In diem lumin. (Mg. 46, 581).
[10] Gregor. Naz. Carm. l. 2, sect. 1, n. 11, v. 1884 (Mg. 37, 1161); Chrysost. De poenit. hom. 9 (Mg. 49, 345).
[11] S. Hippolyti Fragm. in prov. (Mg. 10, 628).
[12] Evagrii Hist. eccl. l. 6, c. 21 (Mg. 86, 2876).
[13] Cyrill. Hier. Catech. cat. 22, n. 8 (Mg. 33, 1101).
[14] Chrysost. De poenit. hom. 6, n. 5 (Mg. 49, 322); in Matth. hom. 82, n. 1 (Mg. 58, 738).
[15] Basil. Sel. De vita S. Theclae l. 1 in fin. (Mg. 85, 560).
[16] In diem lum. (Mg. 46, 581).

Arius sagt, es habe der Herr nach seinem Leiden die Apostel zu den Heiden, die Gott nicht kännten, gesandt, nachdem er diesen einen Tisch vorgesetzt habe, das ist den heiligen Altar, und auf ihm das himmlische und unverwesliche Brot[17].

Der Unterschied, den die *Ἱστορία ἐκκλησιαστική* zwischen *θυσιαστήριον* und *τράπεζα* macht, ist nur scheinbar. Sie behandelt allerdings beide getrennt, ja sie schiebt zwischen sie eine Erörterung über das Altarciborium ein; sieht man indessen etwas genauer zu, so gewahrt man alsbald, daß sie mit den zwei Namen doch bloß einen Gegenstand bezeichnet, freilich unter verschiedenen Gesichtspunkten. *Τράπεζα* nennt sie das Gerät, weil auf ihm Christus, das wahre Himmelsbrot, liege, der den Gläubigen sein Fleisch und Blut zur Speise des ewigen Lebens gibt; *θυσιαστήριον*, weil es die Stätte darstelle, auf der in Erinnerung an das Kreuzesopfer Christi das unblutige Opfer des Neuen Bundes sich vollzieht. Daß die Schrift gleich nach *τράπεζα* vom Ciborium handelt, hat wohl seinen Grund darin, daß sie den Altar als *τράπεζα* auch gedeutet hat auf Christi Grab, dieses aber dachte man sich, wie zahlreiche Bildwerke bekunden, als unter einem Kuppelbau geborgen[18].

Die lateinischen Kirchenschriftsteller bedienen sich zur Bezeichnung des Altares vorherrschend eben des Wortes, welches im klassischen Latein das minder gebräuchliche war, des Wortes altare. So verhält es sich nicht bloß bei den Vätern der früheren Jahrhunderte, sondern auch in der Folgezeit, als das Wort ara nach Aufhören der heidnischen Opfer alles Anstößige und Mißverständliche verloren hatte. Beispiele für den Gebrauch von altare anzuführen, ist nicht vonnöten, da der Name uns in den Monumenten der kirchlichen Literatur auf Schritt und Tritt begegnet. Die Bezeichnung ara pflegten namentlich die älteren lateinischen Schriftsteller zu vermeiden, und zwar aus dem gleichen Grunde, aus dem die griechischen das Wort *βωμός* zu gebrauchen unterließen, wenngleich mit weniger Ängstlichkeit als diese.

Stets wählten sie die Benennung ara für den heidnischen Altar, wenn sie ihn in Gegensatz brachten zum Altare des christlichen Kultus. Delubra et aras non habemus, sagt Minucius Felix im Octavius[19], commutantur in ecclesias delubra, in altaria vertuntur arae, pecorum victimae mortuorum in vivam cordis hostiam transferuntur, heißt es in der 51. Rede des hl. Petrus Chrysologus[20]. Altaria wird nur ausnahmsweise zur Bezeichnung der Götzenaltäre verwendet, so beispielsweise bei Arnobius[21]: Consuestis crimen nobis maximum impietatis affigere, quod non altaria fabricemus, non aras.

Ara im Sinne des christlichen Altares findet sich schon bei Tertullian: Nonne sollemnior erit statio tua, si ad aram Dei steteris[22]. Nos enim in loco isto non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo, sagt der hl. Augustin in seiner Rede auf den hl. Stephanus[23]; recte ergo sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur, der hl. Maximus von Turin in seiner Predigt auf den hl. Cyprian[24]. Ara salutis wird der christliche Altar im Codex Theodosianus genannt[25], ara sancta Domini, lesen wir auf einem Altarfragment aus einer 630 geweihten spanischen Basilika[26], ara Dei beim hl. Ambrosius[27]: Confugit ad sacrosanctum altare . . . stabat ad aram Dei hostia. Besonders häufig ist ara

---

[17] Disp. adv. Arium n. 17 (Mg. 28, 457): *Προτεθεικὼς τράπεζαν τουτέστι τὸ ἅγιον θυσιαστήριον.*

[18] Mg. 98, 388; vgl. auch die Übersetzung des Anastasius Bibl.. in l'Orient chrét. X (1905) 310.

[19] C. 32 (C. SS. eccl. lat. II, 45).

[20] M. 52, 343.

[21] Adv. nat. l. 3, c. 1 (C. SS. eccl. 4, 214).

[22] De orat. c. 19 (M. 1, 1182).

[23] Sermo 318, n. 1 (M. 38, 1437).

[24] Sermo 78 (M. 57, 689).

[25] L. 9, Art. 45, n. 4 (ed. Hänel [Bonnae 1842] 966).

[26] Hübner, Inscr. lat. Hisp. christ. n. 100.

[27] De virginibus l. 1, c. 11, n. 65 (M. 16, 206).

als Name des christlichen Altares bei Prudentius, und zwar sowohl als Benennung des ganzen Altares[28], als auch im Unterschiede von altare zur Bezeichnung der Altarplatte; denn nur diese kann — wie es scheint — an den fraglichen Stellen unter ara verstanden werden, falls man nicht etwa altare nicht als Altar, sondern als Altarraum fassen will: Altaris aram funditus pessumdare[29]; altaris aram quod facit placabilem[30]; altar quietem debitam praestat beatis ossibus; subjecta nam sacrario imamque ad aram condita coelestis auram muneris perfusam subtus hauriunt[31]. Mit ara ist wohl der ganze Altar und mit altare der Altarraum gemeint in einer spanischen Weiheinschrift aus dem 7. Jahrhundert (622): Aram in medio altare sacrans[32].

Altare wird im Gegensatz zum Brauch des klassischen Lateins bei den kirchlichen Schriftstellern fast immer im Singular angewendet. Als Nebenformen von altare begegnen uns bei den christlichen Schriftstellern altar und namentlich altarium.

Der Plural altaria findet sich z. B. bei Ambrosius[33]; bei Paulinus von Nola[34]; im Codex Theodosianus[35] u. a. Altar kommt nur bei Dichtern vor als eine durch den Vers verursachte Verkürzung. So bei Prudentius[36]: Altar quietem debitam praestat beatis ossibus und bei Beda Venerabilis: Cras mystica, dixit, ad altar — obtulero cum sacra[37]. Ein noch etwas späteres Beispiel bei Alkuin[38].

Sehr häufig ist die Form altarium. Wir finden sie schon bei Hieronymus[39], den pseudocyprianischen Schriften: De Judaeorum incredulitate[40] und De singularitate clericorum[41], bei Augustinus[42], bei Ambrosius[43], beim jüngeren Arnobius[44] u. a. Besonders geläufig war altarium den gallischen Schriftstellern wie überhaupt dem gallischen Kirchenlatein. Immer wieder stößt uns bei jenen wie in diesem die Form altarium statt altare auf, so daß dieselbe wie ein Charakteristikum des gallischen Sprachgebrauches betrachtet werden darf. Zahlreiche Beispiele gewähren Salvianus, Sulpicius Severus, Lupus und Euphronius[45] und besonders die Schriften Gregors von Tours[46], viele andere die Kanones der gallischen Konzilien, wie der Synoden von Orléans (511) c. 14, 15, von Epaon (517) c. 29, von Vaison (529) in der subscriptio, von Orléans (541) c. 13, von Arles (554) v. 1; von Tours (567) c. 23; von Valence (583), von Auxerre (ca. 573—603) c. 8[47].

Bemerkt muß indessen werden, daß altarium nicht immer die Bedeutung von Altar hat, sondern bisweilen auch Altarraum besagt, so wenn Gregor von Tours in seiner Historia Francorum[48] von dem altarium der Basilika des hl. Martin von Tours erzählt, es habe 32 Fenster besessen; denn Fenster gab es ja am Altare nicht, und erst recht kann es an ihm keine so große Zahl von Fenstern gegeben haben. Ähnlich bedeutet altarium den Altarraum, wenn Hieronymus an Oceanus schreibt[49]: Heri catechumenus, hodie pontifex, heri in amphitheatro, hodie in ecclesia, vespere in circo, mane in altario oder wenn Paulin von Nola an Severus von einer im altario, d. i. im Altarraum, angebrachten Inschrift schreibt; denn wenige Zeilen weiter heißt

[28] Wie beispielsweise Peristeph. hymn. 11, v. 170 (M. 60, 548).
[29] Peristeph. hymn. 10, v. 49 (M. 60, 448).
[30] Cathem. hymn. 7, v. 203 (M. 59, 855).
[31] Perist. hymn. 5, v. 515 (M. 60, 407).
[32] Hübner n. 363.
[33] Ep. 20 ad Marcell. n. 8 (M. 16, 997).
[34] Ep. 32, n. 6; 32, n. 6 8 17 (M. 61, 329 333 334 339).
[35] L. 9, tit. 45, n. 4 (ed. Hänel 966).
[36] Cathem. l. c. Peristeph. hymn. 5, v. 515 (M. 60, 407).
[37] Vita s. Cutherti c. 32 (M. 94, 589); ebenso c. 37 (l. c. 591): Ecce sacer residens antistes ad altar.
[38] Carm. n. 110, v. 10 (M. G. Poetae I, 342).
[39] Ad Ocean. n. 9 (M. 22, 663).
[40] N. 9 (C. SS. eccl. III 3, app. 130).
[41] N. 38 (l. c. app. 213).
[42] Ep. 54 ad Januar, c. 3 (M. 33, 201).
[43] In I Cor. c. 9 (M. 17, 230).
[44] In ps. 67 (M. 53, 419).
[45] Salviani De gubern. Dei l. 7, n. 17 (C. SS. eccl. 8, 179); Sulp. Sever. Dialog. II, c. 2 (M. 20, 202); Lupi et Euphronii Epp., ep. 2 (M. 58, 66).
[46] M. G. SS. rer. merov. I in Lex. et Gramm. sub altarium p. 934.
[47] M. G. Conc. I, 6, 26 57 90 118 133 163 180.
[48] L. 2, c. 14 (M. G. SS. rer. Merov. I, 82).
[49] N. 9 (M. 22, 663).

der Altar altare (altaria)[50]. Man wird demnach gegebenenfalls zuzusehen haben, ob altarium Altar oder Altarraum bedeutet.

Mensa war bei den lateinischen Kirchenschriftstellern bei weitem nicht so gebräuchlich wie *τράπεζα* bei den griechischen. Immerhin kam auch bei ihnen das Wort mensa nicht selten zur Verwendung, wenn man vom christlichen Altare reden wollte.

Mensa wird z. B. der Altar vom hl. Augustinus genannt, den die Gläubigen zu Ehren des hl. Cyprianus am Orte seines Martyriums errichtet hatten, und der auch mensa Cypriani im Volksmunde hieß. Er war nicht ein bloßer Memorienstein[51], etwa von der Art eines römischen Grabcippus, sondern nach der ausdrücklichen Angabe des hl. Augustinus ein wirklicher, für die Feier des Opfers bestimmter Altar: Mensa dicitur Cypriani, non quia ibi est unquam epulatus Cyprianus, sed quia ibi est immolatus et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui ipse oblatus est, offeratur[52]. Auch sonst nennt Augustinus wiederholt den Altar mensa. So spricht er von ihm als der mensa Domini[53] und der mensa dominica[54], wie früher schon die Schrift De aleatoribus[55] den Altar bezeichnet hatte. Mensa divina heißt dieser in des Rufinus Übersetzung der Rekognitionen[56], mensa Dei bei dem hl. Petrus Chrysologus[57]; mensa mystica, mensa venerabilis bei dem hl. Ambrosius[58]; mensa caelestis bei Paulin von Nola[59]; mensa magna bei Augustinus[60].

Nicht der ganze Altar, sondern bloß die Altarplatte ist unter mensa verstanden in der Epistola encyclica des Papstes Vigilius. Als die Häscher den Papst in der Basilika der hl. Euphemia ergreifen wollten, so erzählt dieser in dem Briefe, faßte er den Altar an, um sich daran festzuhalten, infolgedessen derselbe beinahe umgefallen und seine Platte (mensa) auf den Verfolgten herabgestürzt wäre, wenn nicht die Hand der Kleriker sie gestützt hätte[61]. Den gleichen Sinn hat das Wort in c. 6 der 16. Synode von Toledo (693): Quid aliud instituit nos, nisi ut panem integrum sumentes super altaris ejus mensam benedicendum ponamus[62]. In einem Kapitulare Karls d. Gr. vom Jahre 769 bedeutet mensa den Tragaltar: Kein Priester darf Messe lesen außer an heiligem Ort oder, wenn auf Reise, in einem Zelte und über einer vom Bischof geweihten steinernen Altartafel (mensa)[63].

---

[50] Ep. 32, n. 8 (M. 61, 334).

[51] Mensa wurde in Afrika der Memorienstein genannt, weil man auf ihm bei den Anniversarien das Totenmahl feierte. Es wurde zu diesem Zwecke ihm oft eine tischartige Steinplatte angefügt, auf der man dann wohl zum Zeichen ihrer Bestimmung oben Vertiefungen in Form runder oder viereckiger Schüsseln einhauen ließ. Auch die Christen nannten den Memorienstein mensa, wie christliche Grabinschriften bezeugen: Mensa Aemiliae Valentinae benemeritae de C. Pax Landio Saposo marito suo; fabente Deo sine dolore filiorum discessit. Vicxit annos LX. A P (annus proconsularis) CCCIII. (Académie d'Hippon, comptes rendues des réunions 1889, XLI.) Auf die Verwendung der mensa als Mahltisch wird bisweilen in den Grabinschriften ausdrücklich hingedeutet. So heißt es in Inscr. lat Afr. n. 20277:

Memoriae Aeliae Secundulae,
Funera multa quidem condigne jam misimus omnes
Insuper araeque depositae Secundulae matri.
Lapideam placuit nobis atponere mensam,
In qua magna eius memorantes plurima facta
Dum cibi ponuntur calicesque et copertae,
Vulnus ut sanetur nos rodens pectore saevum,
Libenter fabulas dum sera reddimus hora
Castae matri bonae laudesque, vetula dormit.
Ipsa, quae nutrit, jaces, et sobriae semper.

Über christliche, mit schüsselförmigen Vertiefungen versehene Agapentische in den altchristlichen Ruinen Afrikas, vgl. Dom Cabrol, Dict. de l'archéol. chrét. I (Paris 1907) 829.

[52] Sermo 110 (M. 38, 1413).

[53] Ep. ad Paulin 149, n. 16 (M. 33, 636); Sermo 21, n. 5 (M. 38, 145).

[54] In Ioan. 26, n. 15 (M. 35, 1614).

[55] N. 11 (C. SS. eccl. 3, 103).

[56] L. 10, c. 72 (Mg. 1, 1454).

[57] Sermo 10 (M. 52, 218).

[58] De Elia et jej. c. 10 (M. 14, 708).

[59] Poem. 27, v. 403 (C. SS. eccl. 30, 280).

[60] Sermo 31, n. 2 (M. 38, 193).

[61] M. 69, 55.

[62] Hard. III, 1797.

[63] C. 14 (M. G. Leg. II, 46).

Es ist, und zwar in neuester Zeit, auch von katholischen Theologen, die Ansicht ausgesprochen worden, es sei bei den ältesten Vätern niemals von dem wirklichen Altar die Rede. Alle Äußerungen derselben, welche scheinbar von einem Altar sprächen, seien metaphorisch zu verstehen.

In der Tat haben *θυσιαστήριον*, altare und was sonst noch für gleichbedeutende Worte bei den Vätern vorkommen, oft nur bildlichen Sinn. So ist mit ihnen beispielsweise wiederholt der himmlische Altar gemeint, von dem die Apocalypse (8, 3) redet: Stetit angelus ante altare habens thuribulum aureum, der symbolische Rauchopferaltar des himmlischen Tempels, auf dem der Engel die Gebete der Heiligen Gott als lieblichen Duft darbringt[64]. Anderswo ist unter ihnen Christi Kreuz verstanden, wie in des Origenes 7. Homilie über Leviticus[65], bei Ambrosius[66]; bei Venantius Fortunatus[67] u. a.; eine Redewendung, die noch heute gebräuchlich ist. Auch die Witwen werden nicht selten Altar genannt, weil sie ein Leben der Entsagung und des Gebetes, d. i. beständiger Opfer führen mußten, doch auch weil sie von den Opfergaben der Gemeinde unterhalten wurden. So in der Didascalia[68], in den apostolischen Konstitutionen[69], bei Polycarpus[70] sowie bei Pseudo-Ignatius[71]. Ferner wird das Herz, die Seele gelegentlich als Altar bezeichnet, wie bei Origenes[72].

Indessen folgt natürlich aus solchen und ähnlichen Stellen keineswegs, daß das Wort *θυσιαστήριον*, altare, stets in übertragener Bedeutung genommen werden müsse. Nicht bloß in altchristlicher Zeit, sondern auch später sind altare und *θυσιαστήριον*, statt in ihrem wörtlichen Sinn, oft metaphorisch gebraucht worden. Der Zusammenhang muß stets entscheiden, in welchem Sinn das Wort im einzelnen Fall zu nehmen ist.

Bedenken sind namentlich in neuerer Zeit gegen die Bedeutung des *θυσιαστήριον* bei Ignatius von Antiochien erhoben worden. Während früher selbst die protestantischen Theologen unter ihm ein reales liturgisches Gerät des christlichen Kultus verstanden[73], wurde es neuerdings von Lightfoot, anglikanischem Bischof von Durham, und nach dessen Vorgang auch von Renz und Wieland als die mit dem Bischof versammelte Gemeinde gedeutet[74]. So namentlich das Wort im Briefe an die Epheser[75], im Briefe an die Trallianer[76], und im Schreiben an die Philadelphier[77]. Bei dem *θυσιαστήριον* im Sendschreiben an die Römer[78] möchte Lightfoot an das Flavianische Amphitheater zu Rom denken, Wieland hingegen meint, Ignatius beschreibe an der fraglichen Stelle sein Martyrium unter dem Bilde eines heidnischen Opferfestes[79]; das *θυσιαστήριον* des Magnesierbriefes[80] erklärt Lightfoot als Altarhof[81], Wieland möchte dagegen annehmen, Ignatius nenne hier Christus einen Altar[82].

---

[64] Iren. Adv. haer. l. 4, c. 18, n. 6 (M. 7, 1029); Hermae Past. mand. 10, c. 3, n. 2, 3 (Fr. X. Funk, Patres apost. I [Tubing. 1901] 502); Origen. Hom. 1 in Levit. n. 3 (Mg. 12, 408); August. In Ps. 25, n. 10 und in Ps. 42, n. 5 (M. 36, 193 479) u. a.

[65] N. 1 (Mg. 12, 477).

[66] Ep. 65, n. 10 (M. 16, 1224).

[67] Miscell. l. 1, c. 7 (M. 88, 96).

[68] C. 9 H. Achelis u. J. Flemming, Die syr. Didascalia (Leipzig 1904) 45; vgl. c. 15 u. c. 18 (l. c. 77 u. 89).

[69] L. 2, c. 26 u. l. 3, c. 6 7 14 (Mg. 1, 668 765 776 792).

[70] Ad Phil. c. 4, n. 3 (Funk I, 301).

[71] Ad Tars. c. 9, n. 1 (ibid. II², 305).

[72] Sup. Exod. hom. 9, n. 4 (Mg. 12, 366).

[73] Vgl. Jos. Bingham, Orig. eccl. l. 8, c. 6, § 12 13; (Halae 1727) III, 212.

[74] Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 2 (London 1889) 43 f., 123 169 258; Fr. Renz, Die Geschichte des christlichen Opferbegriffes I (Freising 1901) 150; Fr. Wieland, Mensa und Confessio (München 1906) 40 f. sowie dess., Die Schrift Mensa und Confessio (München 1908) 44 f.

[75] C. 5, n. 2 (Funk I, 216).

[76] C. 7, n. 2 (l. c. 246).

[77] C. 4 (l. c. 266).

[78] C. 2, n. 2 (l. c. 254).

[79] Lightfoot l. c. 201. Wieland, Mensa und Confessio 43.

[80] C. 7, n. 2 (Funk I, 236).

[81] A. a. O. 123.

[82] Mensa und Confessio 42; vgl. aber Die Schrift Mensa und Confessio 48, wo Wieland auch die Deutung des Wortes auf den Bischof und seinen Klerus bietet, ja diese als die wahrscheinlichere bezeichnet.

Indessen kann es wohl keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß *θυσιαστήριον* enigstens im Schreiben an die Philadelphier ein reales liturgisches Gerät es christlichen Kultus, den Altar oder den eucharistischen Tisch, bedeutet, wenn ir dort lesen: „Strebet also, euch einer Eucharistie zu bedienen: denn es ist in Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und ein Kelch zum Einswerden mit einem Blute, ein Altar wie ein Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen, einen Mitdienern, damit ihr, was ihr tuet, gemäß Gott tuet." Der hl. Ignatius ahnt die Philadelphier, die kirchliche Einheit zu pflegen und Schismen zu meiden. arum sollen sie sich beeifern, an der einen Eucharistie teilzunehmen. In ihr nden sie die Einheit mit Christus im Genuß seines Fleisches und Blutes, ie Einheit des Kultus in Gestalt des einen Altares, auf dem sich die eine ucharistische Feier vollzieht, und den die Gemeinde in Einheit umgibt, die Einheit der kirchlichen Ordnung und Disziplin in der Person des nen Bischofs mit seinem Klerus, der die eine Eucharistie vollzieht. Und so wird, as sie tun, d. i. ihre Teilnahme am Gottesdienst, nach Gottes Willen getan sein. Es utet wie eine Verlegenheitsausrede an, wenn Lightfoot zu der Stelle die Bemerkung acht: It would be an anachronisme to suppose, that Ignatius the altar here eans the Lords table. Mit Recht bemerkt Funk (I. 267) demgegenüber: Equidem on video, cur pater (S. Ignatius) de eucharistica vel cena Domini atque de altari icens non etiam cenae tabulam in mente habuerit.

Aber auch das *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου* und das *ἐκτὸς τοῦ θ.* im Briefe an die rallianer und das *ἐντὸς του θ.* in dem Schreiben an die Epheser besagen meines rachtens ein wirkliches christliches Kultgerät, den Altar, wenngleich auch hier ach dem Zusammenhang als Ausdruck für die christliche eucharistische Feier, das e Gläubigen mit dem Bischof und dem übrigen Klerus einigende Band. Das *ἐντός* nd *ἐκτός* sind dabei natürlich von einer moralischen Teilnahme am Altar zu verehen, nicht von einem physischen räumlichen Drinnensein im Altar und einem hysischen räumlichen Draußensein außerhalb desselben, wie übrigens kaum hervorehoben zu werden brauchte.

Gegen die Auffassung des *θυσιαστήριον* im Magnesierbriefe im Sinne von ltar wendet Wieland ein[83]: „Dieser Altar ist ebensowenig ein materieller, als die amaligen Christen einen materiellen Tempel hatten." Darauf wäre jedoch zu entegnen, daß die Christen allerdings keine Tempel und Altäre von der Art derjenigen es heidnischen Kultus hatten, und daß die Väter die diesbezüglichen Vorwürfe der eiden als den Tatsachen entsprechend zugeben. Allein einen Raum und einen Tisch ir Feier der Liturgie hatten die Christen sehr wohl, wenn auch anfangs erst in rivathäusern. Wenn daher der hl. Ignatius an die Magnesier schreibt: „Eilet lle zusammen wie zu einem Tempel, wie zu einem Altar zu dem einen Jesus hristus", so ist nicht einzusehen, warum er nicht an einen realen christlichen Altar ie an einen realen christlichen Kultraum hat denken können. *Naός* hieß jeder empel, genauer jede Göttercella, ob groß oder klein, geräumig oder eng, prächtig der arm; *ναός* war also keineswegs, wie Wieland meint[84], ein pompöser Titel, den gnatius dem kleinen Versammlungsraum der damals sicher nicht sehr zahlreichen hristen nicht geben konnte, ohne sich lächerlich zu machen. Zudem war der Raum, dem man die Liturgie feierte — zumal wenn das regelmäßig in ihm geschah —, ir die Dauer der heiligen Handlung wirklich eine Gotteswohnung, ein Mißverständis war aber nicht zu befürchten, weil Ignatius nicht zu Heiden, sondern zu Christen prach.

Was endlich die Stelle im Römerbrief betrifft: Nolite plus mihi praebere uam ut immoler Deo (*σπονδιστῆναι θεῷ*), dum adhuc altare (*θυσιαστήριον*) paratum est, t in caritate chorus effecti (*ἐν ἀγάπῃ χορός γενόμενοι*) canatis Patri in Christo Jesu iod Deus episcopum Syriae inveniri dignatus est, ab oriente in occidentem eum

[83] Mensa und Confessio 40. [84] Die Schrift Mensa und Confessio 44.

arcessurus, so scheint mir ebensowohl die Deutung des θυσιαστήριον auf das Amphi theater willkürlich wie die Wielands auf einen heidnischen Opferaltar unbegründet Ignatius schrieb an Christen, warum also nicht das Bild seines Martyriums der christlichen Kult entnehmen und statt dessen auf den heidnischen Kult zurückgreifen der den Christen ein Greuel war. Sangen ja doch auch bei der Eucharistiefeie die Gläubigen das Lob Gottes, so daß der Heilige mit allem Fug von einem χορός Chorus derselben reden konnte. Allerdings meint Wieland, chorus sei Terminus techni cus für die Chöre bei den heidnischen Opferfeiern. Indessen wendet Ignatius das Wor noch an einer anderen Stelle auf die Gläubigen[85] an, und zwar an einer Stelle, in de eine Beziehung auf heidnische Opfer ganz ausgeschlossen ist und die deshal beweist, daß auch an unserer keine Notwendigkeit vorliegt, an heidnische Opfer feier zu denken. Wenn aber Wieland σπονδιστῆναι einen den heidnischen Kulte entlehnten Ausdruck nennt, so ist zu beachten, daß das Wort freilich aus σπονδ (libatio) gebildet ist, daß es aber nur bei Ignatius sich nachweisen läßt, also kei im heidnischen Kult geläufiger Terminus war. Übrigens widerstreitet σπονδιστῆν nicht nur nicht einer Deutung des θυσιαστήριον im Römerbriefe auf den christliche Altar, sondern ist einer solchen im Gegenteil nur günstig. Beging man ja bei de eucharistischen Feier, die man auf ihm vollzog, das Gedächtnis des Opfertode Christi, der durch Vergießen seines Blutes am Kreuze zum Sühnopfer für di Menschen geworden war. Es möchte aber auch scheinen, als ob diese eucharistisch Gedächtnisfeier des Opfertodes Christi mit ihrem Altartisch und dem lobsingende Chor der Gemeinde dem Heiligen ein näherliegendes und dabei ungleich würdigere Bild seines eigenen Martertodes geboten habe als eine heidnische Opferfeier[86].

IV. DIE NAMEN DES ALTARES BEI DEN NACHKAROLINGISCHEN SCHRIFTSTELLERN

Bei den abendländischen Schriftstellern dient seit der Karolingerzeit zu Bezeichnung des Altares vornehmlich altare oder altarium; letztere jedoch nur bis etwa zum 13. Jahrhundert, um dann bald aus dem Gebrauc zu verschwinden. Im späten Mittelalter stoßen wir nur sehr selten mehr au altarium, während wir im 12. Jahrhundert ihm noch manchmal begegnen Mehrfache Beispiele bietet z. B. das Chronicon Casinense, in dem der Alta bald altare, bald altarium genannt wird[1].

Mensa wurde in nachkarolingischer Zeit als Name des Altares ge wöhnlich nur dann angewendet, wenn man seinen Charakter als Stätte de liturgischen Mahles hervorheben wollte. Um so mehr aber erhielt das Wor nun die Sonderbedeutung von Altarplatte im Gegensat zum Träger der Platte, dem stipes oder titulus. Namentlich verbinden die späteren Pontifikalien im Ritus der Altarkonsekration m mensa stets diesen engeren Sinn.

Altare erscheint als Bezeichnung der Altarplatte selten. So in einigen Pont fikalien des 14. und 15. Jahrhunderts, wie z. B. in einem Pontifikale der Vatikan aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts[2], einem Pontifikale von Bergamo in der gleichc

[85] Eph. c. 4, n. 2 (Funk I, 210).

[86] Vgl. über das θυσιαστήριον bei Ignatius namentlich auch E. Dorsch, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt (Innsbruck 1909) 23 f. Ich selbst habe, um unbefangen zu bleiben, dessen Ausführungen erst zu Rate gezogen, nachdem ich die einschlägigen Stellen selber einer Kritik unterzogen hatte, konn dann aber im wesentlichen zwischen ihm u mir volle Übereinstimmung feststellen.

[1] Vgl. z. B. l. 1, n. 53; l. 2, n. 3, n. 52; l. n. 26 und 28 (M. G. SS. VII 618, 630 661 7 743 u. a.).

[2] Ottob. 330.

ibliothek[3], einem Pontifikale von Verdun in der Nationalbibliothek zu Paris[4], inem Pontifikale der Münchner Staatsbibliothek[5] u. a.

Ara begegnet uns als Name des Altares auch seit der Karolingerzeit erade wie vorher im ganzen nicht gerade oft.

Am häufigsten erscheint ara in diesem Sinne noch bei den Dichtern. In dem us dem Jahre 1051 stammenden Inschriften, welche die in den Altären der Krypta er Münsterkirche zu Essen bei der Weihe geborgenen Reliquien verzeichnen, wird er Hauptaltar altare genannt, die Nebenaltäre führen dagegen in ihnen den Namen ra: In hac ara habentur reliquiae . . ., in hoc altari continentur . . . in ista ara abentur . . .

Stärker tritt in nachkarolingischer Zeit auch bei ara die Bedeutung „Altarplatte" in den Vordergrund.

Der hl. Benedikt von Aniane (821) brachte auf einem Altar (in uno altari) ach seiner Vita[6] tres aras an, um so zugleich in ihm Gottes Einheit und Dreifaltigeit zu symbolisieren. Die Historia Compostellana des Nuño von Mondoñedo († 1136)[7] ennt die kleine Mensa des legendären Jakobusaltares, den die Schüler des Apostels nitgebracht haben sollten, arula, eine Bezeichnung, die uns auch in der Historia ranslationis S. Hilarii, ep. Carcass. (a. 978) begegnet[8]. In den Annalen von Sens[9] ird gelegentlich ara ausdrücklich näher erläutert als lapis maxima, quae erat uper praedictum altare, einem Altar der Kathedrale nämlich, den ein Blitzstrahl etroffen hatte. Manche Beispiele für ara als Name der Altarplatte bieten die Pontikalien des 14. und 15. Jahrhunderts[10].

Von der Altarplatte ging in der zweiten Hälfte des Mittelalters die Bezeichnung ara auf das altare portatile über, die konsekrierte Platte, deren nan in Ermangelung eines konsekrierten altare fixum und als Ersatz desselben bedurfte, um die Messe zelebrieren zu können.

Besonders verband man in Spanien mit dem Worte im späten Mittelalter so sehr len Begriff von Tragaltar, daß ara bereits damals anscheinend die gewöhnliche Benennung desselben dort bildete. So erwähnt ein Inventar von Santa Maria de Petralbes von 1364 una ara de jaspi; in einem Visitationsprotokoll von Belpuig in ler Diözese Vich von 1391 heißt es: Est defectus ligni seu fustis, in quo ara est ituanda. Das Inventar Martins von Aragonien von 1410 verzeichnet: Item una ra de altar. Item 4 ares encastades ab les orles (Rahmen) de vori (Elfenbein) e le banus (Ebenholz) obrades de Florença; das Visitationsprotokoll von Sampedor ron 1425 vermerkt: Habet aram marmoream circumornatam de lignis[11]. Außerhalb Spaniens fand ara als Name des altare portatile, wie es scheint, wenig Verbreitung.

Die Namen, welche der Altar in den abendländischen Volkssprachen führt, deutsch Altar, holländisch altaar, französisch autel, spanisch (kat.) altar, portugiesisch altar, italienisch altare, norwegisch, schwedisch, englisch altar, dänisch alter, leiten sich alle von altare ab, das allenthalben in die Volkssprache überging, selbst in die slawischen (böhmisch oltar, polnisch oltarz, kroatisch oltar, russisch oltary) und ins Ungarische (oltar).

---

[3] Vat. lat. 1145. [4] F. l. 951. [5] Clm. 10073.

[6] N. 17 (M. G. XV, 206). Vgl. auch Pseudo-Ardonis Sermo in consecratione altaris s. Salvatoris (A. SS. O. S. B. IV 1, 214).

[7] L. 1, c. 18 (M. 170, 914).

[8] A. SS. O. S. B. V, 543: Posuerunt beatissimi viri membra post altaris arulam in saxea arca.

[9] Ad 1359 (M. G. XIX, 233).

[10] Vgl. die vorhin genannten Pontifikalien, ferner das Pontifikale Reg. lat. 1930 der Vaticana, das Pontifikale von Elne (1423) in der Pariser Nationalbibliothek (f. l. 967) u. a.

[11] Jos. Gudiol y Cunill, Colocacio de les sentes reliquias 414 f. (Sonderabzug aus La Veu de Montserrat, o. J.).

Bei den Griechen trat seit dem 9. Jahrhundert keine bemerkenswert Änderung in der Benennung des Altares ein. Nach wie vor bezeichnete ma ihn entweder mit *θυσιαστήριον* oder *τράπεζα*, nur daß, wie es den Anschei hat, die letztere Bezeichnung allmählich die beliebtere und die gewöhnlicher wurde, ohne jedoch *θυσιαστήριον* in dem Maße zu verdrängen, wie im Abend lande umgekehrt das Wort altare den Namen mensa als Bezeichnung de ganzen Altares aus dem Gebrauch brachte.

Übrigens erhielt *θυσιαστήριον* schon früh zu seiner ursprünglichen Bedeutun „Altar" noch die abgeleitete Nebenbedeutung „Altarraum", indem man den Name auf den Ort übertrug, an dem der Altar stand, den dieser beherrschte, und dem e seinen besonderen Charakter verlieh, ein Vorgang, der sich ja auch mit dem Wort altare (altarium) vollzog[12]. So heißt es in dem Martyrium S. Andreae[13], der Leib de Apostels ruhe in der Apostelkirche zu Konstantinopel *ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὑποκάτω τῆ ἁγίας τραπέζης*, in seiner Schrift De caerimoniis aulae Byzantinae aber schreibt Kon stantin Porphyrogenitus († 959), der Kaiser trete ein *εἰς τὸ θυσιαστήριον* und bet *ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης*[14]. Ob bereits in C. 19 und C. 44 der Synode vor Laodicea unter *θυσιαστήριον* der Altarraum und nicht der Altar zu verstehen ist[15] erscheint nicht ganz klar. Sicher bezeichnet dagegen *θυσιαστήριον* und altare schon in den Asylgesetzen des Theodosius[16] nach dem Zusammenhange den Altarraum Auch in des Pseudo-Prokopius von Gaza Monodia in sanctam Sophiam bedeutet *θυσιαστήριον* denselben, nicht den Altar[17].

Im Abendlande bezeichnete man mit altare und den entsprechenden Benennungen der Volkssprache seit Einführung des Retabels, namentlich aber seit der Zeit der Renaissance, gerne den Altar samt seinem Retabel, ja oft genug dieses letztere allein. Begreiflich, verschwand ja doch häufig der Altar gegenüber dem hinter ihm sich auftürmenden Retabel bau so sehr, daß nicht er, sondern dieser die Hauptsache zu sein schien.

V. SONDERNAMEN

Es erübrigt, noch auf einige Benennungen einzugehen, mit denen man, wie heute, so auch schon früher, und zwar teilweise bis hoch ins Mittelalter zurück, bestimmte Altäre zu bezeichnen und von andern zu unterscheiden pflegte. Der Altar, der jetzt Hochaltar (maitre-autel, high altar, altare maggiore, altar mayor, hoghen altaar) heißt, hatte im Mittelalter verschiedene Namen. Er hieß altare authenticum, altare capitaneum, altare titulatorium, altare cardinale, altare dominicale (dominicum), altare maius, altare magistrum, altare princeps oder principale, altare primum, altare summum, altare senius.

Nannte man ihn altare senius[1], so geschah das nicht, um ihn als älteres Werk zu bezeichnen, sondern um seinen Vorrang vor den übrigen Altären

[12] Vgl. oben S. 28.

[13] M. Bonnet, Acta Andreae (Leipzig 1898) 64.

[14] L. 1, c. 9, n. 5 (Mg. 112 253). Vgl. auch c. 17, n. 3 (l. c. 328). Andere Belege beispielsweise bei Theophanes († ca. 817), Chronographia ad 703 (Mg. 108, 769): *Εὗρον τὸν Τιβέριον κρατοῦντα τῇ μεᾷ χειρὶ τὸ κιονάκιον τῆς ἁγίας τραπέζης τοῦ θυσιαστηρίου τῆς ἁγίας Θεομήτορος.* und bei Nicephorus Patr. († 829), De rebus post Mauritium gestis ad 709 (Mg. 100, 949) und Photii Patr. In dedicat. novae basilicae (Mg. 102, 569).

[15] Hard. I, 786 790.

[16] Cod. Theodos. l. 9, tit. 45, n. 4.

[17] Mg. 87, 2836.

[1] Vgl. Gesta Aldrici, Cenom. ep. (856) n. 17 und 43 (M. G. SS. XV, 215 323).

er Kirche, seine Würde, seine beherrschende Stellung zum Ausdruck zu ringen[2].

Altare principale (princeps) und Altare majus bedürfen keiner rklärung, da ohne weiteres einleuchtet, was sie besagen sollen und wollen. Beide usdrücke kommen bei den mittelalterlichen Schriftstellern sehr häufig vor, und war allenthalben, so daß sie allgemein üblich gewesen sein müssen, zumal aber ltare majus[3]. Im späten Mittelalter verschwindet altare principale aus dem Gerauch, während sich altare majus in ihm zu behaupten weiß. Unter den Bezeichungen altare summum[4] und altare primum[5], die gleichfalls keiner weiteen Erklärung bedürfen, erscheint der Hochaltar nur selten.

Daß altare capitaneum und altare cardinale den Hochaltar ezeichnen, nicht aber, wie Martène[6] will, einen zweiten Altar hinter dem Hauptltar[7], erhellt aus einem Vergleich der Namen, mit denen der dem hl. Martin geeihte Hochaltar der Kirche des Klosters St-Bertin in Folcuins Gesta abbatum . Bertini[8] und in Bovos Relatio de inventione et elevatione S. Bertini[9] bezeichnet ist. ort heißt er nämlich capitaneum, hier cardinale und principale. Capitaneum aber urde der Hochaltar nicht genannt, weil er am Kopfende der Kirche stand, sondern eil er Hauptaltar war[10].

Vom altare capitaneum sind zu unterscheiden altare capitis und altare n capite; Namen, mit denen man nicht den Hochaltar, sondern einen zweiten im cheitel des Chores befindlichen, kleineren Altar meinte. So in der Historia monaerii s. Florentii Salmur. n. 16. bei Martène SS. Vet. V, 1097, derzufolge es auf dem Chor er Klosterkirche von Saumur außer dem der hl. Dreifaltigkeit, später dem hl. Eröser geweihten Hauptaltar, altare dominicum geheißen, ein altare capitis gab, das em hl. Florentius zu Ehren errichtet war. Altare cardinale nannte man den ochaltar nicht, weil es nur einer bestimmten Klasse von Geistlichen vorbehalten ar, an ihm zu zelebrieren, den sog. Kardinälen, deren es bekanntlich nicht bloß n Rom gab, sondern weil er als der vorzüglichste der Kirche galt (cardinalis = rincipalis)[11].

Altare dominicale oder dominicum[12] — das dominicum im Sonderinne genommen — nannte man den Hochaltar, wenn dieser der hl. Dreifaltigkeit

---

[2] Über senior, von dem sich fr. seigneur, ital. gnore, span. señor, port. senhor herleiten, nd mit dem man schon zu Gregors von Tours eit den Begriff „Herr, Vorsteher" verband, gl. D. C. VII, 421. Ecclesia senior bezeichnet . C. III, 226) die Hauptkirche, wie altare nius den Hauptaltar.

[3] Vgl. z. B. für altare principale ovonis Relatio de invent. s. Bertini c. 7 (M. G. S. XV, 530); Vita s. Meinwerci n. 211 (M. G. S. XI, 156); Notae dedicat. s. Eucharii Trev. l 1148 (M. G. SS. XII, 1278); Constitut. Hirug. l. 1, c. 17 (M. 150, 948); Vita s. Drocvei c. 2, n. 12 (AA. SS. 10. Mart; II, 38); Heludi (ca. 1050) Epitome vitae Roberti regis I. 141, 925); Inventar von Farfa aus dem hre 1119 (M. G. SS. XI, 578); Notae dedicat. uxemburg. ad 987 (M. G. SS. XV, 1282); Decat. Springirsbac. ad 1136 (ibid. 1315); Decat. eccl. s. Arnulfi Metens. ad 1049 (M. G. S. XXIV, 547) u. a. Für altare majus gl. L. P. n. 648, Vita Stephan. V. n. 12 (Duch. ; 194); Chron. Casin. l. 2, n. 52 (M. G. SS. II, 661); Gesta episc. Freising (M. G. SS. XXIV, 1); Notae s. Amati Duac. (ibid. 28); Radulphi ndegav. Consuet. eccl. Bajoc. (Chev. Bayeux 0 und sonst); Dedicatio Wetting. ad 1256 (M. G. XV, 1288); Dedicat. monast. Himmeroden. ad 1170 (ibid. 1283); Dedicat. monast. Lacen. ad 1156 (ibid. 970); Ordo rom. XIV, n. 45 (M. 78, 1140) u. a.

[4] Hraban. Carm. c. 80, n. 1 (M. G. Poetae II, 232); Dedicat. eccl. Hengersbach (M. G. SS. XVII, 380) u. a.

[5] Chron. Casin. l. 4, n. 8 (M. G. SS. VII, 763); Hraban. Carm. c. 42, n. 1; c. 49, n. 3; c. 74, n. 1; c. 78, n. 1 (M. G. Poetae II, 209 214 227 230).

[6] Monach. rit. l. 2, c. 5, n. 3 (IV, 66).

[7] Vgl. auch D. C. unter altare I, 202.

[8] N. 85 (M. G. SS. XIII, 622).

[9] C. 3 und 7 (M. G. SS. XV, 527 530).

[10] Capitaneum = praecipuum, principale (vgl. D. C. unter capitaneus II, 134).

[11] Thes. III, 442.

[12] Vgl. z. B. Hist. monast. s. Florentii Salmur. n. 17 (l. c. 1099); Joh. Diac. Liber de eccl. Lat. c. 11 (78, 1387); Ortliebi Zwiefalt. Chron. l. 2 ad 1109 (M. G. SS. X, 86) und De eccl. s. Nicolai (ebd. 89); De consecratione altaris dominici Carrofensis monasterii ab Urbano P. II facta 1096 (M. 151, 271); De dedicatione eccl. s. Majoris montis monast. (ibid. 275).

oder dem Erlöser geweiht war, dann aber auch in erweitertem Sinn überhaupt de Hochaltar. Der Name hatte also nicht darin seinen Grund, daß man etwa auf de Altar das hhl. Sakrament aufbewahrte. Dem altare dominicum entspricht der mitte hochdeutsche Name Vronaltar (Fronaltar)[13], der auch in das Neuhoc deutsche überging.[14].

Der Name altare magistrum[15] drückt den Vorrang des Hauptaltares vo den übrigen Altären aus und lebt in dem französischen maître-autel fort. Authen ticus[16] wird in einem mittelalterlichen Glossar erklärt durch „auctoritate plenu nobilis"[17], Berno von Reichenau aber nennt die vier Haupttonarten die authentische weil sie ceteris quadam magisterii auctoritate praeesse videantur; authenticu nempe auctorem sive magistrum sonat[18]. Der Hochaltar der Kirche war der vo nehmste Altar der Kirche, der Altar, von dem die übrigen gewissermaßen abgeleit waren, und der alle andern um ihn herum beherrschte, und so hieß man auch ih authenticum[19]. Ein vereinzelt vorkommender Name des Hochaltares ist altar titulatorium. Man wollte mit ihm sagen, daß der Altar dem Patron der Kirch geweiht sei[20].

Nicht den Hochaltar, sondern einen zweiten Choraltar bezeichnete ma mit dem oft vorkommenden Namen altare matutinale. Er dient für die Feier der Messe, die sich an die Rezitation der Matutin anzuschließe pflegte, fand sich aber gewöhnlich nur in Kloster- und Stiftskirchen.

In der Kathedrale zu Santiago hielt man an dem Altar die missa matutinal für die Pilger[21]. Seinen Platz hatte er bald vor dem Hochaltar[22], bald, und zwar wo am häufigsten, hinter ihm in der Apsis, wo eine solche vorhanden war, sonst v der Abschlußwand, weshalb er auch altare de retro genannt wurde[23]. Hinte dem Hochaltar in der Apsis stand beispielsweise der dem hl. Florentius geweih Matutinalaltar der Klosterkirche zu Saumur (altare matutinale in pii Patris Florent reverentia)[24]. In der Dedicatio monasterii Lacensis (Maria-Laach) wird der Mat tinalaltar, der seine Stelle vor dem Hochaltar hatte, im Unterschied von diesem, de als altare majus bezeichnet ist, altare minus genannt[25]. Ein Maturaltar wird i einem ermländischen Visitationsprotokoll in der Kirche zu Gutstadt erwähnt. E stand im Mittelschiff vor dem Chor und diente wohl zu Abhaltung der Frühmesse[26].

---

[13] A. Ziemann, Mittelhochd. Wörterbuch (Quedlinburg 1838) 591. In den um 1475 gedruckten deutschen Mirabilia Romae, einem Führer für Rompilger, heißt der Hochaltar der Laterankirche Fronaltar: Item ober dem fronaltar ist ayn eysen getter da sten die zway hauebt Sand Peter vnd Sand Pauls ... Vnd vnder dem fronaltar ist das grab des heiligen cristpotten vnd evangelist sand johannes.

[14] Grimm, Deutsch. Wörterbuch. IV 1, 233.

[15] Vgl. die Schenkungsurkunde des Grafen Hugo von Champagne: Post orationem ad magistrum altare accedens (Spicileg. I [Paris 1723] 632).

[16] Vom griech. *αὐθέντης* Herr.

[17] D. C. unter authenticus I, 493.

[18] De consona tonorum diversitate (M. 142, 1155); vgl. Prolog. in Tonar. n. 6 (l. c. 1105): Authentos Graeci magistros dicunt, quasi auctoratos, id est auctoritate praeditos quorum praecellit auctoritas. Unde a comparatione altioris gradus hos modos ita (scil. authenticos) vocari obtinuit usus.

[19] Vgl. z. B. Ordo von Sarum, Mart. l. 1, c. 4, tit. 12, ordo 35 (I, 240) sowie D. C. I, 202.

[20] Jacobi de Vitriaco Hist. orient. l. 3 (Gre seri Opp. omnia III (Ratisbonnae 1734) ma tissa 20. Er erzählt, die Moschee zu Damiet sei in eine christliche Kirche verwandelt u von den vier vornehmsten Altären das alta titulatorium der allersel. Jungfrau zu Ehr errichtet worden. (Vgl. Bernardi Thesaur. acquisit. terrae sanctae c. 200 (SS. rer. it. V 838.) Andere Beispiele bieten Joannes Fave tinus in der Glosse zu Cap. Si motum fue altare (M. 159, 194, nota 40), und die Sumn decretorum magistri Rufini (H. Singer, D Summa decretorum des Magister Rufinus [P derborn 1902] 544).

[21] Cod. Calixti II l. 5, c. 9, § 12 bei Ant. L pez Ferreiro, Historia de la S. Iglesia de Sa tiago III (Santiago 1900) 16.

[22] Vgl. z. B. Gervasii Monach. Cantuar. Chro (ed. W. Stubbs, London 1879) 8.

[23] Viollet-le-Duc, Dict. rais. II, 52.

[24] Hist. monast. s. Florentii Salmur n. 16 54 (Mart. SS. Vet. V, 1097 1121 1123).

[25] M. G. SS. XV, 970.

[26] Zeitschrift für die Geschichte und Alte tumskunde Ermlands X, 602.

Der Brauch, die Altäre nach den Heiligen zu bezeichnen, denen zu Ehren sie errichtet waren, reicht in das frühe Mittelalter hinauf.

Er mußte sich bilden, als es Sitte wurde, statt des ursprünglichen einen mehrere Altäre in den Kirchen zu erbauen; denn nun wurde es notwendig, die verschiedenen Altäre irgendwie zu unterscheiden. Als das beste, weil einfachste Unterscheidungsmittel aber stellte sich dar eine Benennung der Altäre nach den Heiligen, denen sie geweiht waren, ihren Titeln. Daher also Namen wie altare s. Petri, s. Pauli, s. Stephani u. a. Wenn möglich, sorgte man dafür, daß in das Sepulcrum des Altares eine Reliquie des Altarpatrones eingelegt wurde. In diesem Falle konnte man dann mit doppeltem Recht den Altar nach seinem Titelheiligen benennen. In der Zeit vor der Einführung mehrerer Altäre bezeichnete man den Altar nach einem Heiligen nur dann, wenn er über dem Leibe desselben oder als Erinnerung (memoria) an der Stätte seines Martyriums errichtet war.

Eine besondere Bedeutung hatte diesseits der Alpen in den mittelalterlichen Kloster- und Stiftskirchen der Kreuzaltar, altare s. Crucis. Er stand meist, doch nicht immer, in der Mitte des Schiffes oder am Ende des Langhauses vor dem Beginn des Chores. So befand er sich zu Santiago im nördlichen Querraum der Kathedrale. Im späteren Mittelalter wurde er gern als Pfarraltar für die zum Kloster oder Stift gehörenden Parochianen benutzt (altare laicorum, altare parochiale, plebania).

Den Altar nach dem Stifter oder dem Patronatsherren zu benennen, wurde erst im späten Mittelalter üblich.

Namentlich legten die Zünfte, die, wo immer es sich ermöglichen ließ, ihren eigenen dem Schutzheiligen der betreffenden Vereinigung geweihten Altar besaßen, allen Wert darauf, daß derselbe den Namen der Zunft trug. Daher der Bäcker-, der Fleischer-, der Schneideraltar usw., wie solche uns in den spätmittelalterlichen Inventaren sowie in anderen Dokumenten des späten Mittelalters und der Folgezeit immer wieder begegnen.

Der Name altare privilegiatum, privilegierter Altar, entstammt erst dem Ausgang des 15. Jahrhunderts, als die Päpste anfingen, bestimmte Altäre durch Verleihungen von Ablässen auszuzeichnen, welche durch Zelebration der Messe an dem fraglichen Altare bei Erfüllung gewisser Bedingungen gewonnen werden können.

Fügen wir zum Beschluß dem Gesagten noch kurz hinzu, daß man auch von altaria fixa oder immobilia und von altaria portatilia oder mobilia, von feststehenden, unverrückbaren und von tragbaren, von einem Ort zum anderen bewegbaren Altären sprach und spricht.

VI. NAMEN DES TRAGALTARES

Der Tragaltar (Portatile, Altarstein, französisch autel portatif, pierre d'autel, englisch portable altar, italienisch pietra sacra, spanisch ara) führte im Mittelalter die Namen tabula, lapis, mensa, ara, altare und superaltare[1].

[1] Mit dem Namen Tragaltar (Reisealtar) bezeichnet man auch wohl kleine, der Privatandacht zu Hause oder auf Reisen dienende tragbare Retabel, besonders solche, welche die Form eines Diptychon oder Triptychon haben. Die Benennung ist jedoch unzutreffend und irreführend und deshalb zu verwerfen.

Die älteste Benennung ist tabula. Sie ist der Form entnommen die der Tragaltar am gewöhnlichsten hatte. Sehr oft erscheint sie mit einem Zusatz versehen, durch den der allgemeine Begriff tabula näher bestimmt wird, tabula altaris, tabula consecrata, tabula fabrefacta, tabula itineraria tabula portabilis.

Die Beifügung altaris sollte die mit tabula bezeichnete Tafel als Altar charakterisieren, der Zusatz consecrata (sacrata) auf ihren durch den Weiheakt bewirkten sakralen Charakter, der Zusatz itineraria auf den Zweck der Tafel, bei Reisen als Ersatz des altare fixum zu dienen, hinweisen. Setzte man zum Worte tabula die nähere Bestimmung portabilis hinzu, so wollte man dadurch den Unterschied zwischen der mit ihm genannten Tafel und der Mensa des altare fixum zum Ausdruck bringen, die auch wohl tabula genannt wurde aber unbeweglich auf dem Stipes angebracht war und von ihm nicht entfernt werden durfte. Tabula fabrefacta heißt das Portatile in einem Verdener Pontifikale der Bibliothek zu Bamberg (geschrieben um 1030) wegen der kunstvollen Ausstattung, die man ihm gern zuteil werden ließ.

Frühe Beispiele für den Gebrauch der Benennung tabula bieten der Briefe der Bischöfe Licinius von Tours, Eustachius von Angers und Melanius von Rennes an die britischen Priester Louvocat und Catihern[2], aus dem wir ersehen, daß, wie die Sache, so auch der Name tabula in das 6. Jahrhundert hinaufreicht; Bedas Kirchengeschichte (tabula altaris vice dicata)[3], des Mönches von St-Denis Miracula s. Dionysii (tabula)[4]; zwei Pontifikalien des 9. Jahrhunderts in der Universitätsbibliothek zu Freiburg und Hofbibliothek zu Donaueschingen (tabula)[5]; das Sakramentar von Gellone (tabula)[6]; die Kapitula Hinkmars von Reims (tabula)[7]. Später Belege liefern namentlich manche Pontifikalien der zweiten Hälfte des Mittelalters wie das Gundekarpontifikale zu Eichstätt, ein Pontifikale von Cambrai aus dem 12. Jahrhundert (tabula)[8], ein Pontifikale von St. Martin zu Tournai (13. Jahrhundert) in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel (tabula itineraria)[9], das Pontifikale des Bischofs Clifton von London (1406—1426) in der Bibliothek des Corpus Christ Colleg zu Cambridge (tabula portabilis)[10], das Pontifikale des Bischofs Halinardus von Lyon (1046—1052) bei Martène (tabula altaris)[11], ein dem 10.—11. Jahrhundert entstammendes Pontifikale von Noyon (tabula)[12], ein Trierer Pontifikale des 11.—12. Jahrhunderts (tabula)[13], ein Pontifikale von Arles aus dem 14. Jahrhundert (tabula)[14], Bamberger Pontifikalien der Bibliothek zu Bamberg (tabula itineraria)[15], ein Pontifikale von Bourges und ein Pontifikale von Maguelonne (beide 15. Jahrhundert) in der Vatican (tabula)[16], die Pontifikalien Borgh. 49 A 2 (13.—14. Jahrhundert) und Vat. lat. 115 (14.—15. Jahrhundert) der vatikanischen Bibliothek u. a. Wie aus den angeführte

[2] Euseb. Amort, Elementa juris canonici II (Augsburg 1757) 407.

[3] C. 5, c. 10 (M. 95, 244).

[4] C. 20 (AA. SS. O. Ben. IV, 317).

[5] M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien von Oberrhein (Freiburg i. Br. 1914) 114.

[6] Mart. l. 2, c. 13, ordo 1; II, 245.

[7] C. 3 (M. 125, 794). Vgl. auch die Mainzer Synode von 888 c. 9 (Hartzheim II, 372) tabula altaris consecrata und Ardos Vita s. Benedicti Anian. n. 25 (M. G. SS. XV[1], 210) tabula sacrata.

[8] Mart. l. 2, c. 13, ordo 10; II, 272.

[9] C. II, 1013.

[10] Ms. n. 79, ebenso das Pontifikale Landsdowne 451 des Britischen Museums.

[11] L. 2, c. 13, ordo 9; II, 271.

[12] Mart. l. c. ordo 6; II, 261.

[13] Paris, Bibl. Nat. f. l. 13313.

[14] Mart. l. 2, c. 17, ordo 3; II, 292.

[15] Cod. 50 (11. Jahrhundert); 51 (11.—12. Jahrhundert); 55 (12. Jahrhundert); 58 (12.—13. Jahrhundert).

[16] Regin. 1930 und Ottob. 530. Auch die Vita Hildeverti in den Gesta episc. Cenoman. c. 3 (Meabillon, Analecta vet. [Paris 1723] 318), die Urkunde, in der Urban III. († 1187) die Synode von Dublin bestätigt, Gilberts von Limerick Schrift De statu ecclesiae (M. 159, 1002), die Chronicon Hugos von Flavigny l. 2, n. 20 (M. G. SS. VIII, 394) und ein Inventar von St. Peter zu Rom aus dem Jahre 1454/1455 (E. Müntz, A. Frothingham, Il tesoro della basilica di S. Pietro [Roma 1883] 89) bezeugen den Namen tabula. Die Vita Hildeverti nennt den Tragaltar tabula in itinere portanda.

Beispielen hervorgeht, bleibt der Name tabula bald mit, bald ohne Beifügung bis zum Ende des Mittelalters in Gebrauch, um dann freilich rasch zu verschwinden.

Ein zweiter Name des Portatiles war seiner Beschaffenheit entlehnt, lapis. Er scheint im 13. Jahrhundert aufgekommen zu sein, war im 14. und 15. sehr gebräuchlich und hatte gleich tabula gewöhnlich eine nähere Beifügung, welche den allgemeinen Begriff lapis näher bestimmte, wie consecratus[17], portabilis[18], namentlich aber itinerarius.

Lapis itinerarius ist besonders häufig in den spätmittelalterlichen Pontifikalien, in denen er uns weit mehr als jeder andere Name des Portatiles begegnet, so in einem zweiten Weiheformular des vorher erwähnten Pontifikales des Erzbischofs Clifton von London; in einem Mainzer Pontifikale des 13. Jahrhunderts[19], in einem Mainzer Pontifikale des 14. Jahrhunderts und einem Pontifikale von Apamea (13. Jahrhundert)[20], in dem Pontifikale des Erzbischofs Bainbridge (hier neben lapis portabilis) und in manchen anderen. Besonders lehrreich sind bezüglich des ausgiebigen Gebrauchs, den die Pontifikalien des späten Mittelalters von der Bezeichnung lapis itinerarius machten, die vielen spätmittelalterlichen Pontifikalien der Vatikanischen Bibliothek. Nahezu alle nennen den Tragaltar lapis itinerarius, einige unter Beifügung eines zweiten Namens, wie tabula, altare viaticum, altare portatile, die meisten jedoch ohne Beisetzung eines solchen. So Borgh. 72 A 1 (14. Jahrh.), Ottob. 270 (14. Jahrh.), Ottob. 547 (15. Jahrh.), Vat. lat. 1152 (14. Jahrh.), Vat. lat. 1155 (15. Jahrh.), Vat. lat. 5791 (13.—14. Jahrh.), Vat. lat. 4745 (14. Jahrh.), Vat. lat. 4747 (14.—15. Jahrh.), Vat. lat. 4748 (14. Jahrh.)[21]. Seit Ausgang des Mittelalters wird auch der Name lapis bald ungebräuchlich.

Mensa heißt das Portatile in einem Kapitular Karls d. Gr. vom Jahre 769[22].

Es ist das einzige Beispiel einer Verwendung des Wortes zur Bezeichnung des Tragaltares, welches mir bekannt geworden ist. Unter mensa verstand man sonst erstens den gewöhnlichen Altar als Ganzes und zweitens insbesondere die Altarplatte. Es war wohl diese zweite Bedeutung, welche dem Kapitular Anlaß gab, auch das Portatile mensa zu nennen. Auffallend ist, daß es hierbei keine Genossen oder Nachfolger fand, da doch mensa bezeichnender war als tabula oder lapis.

Ara, womit man, wie mit mensa, namentlich in den Pontifikalien des späten Mittelalters, gerne nicht sowohl den Altar als Ganzes als vielmehr im besonderen die Altarplatte bezeichnete, war in Spanien schon wenigstens im ausgehenden Mittelalter als Name des Tragaltars gebräuchlich, wie Inventare und Visitationsprotokolle der Diözese Vich, die dem 14. und 15. Jahrhundert angehören, bekunden[23].

In der Folgezeit ist ara daselbst die gewöhnliche Benennung des Tragaltars. Außerhalb Spaniens scheint das Wort in diesem Sinne im Mittelalter wie später nur vereinzelt in Gebrauch gewesen zu sein. Wie weit die Verwendung ara in der Sonderbedeutung von Tragaltar in das Mittelalter hinaufreicht, läßt sich nicht

[17] Statuta eccl. Biterren. (Béziers) von 1368 Mart. Thes. IV, 634, ein Beispiel für lapis sacer bei D. C. V, 28).

[18] Synode von Bayeux c. 20 (H. VII, 1229); Pontifikale des Erzbischofs Bainbridge von York (1508—1514) (SS. [Durham 1875] 124 u. a.).

[19] Paris, Nationalbibl. f. l. 946.

[20] Mart. l. 2, c. 17, ordo 4 und ordo 2; II, 93 291.

[21] Von einem zweiten Namen ist lapis itinerarius begleitet in Borgh. 49 A. 2 (13.—14. Jahrhundert), Borgh. 14 A. 1 (14. Jahrhundert); Vat. lat. 1154 (14.—15. Jahrhundert), Ottob. 1037 (15.—16. Jahrhundert), Ottob. 565 (16. Jahrhundert).

[22] M. G. Leg. II, 46.

[23] Jos. Gudiol y Cunill, Colocacio des les sentes reliquies en els altars (Sonderabdruck aus La Veu de Montserrat, o. J., 414 f.).

bestimmen. Nicht Sondername des Portatiles, vielmehr lediglich die allgemeine Bezeichnung für Altar, ist ara wohl in den Inschriften einiger Tragaltäre des 11. und 12. Jahrhunderts, wie eines jetzt verschwundenen Portatiles zu Oloron (Basses Pyrenées)[24]: Hanc morlanensis Rainaldus condidit aram usw. oder eines Tragaltares zu La Souterraine (Creuse): Ara crucis . . . officium habeto. Weit häufiger ist in derartigen Inschriften in gleichem allgemeinen Sinn altare wie in der des Egbert portatile im Domschatz zu Trier: Hoc altare consecratum est in honore s. Andreae in der des Begoaltars zu Conques: Domnus Poncius . . . hoc altare Begonis abbati dedicavit . . ., in der eines Tragaltares im Domschatz zu Prag, der später in ein Tafelreliquiar umgewandelt wurde. Anno domini MCCCLXXXX nono hoc altare est consecratum . . . u. a. Ebenso hat ara in der Schrift des Abtes Sugerus von St-Denis De rebus in sua administratione gestis[25], wo das Wort neben altare von einem Tragaltar gebraucht, wie das parallele altare anscheinend nur die Allgemeinbedeutung Altar[26]. Bei Odericus Vitalis († nach 1142) wird der Tragaltar a r u l a genannt[27].

Daß man im Mittelalter zur Bezeichnung des Portatiles auch die Gemeinbenennung a l t a r e brauchte, wurde schon gesagt. Man sah dann vor allem ab, wodurch es sich von dem altare fixum abhob, und dachte bloß an das, worin es diesem gleich war, an seinen Altarcharakter, der auch ihm durch seine Bestimmung und durch bischöfliche Weihe zuteil geworden war.

Wollte man bei Benützung des Namens a l t a r e das Portatile auch als solches und zum Unterschied vom altare fixum kennzeichnen, so fügte man dem Worte ein entsprechendes Attribut bei, und zwar entweder die Synonyma gestatorium, levaticum, mobile, portatile (portabile) oder eines der beiden anderen Synonyma itinerarium und viaticum. Mit jenen wollte man zum Ausdruck bringen, daß das Portatile im Gegensatz zum altare fixum nicht an einen bestimmten Ort fest gebunden war, sondern ohne seine Konsekration zu verlieren, von seiner Stelle aufgehoben und, von der einen zur anderen getragen, wegbewegt werden konnte. Mit diesen wurde auf eine Verwendung des Portatiles hingewiesen, die nur ihm, nicht dem altare fixum zukam, und die sonach sein unterscheidendes Charakteristikum bildete, seine Verwendung auf Reisen.

Die Beifügungen wechseln zu den verschiedenen Zeiten. Am frühesten begegnet uns die Bezeichnung a l t a r e g e s t a t o r i u m. Denn wir finden sie schon in des Richerus Historiae[28], die um 996—998 geschrieben wurden. Etwas später Beispiele bieten Hugo von Flavignys Chronicon (geschrieben um 1102)[29], das Register der Kathedrale von Rochester (ca. 1100)[30] und ein Pontifikale von Cambrai (ca. 1200)[31]. Im 14. und 15. Jahrhundert scheint der Terminus altare gestatorium nicht mehr gebräuchlich gewesen zu sein.

A l t a r e l e v a t i c u m (von levare) war wohl nur ganz vereinzelt im Gebrauch[32]. Das gleiche gilt von a l t a r e m o b i l e[33]. Dagegen ist die Bezeichnung a l t a r e p o r t a t i l e, bisweilen auch a l t a r e p o r t a b i l e, seit dem 12. Jahrhundert sehr häufig. Sie begegnet uns schon im Schreiben Ivos von Chartres († 1117) an den Abt von Fontanelle[34]. Ein Beispiel aus der Frühe des 13. Jahrhunderts findet sich in der Bulle, in der Honorius III. den Dominikanern das Privileg des

[24] Roh. V, 27.
[25] C. 32 (M. 186, 1235).
[26] Hist. eccl. l. 6, c. 12 (M. 178, 490).
[27] Ähnlich in Lelands Collectanea IV, 42 (bei D. Rock, The church of our fathers part I, ch. 3; I, 200).
[28] L. 3, n. 23 (M. G. SS. III, 613).
[29] L. 2, n. 8 (M. G. SS. VIII, 374).
[30] Revue XXXVII (1887) 334.
[31] Mart. l. 2, c. 17, ordo 1; II, 291.
[32] Zwei Beispiele bei D. C. I, 203, eines aus dem Jahre 1441.
[33] Ein Beispiel im Inventar von Prüfening (12. Jahrhundert) in N. Archiv XIII (1887) 561, ein anderes in einem Inventar des Zisterzienserklosters Heilsbronn von 1362: Duo altaria mobilia (Repertorium für Kunstgeschichte I, 84).
[34] Ep. 72 (M. 162, 92); vgl. ep. 80 (l. c. 102).

altare portatile verleiht[35]. Es scheint indessen, als ob die Benennung eine größere Verbreitung erst in der zweiten Hälfte jenes Jahrhunderts erhielt. Im 14. und 15. ist altare portatile aber schon der gewöhnlichste Terminus zur Bezeichnung des Tragaltars. Insbesondere heißt dieser nun fast ausschließlich so in den überaus zahlreichen päpstlichen Urkunden, in denen seine Verwendung Geistlichen oder Laien zugestanden wird. Selbst die Bullen, in denen das Indult im 14. und 15. Jahrhundert den Franziskanern und Karmeliten von neuem bestätigt wird, nennen ihn jetzt nicht mehr altare viaticum, wie er in den ersten Verleihungsbullen Honorius' III. und Klemens' IV. heißt, sondern altare portatile. Altare portatile ist ersichtlich die offizielle Bezeichnung des Tragaltares in der päpstlichen Kanzlei geworden, was natürlich nicht ohne Einfluß auf den sonstigen Sprachgebrauch bleiben konnte. Die Beispiele für die Verwendung des Terminus altare portatile bei den Kanonisten, bei den Liturgikern, in den Synodalstatuten und in den Inventaren des 14. und 15. Jahrhunderts sind darum auch so zahlreich, daß es überflüssig ist, einzelne besonders anzuführen. Auffallend könnte erscheinen, daß er in den spätmittelalterlichen Pontifikalien nicht in gleichem Maße häufig ist. Er findet sich freilich auch in diesen[36], doch herrschen in ihnen die anderen Bezeichnungen, namentlich lapis itinerarius und tabula vor. Ihren Grund hat diese Erscheinung wohl in dem Umstand, daß die Formulare, welche die Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhunderts für die Weihe der Portatilien enthalten, gewöhnlich auf Vorlagen beruhten, welche aus einer Zeit stammten, in der der Terminus altare portatile erst wenig gebräuchlich war, ja daß sie nicht selten bloße Kopien solcher älterer Formulare waren.

Altare itinerarium kommt nicht oft vor[37], häufiger ist die Benennung altare viaticum, für deren Gebrauch aus dem 13., 14. und 15. Jahrhundert zahlreiche Beispiele vorliegen. Man vergleiche z. B. die Bulle, in der Honorius III. den Franziskanern das Privileg des altare viaticum verleiht und die an sie sich anschließenden Schreiben an die französischen Bischöfe[38]; die Bulle, in der Clemens IV. den Karmeliten das gleiche Indult erteilt[39]; des Durandus Rationale[40]; den Weiheritus der Portatilien aus einem Mainzer Pontifikale[41]; das Inventar von St. Peter zu Rom von 1436[42]; das Pontifikale von Maguelonne (15. Jahrhundert) in der Vaticana[43]; die Statuten der Synode von Bamberg aus dem Jahre 1491[44]; das Inventar des Domes zu Prag von 1387[45]; das Inventar des Apostolischen Stuhles von 1295[46]; das Inventar des Domes zu Freising von 1352[47] u. a.

Ein letzter mittelalterlicher Name des Tragaltars ist superaltare. Superaltare war eine nur in England gebräuchliche Benennung des Tragaltars, für deren außerenglischen Gebrauch sich keine Belege finden, während solche sich in den englischen Synodaldekreten, Visitationsberichten, Inventaren, Testamenten und sonstigen englischen Quellen des 13., 14. und 15. Jahrhunderts geradezu häufen.

Man vergleiche nur, um wenigstens auf einige hinzuweisen, c. 40 der Statuten der Synode von Sarum (1217)[48]; die Konstitutionen der Synode von Durham (1220)[49];

---

[35] Bull. FF. Ord. Praedicat. I (Romae 1729) 14.

[36] Vgl. Vat. lat. 4744 (15. Jahrhundert), Vat. Regin. 1930 (15. Jahrhundert), ein Pontifikale der Biblioteca Colombina zu Sevilla (14.—15. Jahrhundert) u. a.

[37] Vgl. z. B. De casibus monast. Farfensis 1119—1129 (Muratori, Antiqu. med. aevi VI Mediol. 1742) 285; ferner die Portatilienweihe in den Pontifikalien von Apamea bei Mart. l. 2, c. 17, ordo 2 (II, 291) und von Monreale (14. Jahrhundert) in der Vaticana (Vat. lat. 6748). Ein Pontifikale von Riga (14. Jahrhundert) daselbst hat die Deminutivform altariolum itinerarium (Borgh. 14 A. 1).

[38] Vgl. unten S. 78.

[39] Vgl. unten S. 80.

[40] L. 1, c. 6, n. 34.

[41] Mart. l. 2, c. 17, ordo 4; II, 293.

[42] E. Müntz e A. L. Frothingham, Il tesoro della basilica di S. Pietro (Roma 1883) 58.

[43] Ottob. 530.

[44] Tit. 33 (Hartzh. V, 617).

[45] Podlaha XXXVII.

[46] Biblioth. de l'École des chartes XLV (1884) 54.

[47] Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit XIV (1867) 303.

[48] H. VII, 102.

[49] D. Wilkins, Conc. M. Britanniae (London 1737) I, 581.

c. 4 der Synodalstatuten von Exeter des Jahres 1287[50]; die Konstitutionen de Bischofs Woodloke von Winchester von 1308 Tit. de sacr. alt.[51]; die Statuten Robert Grosseteste von Lincoln (ca. 1238)[25]; die Visitationsberichte der Kirche zu Swal lowcliffe in der Diözese Salisbury von 1220[53]; die Pupilla oculi Johannes' de Burg († 1386)[54]; das Inventar der Kathedrale von Durham von ca. 1400[55]; das Inventa von St. Paul zu London von 1295[56], der Westminsterabtei zu London von 1388[57], de Kathedrale von York von 1510[58], der Kathedrale von St. Albans (ca. 1400)[59], di Sammlung von Testamenten aus der Grafschaft York (13.—15. Jahrhundert)[60].

Der Name superaltare blieb bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts in Ge brauch. Der Untergang des katholischen Gottesdienstes in England bedeutete auc sein Ende. Die Etymologie der Benennung liegt zutage. Superaltare nannte ma das Portatile, weil man es auf den nichtkonsekrierten Altar legte, um auf diese die Messe zelebrieren zu können.

Die Neuzeit räumte rasch mit den vielen Namen auf, welche das Portatil im Mittelalter geführt hatte. Es sind ganz vereinzelte Ausnahmen, wenn man bei spielsweise noch in den Statuten der Kölner Synode von 1662 auf die Bezeich nung altare viaticum[61], oder in denen der Paderborner Synode von 1688 noch au den Ausdruck altare mobile stößt[62]. In Spanien hält man an der alten Benennun ara fest, im übrigen aber heißt der Tragaltar nun allgemein altare portatile, wa um so bemerkenswerter ist, als er noch in den Rubricae generales des römische Missales (tit. XX) ara heißt. Insbesondere wird er auch in den zahlreichen Ent scheidungen der Ritenkongregation, die sich auf ihn beziehen, stets als altare porta tile bezeichnet. Es muß daher auffallen, wenn er im neuen Codex juris canonic im Anschluß an die italienische Benennung pietra sacra petra sacra genann wird.

ZWEITES KAPITEL

ALTARE FIXUM UND ALTARE PORTATILE IN GEGENWART UND GESCHICHTE

I. ALTARE FIXUM UND ALTARE PORTATILE NACH HEUTIGEM BRAUCH

Der abendländische Altar ist entweder ein altare fixum (immo bile) oder ein altare portatile (mobile). Die beiden Altararten unter scheiden sich nach dem heutigen Brauch nicht nur durch die Verschieden

[50] H. VII, 1177.
[51] Wilkins II, 294.
[52] Rob. Grosseteste Epistolae (London 1861) 156.
[53] Registrum vetus Salisberiense (London 1883) I, 291.
[54] C. VII: De his quae sunt de ornatu sacramenti (Rothomagi 1510).
[55] M. 95, 360.
[56] Dugdale, Hist. of St. Pauls Cath. (London 1818) 315.
[57] Archaeologia LII (1890) 276.
[58] Monast. Anglic. VIII, 1205.
[59] Annales Monast. S. Albani II (London 1871) 333.
[60] SS. Test. Eborac. I (1836) 334; II (1885) 29 101; III (1864) 138; IV (1869) 142; V (1884) 38 147 159—161.

Nicht den Sinn von Tragaltar, sondern vo Retabel, wie es scheint, hat superaltare in de Gesta abb. Monast. S. Albani, welche berichte unter Abt Johannes (1195—1214) habe Brud Wilhelm eine tabula picta ante altare B. Vi ginis cum superaltari caelato et cru superposita et pictura desuper et a la latere a gefertigt. I (London 1867) 233. Ein Ciboriu ist wohl gemeint, wenn Johannes von Beka e zählt (D. C. unter superaltare VII, 659), B schof Egilbod von Utrecht (10. Jahrhunder habe einer Kirche ein superaltare totum a reum . . . de cujus cacumine lapis, ut fertu hostularius furtive sublatus fuit, qui nocturn temporibus totum sacrarium radiis emica tibus illustrabat geschenkt.
[61] C. 3, § 1 (Hartzheim IX, 994).
[62] Tit. 9, n. 1 (Hartzheim X, 135).

heit ihrer Maßverhältnisse, sondern namentlich dadurch, daß das altare fixum aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt ist, der Mensa oder Altarplatte und ihrem Träger, dem Stipes, und daß es feststeht, ständig dieselbe Stelle einnimmt, das altare portatile dagegen nur einen Bestandteil hat, die Altartafel, und daß es beliebig von Ort zu Ort getragen werden kann.

Das altare fixum ist der Altar im vorzüglichen Sinne des Wortes, der Normalaltar, weshalb auch in allen konsekrierten Kirchen wenigstens ein Altar ein altare fixum sein soll[1]. Das altare portatile ist nur ein Ersatz beim Mangel eines konsekrierten altare fixum.

Das altare portatile kommt demnach in fünf Fällen zur Anwendung. Erstens, wenn ein Altar nicht konsekriert werden kann, weil er aus unzulässigem Material hergestellt ist, z. B. aus Holz oder Gips, weil die Mensa fehlt, oder weil sonst ein die Weihe nicht gestattender Mangel vorhanden ist. Zweitens, wenn der Altar zwar an sich konsekrabel ist, aber in Wirklichkeit nicht oder noch nicht geweiht wurde. Drittens, wenn begründete Zweifel bestehen, ob der Altar je konsekriert wurde. Viertens, wenn der Altar durch irgendeinen Umstand, wie z. B. durch unbefugtes Öffnen des Reliquiengrabes, durch einen namhaften Bruch der Mensa, durch Loslösung der Mensa u. a. exekriert wurde. Fünftens endlich, wenn aus irgendeiner genügenden Ursache mit Genehmigung der zuständigen Obern die Messe außerhalb des Gotteshauses, also an einem Orte, an dem es überhaupt keinen Altar gibt, gefeiert werden muß, wie z. B. bei einem Feste, bei welchem die Kirche die zu demselben erschienene Menschenmenge nicht faßt, bei Zerstörung der Kirche, bei Exekration derselben, auf Feldzügen, auf lang dauernden Seereisen, auf Missionsreisen in heidnischen und akatholischen Ländern, wo katholische Kirchen nicht vorhanden oder schwer zu erreichen sind.

Wird in einer konsekrierten oder benedizierten Kirche ein nicht konsekrierter f e s t e r Altar durch ein Portatile, das oben in die Mitte der Mensa eingelassen wurde, nicht bloß vorübergehend für das eine oder andere Mal, sondern dauernd oder doch wenigstens für längere Zeit zur Meßfeier hergerichtet, so erhalten wir einen Nebentypus des altare fixum, das altare quasi-fixum.

Völlig gleichgültig ist, aus welchem Grunde der betreffende Altar der Weihe entbehrt, ja ob er überhaupt konsekrabel ist. Es kann daher beispielsweise auch ein Altar, dessen Mensa sich aus Stücken zusammensetzt oder aus Mörtel hergestellt ist, ja selbst ein Altar, der aus Holz besteht, durch Verbindung mit einem Portatile zu einem Altare quasi-fixum gemacht werden. Was aber die Art dieser Verbindung anlangt, so ist es nicht gefordert, daß das Portatile fest und unbeweglich dem Altar eingefügt wird. Es hindert darum nichts, dasselbe vorübergehend wegzunehmen, nur kann natürlich, solange es fehlt, der Altar nicht zur Messe benützt werden. Ebensowenig steht etwas im Wege, das Portatile gegen ein anderes auszuwechseln.

Die Unterscheidung zwischen altare quasi-fixum und altare portatile ist nicht ohne Wichtigkeit. In l i t u r g i s c h e r Hinsicht hat jenes freilich nur den Charakter eines Portatiles, nicht aber in k i r c h e n r e c h t l i c h e r.

Auch ein altare quasi-fixum kann, ja soll einen Titel haben[2]. Zur Änderung dieses Titels bedarf es zwar keiner päpstlichen Erlaubnis, wohl aber der Genehmigung des Bischofs[3]. Ferner können an ein altare quasi-fixum wie an ein wirkliches

[1] Decret. auth. n. 3978; Cod. jur. can. c. 1197, § 2: In ecclesiis consecratis saltem unum altare, praesertim maius, debet esse immobile.

[2] Cod. jur. can. c. 1201, § 1.
[3] Ebd. § 2.

altare fixum Stiftungen gemacht werden. Namentlich aber kann an dasselbe gerad wie an dieses das Altarprivileg geknüpft werden. Denn wie ein Reskript Pius' IX vom 26. März 1867[4] ausdrücklich erklärt, genügt es ad constituendam qualitate altaris fixi, wie diese Eigenschaft für das Altarprivileg erforderlich ist, ut in medi altaris stabilis et inamovibilis, licet non consecrati, lapis cor secratus etiam amovibilis ponatur. Das Privileg ist nämlich nicht verbun den mit dem Portatile, durch das der Altar nur zur Messe hergerichtet wird, son dern mit dem Altar als solchem, dem Aufbau, dem jenes eingefügt ist. Privilegiu altari conceditur, non lapidi, qui unus alteri pro necessitate vel opportunitate suffi poterit, lautet eine Antwort des Präfekten der Propaganda, des Kardinals Franson die in einer Entscheidung der hl. Kongregation der Ablässe vom 20. März 1846 an geführt wird[5]. Das Altarprivileg geht deshalb auch nicht auf einen anderen Alta über, wenn der konsekrierte Altarstein von dem privilegierten auf einen andere Altar übertragen wird, wie schon die Kongregation unter dem 27. September 184 auf eine diesbezügliche Anfrage erwiderte[6]. Daß das Altarprivileg auch mit einer aus Holz gemachten altare quasi-fixum verbunden werden kann, wurde ausdrück lich durch eine Entscheidung der Ablaßkongregation vom 18. Juli 1902 ausgesprochen

Zum Gebrauch des Portatiles in einer konsekrierten oder benedizierten Kirche, einer konsekrierten oder geweihten öffentlichen Kapelle und einem mit Genehmigung des Bischofs errichteten halböffentlichen Ora torium bedarf es keiner besonderen Erlaubnis. Anders verhält die Sache sich jedoch, wenn es außerhalb solcher wie z. B. in einem Privatoratorium, oder sonst einem geziemenden Ort, in einem Zelt, auf einem Schiff, im Freien zum Messelesen benutzt werden soll. Dann ist hierzu, je nach den Umständen eine Ermächtigung durch das kanonische Recht bzw. den Apostolische Stuhl oder durch den Bischof, bei exempten Orden durch den höheren Obern nötig. Durch das kanonische Recht bzw. den Apostolischen Stuhl, wenn die selbe den Charakter eines dauernden Privilegs haben soll. Durch den Bischof bzw. den höheren Obern, wenn es sich entweder nur um eine einmalige Ver wendung des Portatiles oder doch bloß um eine vorübergehende, durch be stimmte Verhältnisse begründete und eine beschränkte Zahl von Fällen um fassende Benützung desselben handelt.

Man unterscheidet demnach eine Erteilung der Vollmacht zum Gebrauch des Portatiles per modum privilegii und per modum actus. Jene kann nur das kanonische Recht bzw. der Papst geben, diese steht auch den Bischöfen und den höheren Obern exempter Orden für ihre Untergebenen zu, wie in jüngster Zeit durch eine Entscheidung der S. Congr. de disciplina sacramentorum vom 23. Dez. 1912[8] und den neuen Codex juris canonici[9] bestimmt wurde. Ist es in einem Notfall nicht mög lich, um Erlaubnis zu bitten, etwa weil die Umstände keinen Aufschub dulden, oder der Zugang zum Bischof nicht offen steht, so darf dieselbe vorausgesetzt werden Die Gründe, auf die hin der Bischof oder der Ordensobere sie erteilen kann, brauchen nicht schwerwiegender Art zu sein. Es genügt, wie die vorhin erwähnte Entschei dung vom 23. Dez. 1912 und das neue kanonische Rechtsbuch sagen, eine causa justa et rationabilis.

Übrigens gelten Privileg und Erlaubnis letzten Grundes nicht sowohl dem Ge brauch des Portatiles als vielmehr der Meßfeier an nicht geweihtem Orte. Di

[4] J. Schneider, Rescripta auth. (Ratisbonnae 1885) n. 405.
[5] Decr. auth. S. C. Indulg. (Ratisbonna 1883) n. 334.
[6] L. c. n. 324.
[7] Acta S. Sedis XXXV, 62.
[8] Acta Apost. Sedis IV (1912), 725.
[9] Can. 822, § 2 und § 4.

rmächtigung zu jenem ist nur die notwendige Folge der Genehmigung zu dieser tzteren.

II. DIE STABILITÄT DES STIPES DES ALTARE FIXUM

Im Mittelalter gab es zwei Arten von Portatilien. Die eine entsprach dem eute gebräuchlichen Tragaltar, die andere bestand in Nachbildung des altare xum aus zwei Teilen, einer meist aus Holz gemachten Unterlage, die den tipes vertrat, und dem Altarstein, der vielfach zugleich als Deckplatte des in er Holzunterlage angebrachten Sepulcrums diente. Stein und Unterlage bil-eten miteinander ebenso ein einheitliches Ganzes wie Mensa und Stipes des ltare fixum, wurden bei der Weihe ebenso miteinander zusammen konse-riert wie diese, verloren aber auch, wenn sie voneinander getrennt wurden, benso die Weihe wie Mensa und Stipes, wenn diese voneinander losgelöst erden. Der Unterschied zwischen einem solchen altare portatile und dem ltare fixum bestand demnach hauptsächlich nur darin, daß er nicht an einer estimmten Stelle fest aufgebaut, daß er bewegbar war, an allen Orten, wo an eines Altares zur Messe bedurfte, die nötigen Vorbedingungen natürlich orausgesetzt, gebraucht werden konnte.

Für die Fortdauer des Weihecharakters des altare fixum ist, wie andern-rts ausführlicher gezeigt werden wird, durchaus erforderlich, daß Mensa nd Stipes so miteinander verbunden bleiben, wie sie bei der Konsekration niteinander verbunden wurden. Stabilität ist demnach ein wesent-iches Erfordernis für die Mensa des altare fixum, wie sie im Mittelalter uch für den Stein der vorhin beschriebenen zweiten Art der damals ebräuchlichen Portatilien wesentlich war. Es erhebt sich aber die Frage, ob as, was von der Mensa gilt, auch bezüglich des Stipes bzw. des Altares als ines Ganzen zutrifft, d. h. ob der Altar auch exekriert wird, wenn er, ohne onst eine namhafte Beschädigung zu erleiden, und insbesondere ohne rgendwelche Trennung der Mensa und des Stipes, lediglich vom Boden los-elöst und von seiner bisherigen Stelle an eine andere versetzt wird, wie das ine Entscheidung der Ritenkongregation vom 20. Februar 1874 will, die Ant-vort auf eine aus Kanada an dieselbe gerichtete Anfrage[1]. Mit andern Wor-en, es fragt sich, ob Stabilität nicht bloß eine wesentliche Eigenschaft der Mensa, sondern auch eine solche des Altares als Ganzen bzw. des Stipes sei.

Wie man die Sache in älterer Zeit auffaßte, wissen wir nicht. Wenn aber nach inem Kanon der um die Mitte des 8. Jahrhunderts entstandenen sog. Dicta Theodori Cantuariensis archiepiscopi eine Kirche, die im Notfalle an einen anderen Ort ersetzt worden war, nicht von neuem konsekriert, sondern nur mit Weihwasser be-prengt zu werden braucht[2], so wird damals das gleiche auch wohl von einem Altar, den man an einen anderen Platz versetzen mußte, gegolten haben. Dagegen at nach dem Kanon Si motum fuerit altare, denuo consecretur ecclesia, der uns uerst in der Kanonessammlung Burchards von Worms († 1025) begegnet[3], bald dem Papst Hyginus († ca. 140), bald Vigilius († 555), bald einem Papst Eugenius zu-eschrieben ist[4], jedenfalls aber bis wenigstens in das 10. Jahrhundert zurück-

[1] Decret. auth. n. 3326.

[2] H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das anonische Bußverfahren II (Düsseldorf 1898) 37; vgl. 556.

[3] Decret. l. 3, c. 11 (M. 140, 675).

[4] Bei Burchard und später bei Gratianus (Decret. III De consecr. d. 1, c. 19) erscheint er unter dem Namen des Hyginus, in den sog.

reicht[5], ein Fortbewegen des Altares sogar die Exekration der Kirche zur Folge[6]. Unkla war freilich, was man alles unter altare movere zu verstehen habe. War man doch noc selbst im Zweifel, ob ein Altar wiedergeweiht werden müsse, wenn die Mensa au einem neuen Stipes angebracht worden war[7]. Alexander III. (1159—1181) erklärt in dem Dekret Ad haec si altare motum fuerit[8], daß die motio altaris nicht auch di Exekration der Kirche zur Folge habe und diese darum nicht wiedergeweiht zu werde brauche, über die Bedeutung des movere altare sprach jedoch auch er sich nicht aus

Erst des Johannes Teutonicus († ca. 1240) Glosse zu Gratians Dekret bring eine nähere Erläuterung des Kanons und eine Darlegung seines Inhaltes. Kein authentische Erklärung seitens der gesetzgebenden kirchlichen Gewalt, bildete si immerhin den Niederschlag der Erörterungen, welche die Kanonisten der zweite Hälfte des 12. und des frühen 13. Jahrhunderts dem Kanon des Pseudo-Hyginus ge widmet hatten. Sie war sonach der Ausdruck der Auffassung, welche sowohl diese Kanon wie das an ihn sich anschließende Dekret Alexanders III. nachgerade in de kirchlichen Rechtspflege gefunden hatte, und als solcher für deren Verständnis be den Kanonisten der Folgezeit von maßgebender Bedeutung.

Der Glosse zufolge bedeutet altare im Kanon des Gratianschen Dekrets un demgemäß auch bei Alexander III. die Mensa des Altares; die Konsekration de Altares aber beruht nach ihr vor allem in der Verbindung von Mensa und Stipes wie dieselbe beim Konsekrationsakt hergestellt wurde. Exekriert wird nach ih daher der Altar, wenn die Mensa vom Stipes getrennt wird, ja selbst schon, wen die oberen Steine des Stipes, welche die Mensa berühren, weggenommen werde

Demgemäß erklärt denn nunmehr Guido von Baisio († 1313), gewöhnlich Archi diaconus genannt, in seinem Kommentar zum Gratianschen Dekret, ein Altar ver liere seine Weihe nicht, wenn er, ohne daß die Mensa oder die sie berührende Steine des Stipes gelöst würden, künstlich von Ort zu Ort bewegt werde. S totum altare sine motione mensae et lapidum ei conjunctorum artificio moveatu de loco ad locum vel in eodem loco in circuitu sursum vel deorsum, non execratu ob hoc altare[9]. Denn die Fortdauer derselben hänge allein von dem Umstand ab daß Mensa und Stipes verbunden blieben: Tamdiu durat eius consecratio, quamdi conjunctio integra manet. Darum stehe auch nichts im Wege, die unteren Stein des Stipes einzeln nacheinander herauszunehmen und durch andere zu ersetzen wofern nur die oberen, welche an die Mensa stoßen, an ihrem Platze blieben. Nac dem Archidiakonus war demnach die Stabilität nur für die Mensa des Altare wesentlich, nicht auch für den Stipes. Für diesen war sie lediglich eine äußere zufällige Eigenschaft, die zwar beim altare immobile immer vorhanden war un

---

Excerptiones Egberti unter dem Namen des Vigilius. Bei Ivo von Chartres († 1117) wird er als Decretum Eugenii papae bezeichnet (Panormia l. 2, c. 20 [M. 161, 1087], desgleichen von Anselmus (Epist. l. 3, n. 159 [M. 159, 194]).

[5] Daß der Kanon nicht von Hyginus herrühren kann, liegt zutage. Vigilius und Eugenius sind wohl nur verderbte Lesearten anstatt Hyginus. Wie alt der Kanon ist, läßt sich nicht feststellen; da er aber schon von Burchard in seine Kanonssammlung aufgenommen wurde, muß er wenigstens schon zu Ende des 10. Jahrhunderts vorhanden gewesen sein, doch kann er damals eine größere Verbreitung noch nicht gehabt haben. Denn noch Ivo von Chartres († 1117) schreibt an Abt Wilhelm von Fécamp: De motione altaris vel parietum ecclesiae, utrum iteranda sit consecratio vel non iteranda, nihil scriptum in antiquis regulis reperi. In collectionibus autem Burchardi Wormaciensis episcopi ex concilio Meldensi capitulo quinto ita scriptum reperitur: „Altare si motur fuerit, ecclesia denuo consecretur" (Epist. 8 [M. 162, 101]). Selbst ein Ivo kannte also kein ältere Quelle des Kanons als Burchards Ka nonessammlung; er irrt aber, wenn er sag das Kanon erscheine bei diesem als cap. V de Synode von Meaux.

[6] Um die Exekration der Kirche als Folg der motio altaris zu begründen, sagte ma der Altar sei das principale in der Kirch denn nicht er werde der Kirche wege sondern umgekehrt diese seinetwegen errich tet. Werde der Altar entweiht, so höre di Kirche auf, Kirche zu sein, habe deshalb eben falls ihre Weihe verloren und müsse also wi der Altar und zugleich mit ihm wieder geweih werden. Vgl. Anselm. epist. l. c.

[7] Ivo Carnot. Ep. 72 (M. 162, 92).

[8] Decret. Gregor IX. l. 3, tit. 40, c. 1.

[9] Rosarium, Comment. in Decret. III De con secrat. dist. I. c. 19.

ch das altare immobile vom altare mobile unterschied, für die Fortdauer der eihe aber keine Bedeutung hatte.

Durandus scheint in seinem Rationale allerdings anderer Ansicht zu sein als ido. Denn nachdem er ausgeführt hat, daß der Altar exekriert werde, falls die ensa i. e. superior tabula, in qua fit principaliter consecratio, bewegt werde, fügt bei: Idem quoque maxime est, si tota altaris structura mota et reparata erit; ecclesia tamen propter altaris vel structurae motionem vel fractionem consecranda non est[10]. Indessen denkt er wohl nicht an ein bloßes Versetzen des ares, bei dem Mensa und Stipes verbunden blieben, sondern an einen Abbruch mit chfolgendem Wiederaufbau; der Zusatz et reparata weist darauf hin. In diesem lle aber war der Altar auch nach dem Archidiakonus exekriert.

Übrigens wird bei den Kanonisten des späten Mittelalters nur ausnahmsweise s Falles eines bloßen Versetzens des Altares gedacht. Er hatte für die damalige it so gut wie keine praktische Bedeutung. Denn da die mittelalterlichen Altäre rchweg sehr schlichte Aufbauten darstellten, machte es weniger Mühe, dieselben nz abzubrechen und neu aufzuführen, als sie zu verschieben, wenn man sich in- ge eines Neu- oder Erweiterungsbaues oder sonst aus einem Grunde veranlaßt n, einen Altar an eine andere Stelle zu versetzen.

Anders als im Mittelalter verhielt es sich zu der Zeit der Renaissance und des rocks. Die Altäre waren nun häufig am Stipes mit kostbaren Marmorinkrusta- nen bekleidet, mit Marmorintarsien ausgestattet oder gar mit Bildwerk ge- mückt. Ein Abbruch des Altares konnte deshalb kaum erfolgen, ohne seinen chen Schmuck erheblich zu beschädigen, ein Wiederaufbau aber war aus dem glei- en Grund nicht bloß schwierig, sondern auch kostspielig. Ein vorsichtiges Ver- zen mußte deshalb bei reich ausgestatteten Altären als das zweckmäßigste erscheinen.

Seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts wird daher auch von den Theologen d Kanonisten oft die Frage aufgeworfen, ob das altare fixum durch bloßes Ver- zen, bei dem keine Beschädigung desselben erfolgte und insbesondere die Mensa keiner Weise vom Stipes losgelöst wurde, exekriert werde, welcher Charakter Stabilität des Stipes bei dem altare fixum zukomme, und ob sie für die Fort- uer der Weihe wesentlich oder bedeutungslos sei. Die Auffassung ging allgemein in, daß ein derartiges Versetzen den Altar nicht exekriere. So entschieden sich . Suarez[11], de Lugo[12], Barbosa[13], Paolo Quarto[14] und namentlich unter ausführlicher gründung Ubaldo Giraldi[15]. Für den hl. Karl Borromäus war die Zulässigkeit einer rsetzung des altare fixum so ausgemacht, daß er auch für diese in seiner In- uctio fabricae ecclesiae nähere Anweisung gibt. Wenn der Fall eintrete, bemerkt daß man einen Altar verlegen müsse, so solle man dafür Sorge tragen, daß er ht neu geweiht zu werden brauche, ihn deshalb mit Balken und Brettern ringsum packen und sorgsam so von seinem Ort verschieben, daß der Stipes zwar vom ßboden der Kirche, aber nicht im geringsten von der Mensa losgerissen werde, dern fest an ihr haften bleibe, damit er nicht entweiht werde[16]. Neuere Ver- ter der Anschauung, daß eine bloße Versetzung den Altar seiner Weihe nicht be- be, sind namentlich Gardellini, der sie in einem für die Ritenkongregation 1819 aus- rbeiteten Gutachten als sententia communis bezeichnet[17], Gasparri[18] und S. Many[19].

L. 1, c. 6, n. 32.

De sacram. pars I, disp. 81, sect. 5; Opp. ia XVIII (Venet. 1747) 860.

Disputat. schol. De sacr. disp. 20, sect. 2, 4; IV (Paris 1869) 264.

Collect. doct. in Decret. l. 3, tit. 40, c. 1; Lugd. 1716) 392.

Rubricae missalis romani comment. illustr. , tit. 20, sub 5.

Expositio juris Pontificii sect. 599; I (Ro- 1769) 419.

[16] L. 1, c. 15 (AA. eccl. Med. 573).

[17] Decret. auth. V, 192. Gardellini hat die Begründung seiner Auffassung wörtlich Giraldi entlehnt, ohne jedoch diesen als Quelle anzugeben. Auffallend ist, daß die Ritenkongregation in der früher erwähnten Entscheidung vom 20. Februar 1874 den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt.

[18] Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia. I (Paris 1897) n. 282 337; p. 201 242.

[19] Praelect. de locis sacris (Paris 1904) 210.

Der neue Codex juris canonici enthält keine ausdrückliche Bestimmung, daß e geweihtes altare fixum bei einer bloßen Versetzung seine Weihe behalte, doch ge das immerhin mit genügender Klarheit indirekt aus den in ihm dem Altar gewidm ten Kanones hervor. Denn im Kanon 1197 § 1, n. 1 wird das altare immobile näh erklärt als mensa superior una cum stipitibus per modum unius cum eadem co secratis, als wesentlich für dasselbe sonach nur die bei der Weihe erfolgte Ve bindung von Mensa und Stipes bezeichnet. In Kanon 1200 aber werden als U sachen, welche eine Exekration nach sich ziehen, bloß genannt Loslösung der Mens ein Bruch des Altares, der entweder hinsichtlich der Quantität oder der Salbstell bedeutend sei, sowie Öffnung des Sepulcrums. Nach dem neuen Codex juris canoni ist sonach die Stabilität des Stipes des altare fixum keine wesentliche Eigenschaft de selben, eine Verletzung derselben aber zählt nicht zu den Ursachen, welche na den kirchlichen Bestimmungen, die allein darüber zu befinden haben, die Exekrati zur Folge haben.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich: Die Stabilität d Stipes ist eine Eigenschaft, die dem altare fixum nie fehlt, und die ihn äuße lich scharf von dem altare portatile unterscheidet. Da das altare fixum a Stein aufgebaut sein muß, ist sie sogar in einem gewissen Grade mit sein materiellen Beschaffenheit gegeben, gleichviel von welcher Art seine For ist. Sie ist ihm so eigentümlich und für ihn so charakteristisch, daß man si kaum ein altare fixum denken kann, das nicht an dem ihm zugewiesen Platz fest und unverrückbar aufgebaut ist. Nichtsdestoweniger ist die Stabi tät des Stipes sowohl für die Konsekration des Altares wie für die Fortdau seines Weihecharakters ohne Bedeutung, weil die kirchliche Gesetzgebu weder die eine noch die andere von der Stabilität des Stipes abhängig gemac hat. Sie hätte das freilich tun können, hat es aber nicht getan. Es kann dah selbst ein altare fixum geweiht werden, dessen Sockel auf Rollen ruht, so d es beliebig verschoben werden kann, und ebensowenig steht etwas im Weg einen Altar nachträglich auf Rollen zu setzen, wenn das ohne Loslösung d Mensa und ohne sonstige bedeutende Beschädigung des Altares zu gescheh vermag.

III. DER ALTAR IN VORKONSTANTINISCHER ZEIT

Über den Altar der drei ersten christlichen Jahrhunderte sind wir n wenig unterrichtet. Er war für gewöhnlich ein Tisch oder doch ein tischa tiges Gerät. Ausdrücklich bezeichnen das eucharistische Gerät, auf dem d liturgische Feier sich vollzog, — das *θυσιαστήριον* des hl. Ignatius und d altare des hl. Cyprian — als *τράπεζα*, Tisch, Origenes in seiner Schrift gegen C sus[1], Hippolytus in dem Fragment zu den Sprüchen[2], Dionysius von Alexa drien in seinem Schreiben an Sixtus II.[3], sowie die gnostischen Thomasakte Mensa heißt es im Tractatus de aleatoribus[5]. (Fußnote 5 s. nächste Sei

[1] L. 8, c. 24 (Mg. 11, 1553).
[2] Mg. 10, 628.
[3] Bei Euseb. Hist. eccl. l. 7, c. 9 (Mg. 20, 656).
[4] Die gnostischen Thomasakten berichten u. a. die Bekehrung einer gewissen Mygdonia, der Gattin des Charisius, eines Verwandten des Königs Misdäus. Auf die Taufe läßt der Erzähler die Spendung der Eucharistie folgen. Der Apostel, so lesen wir, befahl seinem D kon, zu dem Ende einen Tisch herbeizusch fen. Dieser stellte als solchen eine Bank h welche er im Hause der Mygdonia gefun hatte. Thomas spreitete ein Linnentuch ü sie, legte das Brot der Eulogie darauf, trat den Tisch und sprach das Weihegebet (S. A Thomae ap. c. 49 ed. Max Bonnet, Leip

Es sind allerdings nur wenige Stellen aus vorkonstantinischer Zeit, die den ltar als „Tisch" bezeichnen, und selbst diese entstammen alle erst dem 3. Jahrhun-ert. Indessen, wenn dieser damals Tisch war, dann war er das zweifellos auch vorher. Var ja doch die Tischform selbst in den der Freigebung der Kirche und ihres Kultus lgenden Jahrhunderten beim Altar noch sehr lange das gewöhnliche, obwohl man itdem dazu übergegangen war, ihn aus Stein zu machen. In der Tat entsprach ein turgischer Tisch am besten der Eigenart sowohl der eucharistischen Opfergabe wie es eucharistischen Opfercharakters, zu dem als integrierender Bestandteil das Ge-ächtnismahl des Leibes und Blutes Christi gehörte. Für einen Altar, auf dem sich n mit einem Mahle unzertrennlich verbundenes Opfer vollzog, lag sogar die ischform so nahe, daß es auffällig hätte erscheinen müssen, wenn man eine andere ür ihn gewählt hätte. Auf einem Tisch hatte zudem der Erlöser selbst das erste ucharistische Opfer des N. B., das Abendmahlsopfer, vollzogen, und ebenso war s sicher auch ein Tisch, dessen sich die Apostel nach seinem Beispiel auf ihren eisen bedienten, um auf demselben die heiligen Geheimnisse zu feiern. Nennt ihn och Paulus ausdrücklich I Cor. 10, 21 *τράπεζα κυρίου*, mensa Domini.

Ein Tisch als Altar hatte aber auch den Vorteil, daß er für die Heiden nichts uffälliges besaß. Niemand, der nicht in die christlichen Geheimnisse eingeweiht ar, sah es dem Tische an, daß er etwas mehr als ein solcher war, daß er ein iturgisches Gerät, ein Altar war; denn er erschien seinem Aussehen nach wie ein ewöhnliches Hausgerät. Es ist daher auch leicht verständlich, daß die Heiden den hristen vorwerfen, dieselben hätten und errichteten keine altaria und arae, wobei ie unter altaria und arae nicht bloß metaphorisch die Götzenopfer verstanden, son-ern auch die Altäre selbst als die Stätten, auf denen die Opfer dargebracht wurden[6]. nter einem Altar dachten sie sich etwas ganz anderes: Pfeilerartige, steinerne, oft us einem Block gemachte, mit Weiheinschriften und Reliefs (Opfergeräten, Bukra-ien, Opferszenen) an den Seiten verzierte Aufbauten, die vor einem Tempel aufge-tellt waren und zu den Brand-, Libations-, Rauch- und Gabenopfern dienten[7]. Aller-lings gab es auch mensae, Tische, in den Tempeln. Sie wurden zur Aufstellung der pfergeräte, zum Schlachten und Zerlegen der Opfertiere sowie auch wohl zur Auf-ahme von Votivgaben benutzt, in welch letzterem Falle sie eine Art Ersatz für die rae bildeten, doch spielten sie im Opferdienst nur eine untergeordnete Rolle. Wenn an von altaria und arae redete, meinte man die vorhin beschriebenen massiven, erdartigen Aufbauten. Nur diese waren die eigentlichen Opferstätten. Daher hören ir auch niemals von einer Anschuldigung wie: Mensas non habetis.

Zu den Altären des alttestamentlichen Kultus steht der christliche Altar n keiner verwandtschaftlichen Beziehung und noch weniger zu denen der ntiken heidnischen Kulte. Er ist weder aus jenem noch aus diesen in den hristlichen Kult herübergenommen worden, hat weder in den alttestament-ichen Altären, noch in den antiken heidnischen Altären sein Vorbild gehabt,

903, 135; vgl. die Erzählung von der Bekeh-ung Siphors und seiner Angehörigen c. 133; . c. 240: *Ἄρτον καταθεὶς ἐπὶ τὴν τράπεζαν εὐλόγησεν καὶ εἶπεν: κ. τ. λ.* Die eucharistische Handlung, die hier beschrieben wird, ist, wie las Fehlen des Weines und das Weihegebet errät, gnostisch, und es wäre verkehrt, wollte nan in ihr die eucharistische Feier der Katho-iken in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, ler Entstehungszeit der Schrift, sehen. Daß etztere aber den Apostel die Eucharistie auf einem Tisch vollziehen läßt, entsprach, wie lie anderen im Text genannten Stellen be-eweisen, auch dem damaligen katholischen Brauch.

[5] N. 11 (C. SS. eccl. 3, 103).

[6] Minutius Felix Octav. c. 10 (C. SS. eccl. 2, 14); Arnob. Adv. nat. c. 6, n. 1 (C. SS. eccl. 4, 214).

[7] Über den Altar des griechischen und römischen Kultus, vgl. namentlich Pauly-Wissowa, Realencycl. der klassischen Altertumswissenschaft unter Altar I (Stuttgart 1904, S. 1640 und die dort am Schlusse S. 1691 angegebene Literatur); ferner Walt. Altmann, Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit (Berlin 1905) und H. Mischkowski, Die hl. Tische im Götterkultus der Griechen und Römer (Königsberg 1917).

ist weder von den einen noch von den andern in bezug auf sein Dasein od auch nur seine Beschaffenheit beeinflußt worden. Zu den heidnischen Altäre den mensae daemonum, wie der Apostel sie nennt, stand der christliche Alt die Paulinische mensa Domini, sogar von Beginn an in demselben schroffe unversöhnlichen Gegensatz, in dem sich der christliche Kult zum heidnisch Götterkult befand. Der christliche Altar ist sowohl im allgemeinen als Opfe stätte wie im besondern nach der ihn charakterisierenden Tischform eine v jüdischen wie heidnischen Altären durchaus unabhängige Schöpfung des Ch stentums, hervorgegangen aus dem katholischen Dogma von der Euchariste feier und ihrem Doppelcharakter eines unblutigen Opfers und eines Opfe mahles, mit dem er ohne weiteres im Keime schon gegeben war, das ihn i Dasein rief und dann auch in der Folge in vieler Beziehung bestimmend f seine Fortentwicklung blieb. Es bedarf zum Verständnis des christlich Altares keines Hinblickes auf die alttestamentlichen und noch weniger a die antiken heidnischen Altäre; er will und kann nur aus dem katholisch Dogma verstanden werden. Auf die alttestamentlichen und heidnisch Altäre in diesem Werk einzugehen, war deshalb auch unnötig, überflüssi Allerdings war der christliche Altar nicht allerwegen etwas neues, war nicht in aller Beziehung in der die junge Kirche umgebenden Welt ei fremde, ungewohnte Erscheinung. Sehen wir von seinem Altarcharakter a so war er nichts als ein Tisch, der sein Vorbild und seinesgleichen in d profanen Tischen des antiken Lebens hatte. Der Altar entstand, indem d Kirche diesen den Bedürfnissen und dem Charakter der Eucharistiefeier vo züglich entsprechenden profanen Tisch in ihren liturgischen Dienst zog. verhält sich mit dem christlichen Altar ähnlich wie mit der liturgisch Gewandung, die sich ja auch nicht von der alttestamentlichen oder d antiken heidnischen Kultkleidung ableitet, sondern nichts anderes ist als d von der Kirche für die gottesdienstlichen Verrichtungen übernommene Trac des Alltagslebens.

Übrigens soll und kann nicht gesagt werden, daß der Altar stets ein Tis oder ein tischartiges Gerät war. Es konnte auf den Missionsreisen oder dem Drang der Verfolgung vorkommen, daß zur Feier der Liturgie ein Tis nicht zu beschaffen war. Rubriken oder kirchliche Bestimmungen, welche solcher Lage ein Unterlassen der Eucharistiefeier wollten, gab es noch nic und so suchte man sich einzurichten so gut wie es eben ging, sei es mit Hil einer Tafel, sei es durch Benutzung eines Kastens, eines Votivsteines, d Bodenfläche einer Nische oder sonst in einer die geziemende Aufstellung d eucharistischen Gaben ermöglichenden Weise.

Man darf die Zeit der ersten Jahrhunderte nicht beurteilen nach der Lage d Dinge im zwanzigsten Jahrhundert und nicht außer acht lassen, daß damals d liturgische Leben mit seinen Regeln, Bräuchen und Vorschriften, wie es heute si uns darstellt, noch im allerersten Stadium seiner Entwicklung stand. Zudem war Fälle der genannten Art wohl immer nur Ausnahmen, da es in der Regel mögli gewesen sein dürfte, einen Tisch, wie er für die Feier der Eucharistie das er sprechendste war, zu beschaffen. Wie man sich noch in der ersten Hälfte d 5. Jahrhunderts im Notfall zu behelfen suchte, erfahren wir vom Bischof Theodor

von Cyrus († 458), der von sich selbst erzählt, er habe, weil er unter bestimmten Umständen zu zelebrieren sich veranlaßt sah, ein Altar jedoch nicht zu haben war, nach Herbeiholung der heiligen Gefäße, die Hände der Diakonen als Altar gebraucht, um das „mystische, göttliche und heilspendende Opfer" feiern zu können[8].

Besondere Schwierigkeiten mußte es bieten, in den Gefängnissen einen Tisch zur Feier der hl. Geheimnisse zu beschaffen. Denn auch in diesen suchte man zum Troste und zur Stärkung der eingekerkerten Bekenner die Eucharistie zu feiern, wie der hl. Cyprian und der hl. Augustinus bezeugen[9]. Philostorgius[10] berichtet: Der Presbyter Lucian, der zu Anfang des 4. Jahrhunderts für den Glauben starb, habe sich im Kerker beim Mangel eines Altars rückwärts zu Boden gelegt und dann, umgeben von den mitgefangenen Christen, auf der eigenen Brust als Altar die hl. Geheimnisse gefeiert.

In den Katakomben sollen auch die Arkosolgräber, Wandgräber mit Bogennischen darüber, als Altartisch zur Darbringung des eucharistischen Opfers gebraucht worden sein.

Bei den älteren Archäologen, wie Aringhi, Boldetti u. a., war das eine so feststehende Tatsache, daß es keines weiteren Beweises dafür bedurfte[11]. Es waren namentlich die Arkosolgräber der römischen Katakomben, in welchen derartige Gräber besonders häufig sind, die man im Sinne hatte. Die Ansicht, welche aus der Zeit stammt, in der man in den Katakomben überall Märtyrergräber zu finden vermeinte, weil man Palmen und andere Symbole sowie im Grabe oder im Kalkverschluß gefundene Ampullen (sog. Blutgläser) als Indizien des Martyriums ansah, hat auch heute noch ihre Vertreter, wenngleich mit der Beschränkung auf wirkliche Märtyrergräber[12].

Sicher ist, daß die Arkosolgräber nicht zum Zweck geschaffen wurden, um als Altar zu dienen. Bald bis zu 1,50 m, ja bis zu 1,70 m, bald nur 50 bis 70 cm über dem Boden, je nachdem die Örtlichkeit es mit sich brachte, bisweilen zu zwei, selbst zu drei übereinander angebracht, hier nur für einen Toten berechnet, dort zur Aufnahme zweier oder mehrerer vertieft, das eine Mal in einem engen Gang angelegt, in dem kaum für mehr als eine Person in der Breite Platz war, das andere Mal in

---

[8] Hist. relig. c. 20 (Mg. 82, 1439).

[9] Der hl. Cyprian fordert zur Vorsicht auf, wenn man in die Kerker gehe, um dort bei den Bekennern das heilige Opfer zu begehen. Es solle das deshalb nicht stets der gleiche Priester mit dem gleichen Diakon tun, vielmehr sollten Priester und Diakonen wechseln (Epist. 5, n. 2 [C. SS. eccl. 3, 479]: Consulite ... ita ut presbyteri quoque, qui illic [sc. in carcere] apud confessores offerunt, singuli cum singulis diaconis per vices alternent). Der hl. Augustinus berichtet, die Katholiken hätten auf den Einwand der Donatisten, daß in der Zeit der Verfolgung zu Cirta eine Synode nicht habe stattfinden können, geantwortet, daß damals eine Versammlung weniger Bischöfe in einem Privathause sehr wohl möglich gewesen sei, da mitten in der Glut der Verfolgung sogar in den Kerkern von den Christen eben jene heiligen Geheimnisse gefeiert wurden, um derentwillen dieselben doch eingekerkert worden seien. Brevic. collat., coll. 3, c. 17, n. 33 (M. 43, 644): Illic (sc. in carcere) a christianis celebrata sacramenta, ubi christiani propter eadem sacramenta tenebantur inclusi.

[10] Hist. eccl. 2, 13 (Mg. 65, 476).

[11] Che poi gli altari dei primi tempi fossero i sepolcri dei santi martiri, e cosa talmente nota, che non accade perdere il tempo in demostrarla, e troppo digiuno di notizie ecclesiastiche sarebbe, chi nol sapesse, meint Boldetti in seinen Osservazione sopra i cimeteri de' santi martiri c. 7 (Roma 1720) 80.

[12] So J. B. de Rossi, Roma sott. I, 285; III, 489 f.; Fr. X. Kraus, Roma sott. (Freiburg 1879) 36; F. X. Kraus, Realenc. I (Freiburg 1882) 89; A. Schmid, Der christl. Altar, Dom H. Leclerq in Cabrol, Dict. I, 3162 u. a. Leclerq bemerkt zu unserer Frage: Un grand nombre de chapelles ou chambres sepulcrales contient un tombeau principal, parfois unique, creusé dans le tuf et surmonté d'une voute, l'arcosolium. Là, se célébrait, par l'oblation du sacrifice eucharistique, l'anniversaire des martyrs. Als Beleg zitiert er dann Tertull. De corona c. 3 (M. II, 99) und Pseudo-Origines, Comment. in Job l. 3 (Mg. 17, 517). Schlägt man die Stellen nach, so ergibt sich jedoch, daß weder an der einen noch andern von Natalitien der Märtyrer die Rede ist, die auf oder auch nur bei Arkosolgräbern gefeiert würden, sondern allgemein nur vom Brauch, die Totenliturgie, die Natalitien und die Gedächtnistage der Heiligen und Anverwandten zu begehen.

einem Cubiculum, und zwar entweder nur an einer oder an allen drei Seiten de selben, waren sie nur eine reichere Grabform, die darum auch in den römische Katakomben erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts häufiger wird.

Wie wenig die Arkosolien als Altarmensa gedacht waren, zeigen klar die Ark solien der unterirdischen Basilika des Coemeterium maius bei S. Agnese. In de Cubiculum, das den Priesterraum darstellt, befinden sich drei Arkosolien, eines der Hinterwand, die beiden anderen in der rechten und linken Seitenwand. Alle drei Arkosolien sind breite Bänke vorgelegt, von denen die beiden seitlichen e Grab enthalten, während der hintern eine Steincathedra eingefügt ist, so daß ei Benutzung der Arkosolien als Altar völlig ausgeschlossen war. Und doch handelt sich in diesem Falle um Arkosolien in dem Presbyterium einer unterirdische Basilika.

So wenig waren also die Arkosolgräber darauf berechnet, als Altar für d Eucharistiefeier zu dienen, daß sehr viele durch Lage und Einrichtung ei solche Verwendung geradezu ausschlossen. Andere freilich hätten an sich zu jene Zwecke gebraucht werden können. Es soll darum auch nicht schlechthin als u möglich bezeichnet werden, daß solches gelegentlich einmal geschehen sei, etw bei der Begräbnis- und Anniversarliturgie, ja selbst bei der Abhaltung der Gemeind liturgie, wenn diese im Drang der Verfolgung in den Katakomben abgehalten wurd namentlich aber bei den Natalitien eines Märtyrers. Doch ist das eben nichts a eine bloße Möglichkeit. Für eine tatsächliche Benutzung der Arkosolgräber z Feier des eucharistischen Opfers fehlt es durchaus an Belegen; ja sie kann nic einmal als wahrscheinlich angesprochen werden, da die Beschaffung eines Tisch den man vor das Grab aufstellte, kaum je ernste Schwierigkeiten geboten hab dürfte.

Man hat allerdings zum Beweise für die Verwendung der Arkosolgräber d Märtyrer als Altar auf das angebliche Dekret Felix' I. (269—274): Hic constitu supra memorias (super sepulcra) martyrum missas celebrare[13] hingewiesen. Allei erstens ist es zum mindesten unsicher, daß diese Verordnung wirklich von Felix (269—274) herrührt. Allem Anschein nach ist vielmehr auch bei ihr wie bei andere liturgischen und kanonistischen Bestimmungen, von denen der L. P. im Leben d Päpste der ersten fünf Jahrhunderte berichtet, lediglich eine Übung, die zu Begi des 6. Jahrhunderts bestand, in eine frühere Zeit übertragen und an einen Pap derselben angeknüpft worden. Außerdem ist es bei der Unklarheit des Dekre durchaus fraglich, wie es aufzufassen ist. Sicher ist, daß die Märtyrer nicht bl in Arkosolien, sondern auch in loculi bestattet waren, und zwar bis zum Ende des 2. Jah hunderts, d. i. bis die Arkosolgräber häufiger werden, wohl mit wenigen Ausnahme Über einem loculus, einem durch eine senkrecht stehende Platte verschlossene Wandgrab, aber konnte die Eucharistie natürlich nicht gefeiert werden. Sicher i ferner, daß der Brauch, die Natalitien durch Abhaltung des eucharistischen Opfe zu feiern, nicht erst von Papst Felix I. eingeführt wurde. Duchesne[14] versteht d Dekret von der zur Zeit der Abfassung des Papstbuches üblichen sog. missa ad co pus, die entweder in der ober- oder unterirdischen Basilika des Coemetrium, das d Ruhestätte des Märtyrers barg, oder auf einem beim Grabe aufgestellten Altar g feiert wurde[15], und von dem Verfasser des Papstbuches auf Felix I. zurückgeführ werde. Gegen die Deutung aber, nach der die Verordnung besagt, es sollten unt die Altäre memoriae martyrum, Reliquien der Märtyrer, geborgen werden, dam die Messe über denselben gefeiert werde, ist zu bemerken, daß die Erhebung d

[13] L. P. r. 27 (Duch. I, 158); super sepulcra lesen das Felicianische und Kononische Epitome und die ihnen zugrunde liegende Vorlage (l. c. 70), super memorias ist die Lesart der sog. zweiten Rezension. Es dürfte kaum möglich sein, auch nur mit einiger Sicherheit festzustellen, was dem ursprünglichen Text en spricht.

[14] L. c. I, 158, nota 2.

[15] Prudent. Peristeph. h. 11, v. 169 f. (M. 548): Talibus Hippolyti corpus mandatur ope tis — propter, ubi apponita est ara dicata De

ärtyrerleiber und ihre Beisetzung unter die Altäre erst in nachkonstantinischer eit üblich wurde, ganz besonders zu Rom, und daß demnach Felix I. unmöglich ne dahinzielende Verordnung erlassen haben kann.

Es zeigen aber auch die Arkosolgräber keinerlei Einichtung, die darauf hinwiese, daß sie zur Meßfeier gebraucht worden seien. e Rossi meint allerdings[16], es sei gegen Ende des 3. Jahrhunderts im Zusammenang mit dem Dekret Felix' I. die Sitte aufgekommen, die Bogenöffnung der Arkosolräber von Nichtmärtyrern mit einem Marmorgitter zu verschließen, um so die räber der Nichtmärtyrer von denen der Märtyrer zu unterscheiden und zu verndern, daß auf jenen das Opfer dargebracht werde, eine Ehre, die Papst Felix I. uf die Märtyrergräber beschränkt habe. Nach ihm wäre also der Mangel einer ergitterung bei Arkosolien das Indicium eines Märtyrergrabes und Anzeichen, daß lche Arkosolien als Grabaltäre benutzt wurden. Jedoch findet sich das Gitter im anzen nur bei sehr wenigen Arkosolien; bei den meisten fehlt es und ist auch bei nen nie vorhanden gewesen, wie die Beschaffenheit des Arkosolbogens beweist. s ist aber durchaus sicher, daß nicht alle diese Arkosolien Märtyrergräber waren, ie denn auch manche erst der Zeit nach der Verfolgung, dem 4. und selbst noch em beginnenden 5. Jahrhundert, angehören[17]. Will man die Verschlüsse nicht ledigch aus dem Bestreben erklären, eine Arkosolanlage prächtiger auszugestalten, so öchte sogar die Annahme näherliegen, daß es sich gerade bei den mit Verhlüssen versehenen Arkosolien um Märtyrerruhestätten handle, die man sowohl es Schmuckes halber als auch zur Sicherung der im Grabe geborgenen Reliquien it einer Vergitterung versah.

Auch die Ringe, die de Rossi an der marmornen Verschlußplatte eines Arkosolabes in der Prätextatkatakombe fand, können nicht als Indicium betrachtet werden, daß das Grab zur Meßfeier benutzt wurde[18]. Solche Ringe wurden ja auch bei r Verschlußplatte eines Sarkophages und eines loculus angetroffen[19]. Übrigens äre es auch ganz untunlich gewesen, die Verschlußplatte des Arkosols herauszuehen, um sie als Altarmensa zu verwenden, weil dadurch das Grab geöffnet worn wäre. Zudem waren Grab und Deckel durch Mörtel so miteinander verkittet, aß ein Herausziehen des Deckels schlechthin unmöglich war.

---

[16] Roma sott. III, 489.

[17] Cabrol. Dict. I, 3167.

[18] De Rossi, Roma Sott. I, 169. Leclercq eint (Cabrol, Dict. I, 3162), die Ringe hätten n Zweck gehabt, es zu ermöglichen, die in nnen gehende Verschlußplatte der Arkosolien ch Art eines Bibliothekfaches herauszuzien: Une dalle de marbre mobile et engagée ns des rainures ou scellée dans la muraille servant de couvercle à la tombe, devenait la le d'autel (mensa). In der Fußnote dazu merkt er: Le convercle de ces sarcophages it parfois muni d'un ou plusieurs anneaux bronze, permettant de faire avancer la nsa ainsi qu'un rayon mobile de la biblioque. Allein das heißt nicht Archäologie reiben, sondern Archäologie machen. Die ge bei horizontalen Verschlüssen hatten den eck, bei einer nötig werdenden Öffnung des abes oder Sarkophages das Aufheben und tfernen der Platte zu erleichtern, wie das ch de Rossi (l. c. 169) bei Beschreibung des ndes in der Prätextatkatakombe selbst sagt: mensa era anch'essa di marmo con due ndi anelli di bronzo per poterla alzare con ilità. De Rossi, dem Leclercq seine Anben über die Platten entnommen hat, spricht (l. c. 285) nirgends von Rinnen, in denen die Platten lagen, noch von einem Herausziehen dieser letzteren nach Art eines Bibliothekfaches, sondern bemerkt bloß: Ne ho veduto alcune soltanto posate sulla bocca dell 'arca e talvolta mobili per mezzo di grandi annelli di bronzo in essa infissi.

[19] Zwei andere Beispiele von Verschlußplatten, die mit Ringen versehen waren, erwähnt er a. a. O. 285, doch handelt es sich bei einem um den Deckel eines Marmorsarkophages, nicht eines Arkosolgrabes, bei dem zweiten, einem Fragment, ist die Herkunft unsicher. Eine ehedem mit zwei Ringen und Inschrift versehene Marmorplatte, die den vertikalen Verschluß eines dem Beginn des 2. Jahrhunderts angehörenden Loculus zweier Flavier, des Flavius Sabinus und seiner Schwester Titiana, gebildet hatte, entdeckte de Rossi in der Domitillakatakombe (Bullet. 2, ser. V [1874] 64). F. X. Kraus hat de Rossis Angaben völlig mißverstanden und aus den fraglichen Deckelplatten gemacht „Tragaltäre", welche mit massiven bronzenen Ringen versehen waren, so daß man sie neben ein beliebiges Märtyrergrab stellen konnte (Roma sott., Freiburg 1879, 585 unter Zitierung von de Rossi, Roma sott. I, 169 u. 285)

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich: Für eine gewohn heitsmäßige oder auch nur öftere Benutzung der Arkosolgräber zur Feier de eucharistischen Opfers, sei es bei Beerdigungen und Anniversarien, sei es be den Natalitien der Märtyrer, sei es endlich bei gelegentlicher Abhaltung de Gemeindegottesdienstes, wenn dieser infolge der Umstände in den Katakom ben abgehalten werden mußte[20], fehlt es an jeder Begründung. Ja, eine solch Benützung ist in Anbetracht der Lage der Dinge — nur die wenigsten Gräbe waren Arkosolgräber, außerdem waren sehr viele dieser letzteren als Altar fü die Abhaltung der Messe schlechthin unbrauchbar — durchaus unannehm bar. Dagegen kann nicht behauptet werden, daß das Arkosol nie und i keinem Falle zu diesem Zwecke verwendet worden wäre[21]. Am ehesten ma es noch geschehen sein, daß man nach Beendigung der Verfolgungen, als di Katakomben das Ziel zahlloser Andächtiger wurden, das Arkosolgrab eine Märtyrers unter dem Einfluß des mächtig steigenden Reliquienkultus ge legentlich als Altar benutzte, um über den heiligen Überresten das hl. Opfe darzubringen. Indessen fehlt es selbst hierfür an jeder Bezeugung.

Eine Idee, wie der eucharistische Tisch der vorkonstantinischen Zeit i manchen Fällen g e s t a l t e t gewesen sein mag, geben uns zwei Fresken i den sog. Sakramentskapellen von S. Callisto[22].

Das eine stellt lediglich den eucharistischen Tisch mit dem Ichthys und einen Brote, umgeben von Brotkörben, aber ohne alle figürliche Zutat dar, das andere is das allbekannte, häufig reproduzierte und, wenngleich irrig, als Konsekrationsszen gedeutete Gemälde. Auf beiden Bildern ist der Tisch rund und dreifüßig, also vo einer Form, wie sie uns auch sonst auf altchristlichen und profanen Darstellunge der Kaiserzeit bei Tischen begegnet. In den römischen Katakomben finden sich gut Beispiele auf einem Totenmahl in dem Coemeterium der Domitilla aus dem End des 1. Jahrhunderts, auf einer Darstellung der Hochzeit zu Kana in S. Pietro Marcellino aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, auf dem Bilde eines profane Mahles in der gleichen Katakombe und aus derselben Zeit, sowie auf zwei symboli schen Mahlbildern in S. Pietro e Marcellino aus der ersten Hälfte bzw. der Mitt des 4. Jahrhunderts, die das himmlische Mahl vorstellen[23].

Ich sage, wie der liturgische Tisch in manchen Fällen beschaffen gewese sein mag. Denn daß derselbe allgemein und zu aller Zeit rund und dreifüßi war, ist um so weniger anzunehmen, als Tische dieser Art nicht gerade di

[20] Auch in den Stürmen der Verfolgung dürfte der Gemeindegottesdienst nur ausnahmsweise in den Coemeterien abgehalten worden sein. Es machte weit weniger Aufsehen, wenn man sich innerhalb der Stadt vorsichtig in Privathäusern versammelte, als wenn man vor die Stadt zu den Katakomben zog. Außerdem sind die Räumlichkeiten in den Katakomben so eng, daß sie nur einer sehr bescheidenen Zahl von Gläubigen Platz bieten konnten.

[21] Nach Wilpert wäre die Verschlußplatte des Grabes, das er in der Priscellakatakombe in der arkosolartigen Concha der Capella greca aufdeckte, sicher die mensa eines Altars gewesen (Fractio panis [Freiburg 1895] 18). Das fragliche Grab, das jetzt leer und ohne Verschluß ist, hat nur 70 cm Länge und bloß 17 cm Tiefe. W. hält es für ein Kindergrab oder für das Grab eines Erwachsenen, vo dem sich nur wenige Überreste erhalten hat ten. Der Priester habe hinter dem Grabe in Scheitel der Apsis gesessen, die hl. Gefäße ihn zu Füßen auf der Grabplatte. Ich kann di Ansicht W.s nicht teilen. Daß in der Conch das eucharistische Opfer dargebracht worde sei, ist gewiß möglich, aber das geschah dan auf einem dort aufgestellten Altar und nicht was mir nach Lage der Dinge ganz untunlic erscheint, auf der Grabplatte. Übrigens kan man auch fragen, ob die unregelmäßige Höh lung in dem erhöhten Boden der Concha wirk lich je ein Grab war.

[22] Beste Abb. bei J. Wilpert, Die Malereie der Katakomb. Roms (Freiburg 1903) Tfl. 38 41

[23] Abb. bei J. Wilpert, a. a. O. Tfl. 7 57 62 157

quemsten und praktischsten waren, weshalb auch Altäre dieser Art in der chkonstantinischen Zeit sich nur in äußerst wenigen Fällen nachweisen ssen. Zumal mußten sich da, wo eine größere Zahl von Gläubigen dem Got-sdienste beiwohnte und darum für die Kommunion geräumigere Gefäße tig waren, Rundtische als minder geeignet erweisen. Mehr empfahlen sich r derartige Gelegenheiten vierseitige, besonders rechteckige, wie solche ja ch im gewöhnlichen Leben gebräuchlich waren[24]. Wenn darum später der tar allenthalben fast ausnahmslos rechteckig war, so wird man wohl auch hon in vorkonstantinischer Zeit Tische von dieser Form zur eucharistischen pferfeier verwendet haben. Im Notfall beschied man sich natürlich mit jeder rt von brauchbarem Tisch.

Einen bestimmten Platz hatte der Altar bei der Feier der Liturgie n jeher. Das brachte sowohl der Charakter der letzteren wie die für den ristlichen Kult wesentliche Scheidung zwischen Liturg und Gläubigen mit ch. Ständig aufgestellt konnte er aber natürlich auf keinen Fall erden, wo keine dauernd und ausschließlich für die Abhaltung des Gottes-enstes bestimmte Räumlichkeit vorhanden war. Man mußte ihn dann jedes-al von neuem herbeischaffen. Allein auch dort, wo es an derartigen Räum-chkeiten nicht fehlte — im 3. Jahrhundert hat es zweifellos sogar schon hr viele derselben gegeben, zumal im Osten —, war es meist, jedenfalls in en Zeiten von Verfolgungen, durchaus untunlich, den Altar an seiner Stelle belassen, so zweckdienlich und entsprechend das an sich gewesen wäre. enn da er die *μυστικὴ καὶ θεία τράπεζα*, der geheimnisvolle und göttliche isch, die *τράπεζα κυρίου*, die mensa dominica, der Tisch des Herrn[25], das tare domini, der Altar des Herrn[26], war, und durch nichts Geringeres denn hristi kostbares Blut seine Weihe erhielt, wie Origines sagt[27], mußte man le Vorsorge treffen, daß er nicht in die Hände der Heiden fiel, und ihn daher oß zur Feier des eucharistischen Opfers herbeischaffen, an seinem Platz auf-ellen und nach beendigter Feier wieder zurückbringen, wie es ja auch mit en Kelchen und den andern heiligen Gefäßen geschah. Aber auch in Tagen ner gewissen Duldung und Ruhe war das im allgemeinen vonnöten. So-nge der jungen Kirche noch kein gesetzliches Existenzrecht gewährleistet ar, mußte man sich ja versehen, daß das nur glimmende Feuer in jedem ugenblick von neuem in Flammen ausbrechen und zu lichter Glut auflodern önne. Man wird darum auch in solchen Zeiten den Altar meist bloß vorüber-ehend für die Abhaltung der Liturgie aufgestellt haben. Considentibus Dei cerdotibus et altari posito, sagt der hl. Cyprian in einem Briefe an Papst ornelius bei Erwähnung einer gottesdienstlichen Versammlung[28].

---

[24] Vgl. Ch. Daremberg, E. Saglio et E. Pottier ction. des antiquités III 2 (Paris 1904) 1720 f.

[25] Vgl. oben S. 26 29.

[26] Cypriani Ep. 68, c. 18 (C. SS. eccl. 3, 687).

[27] Hom. in Jos. h. 2, n. 1 (Mg. 12, 833).

[28] Ep. 45, c. 2 (C. SS. eccl. 3, 600). Auch nst kommen bei Cyprian Wendungen wie are ponere, constituere. collocare, erigere r, so De unitate eccl. c. 17 (l. c. 226); ep. 43, n. 5; 68, n. 2; 73, n. 2; 75, n. 16 17 (l. c. 594 745 780 821 822). Doch erhellt nicht, ob an diesen Stellen von der Errichtung eines Altares zu ständigem Bleiben oder nur zu vorübergehender Benützung die Rede ist. Auch aus der Frage des Heiligen in Ep. 68, c. 18 (l. c. 687): „Was fehlt noch, als daß die Kirche dem Kapitol (dem heidnischen Kult) weicht, die Priester von dannen ziehen, den Altar des

Nur wo die Umstände so glücklich lagen, daß man nicht nur eine Räumlic keit besaß, die ausschließlich für die Feier der heiligen Geheimnisse bestimmt wa sondern auch eine Gefahr der Entheiligung für den Altar nicht zu befürchten wa konnte man in vorkonstantinischer Zeit daran denken, denselben statt bloß vorübe gehend dauernd im Altarraum aufzustellen. Daß dies aber wenigstens im Ost bereits damals hier und da geschah, dürfen wir wohl aus einer lehrreichen Beme kung der Didascalia und aus einer Angabe der Acta Theodoti martyris schließe

Die in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina er standene Didascalia mahnt die Witwen zu einem eingezogenen Leben[29]. Die Witw sagt sie, soll beständig in ihrem Hause sitzen, soll nicht umherschweifen, sich nic in den Häusern der Gläubigen umhertreiben, um etwas zu erhaschen. Sie soll eb wissen, daß sie der Altar Gottes ist, der Altar Gottes aber, so fügt die Didasca an, schweift niemals umher und bewegt sich nie von seinem Platze, sondern fest gegründet an einer Stelle. Der Altar, den die Didascalia bei ihrem Vergleic im Auge hatte, war ersichtlich ein realer Altar, und zwar ein Altar, der andauer an seinem Platze stand. Es gab also in Syrien oder Palästina wohl schon in d zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stabile Altäre. Nach den Akten des Theodot von Ancyra befahl der dortige Präfekt zu Beginn des 4. Jahrhunderts, überall d Kirchen mit ihrem Altar dem Boden gleichzumachen. Es muß also zu Ancyra denselben bereits dauernd ein Altar aufgestellt gewesen sein[30].

Der Altar, den der von Eusebius gehaltenen Weiherede zufolge Paulinus v Tyrus in der von ihm erbauten Basilika als Bekrönung des Werkes errichtete, nac dem er zuvor die Sitze für den höheren und die Bänke für den übrigen Klerus a gebracht hatte, und den er dann mit kunstvoll geschnitzten Holzschranken umg war demnach nicht der erste ständige Altar, den der Orient entstehen sah[31]. In d Tat wird er mit keinem Wort in der Rede Eusebs als etwas Neues bezeichnet. erscheint vielmehr in ihr gleich den Thronen, Bänken und den Altarschranken etwas Bekanntes, Hergebrachtes, Eingebürgertes.

Altäre aus den ersten drei Jahrhunderten haben sich nicht erhalten, w übrigens leicht begreiflich. Reste eins Altares in S. Pudenziana zu Rom — befinden sich jetzt in einem Barockaltarstipes im Nebenchörchen zur Link des Hochaltares, sind aber zum Teil durch ein kleines Fensterchen sichtbar gelten als Überbleibsel eines vom hl. Petrus gebrauchten Altares.

Eine dort angebrachte Inschrift besagt: In hoc altari sanctus Petrus p vivis et defunctis ad augendam fidelium multitudinem corpus et sanguinem Dom offerebat et est altare privilegiatum pro suffragiis defunctorum. Die Reste besteh nur aus wenigen Brettstücken, wie eine Untersuchung bei einer Restauration d Altares vor einigen Dezennien zeigte[32], und könnten uns deshalb, selbst ihr Echth vorausgesetzt, keinen Aufschluß über den Altar der vorkonstantinischen Zeit gebe

---

Herrn entfernen, und die Götzenbilder mit ihren Altären in unsere gottesdienstlichen Versammlungen einziehen", ist nicht zu ersehen, ob der Altar, von dem in ihr die Rede ist, dauernd oder bloß zeitweilig aufgestellt war.

[29] C. 14 (H. Achelis und J. Hauler, Die syrische Didascalia [Leipzig 1904] 77).

[30] AA. SS. 18. Mai; IV, 151: *Κελεύστο πανταχοῦ τὰς ἐκκλησίας σὺν τοῖς θυσιαστηρίοις εἰς ἔδαφος καταφέρεσθαι.* Wenn Eusebius berichtet (Hist. eccl. l. 7, c. 15 [Mg. 20, 677]): Bischof Theoteknus von Cäsarea habe den Centurio Marinus, der dort um 260 für den Glauben enthauptet wurde, in die Kirche geführt und in dieser ihm beim *ἁγίασμα* Schwert und Evangelienbuch zur Wahl vorgelegt, so ist unter *ἁγίασμα* wohl nicht der Altar zu v stehen, wie man gemeint hat, sondern Altarraum.

[31] Euseb. Hist. eccl. l. 10, c. 4 (Mg. 20 8

[32] Roh. I, 102.

[33] Auch in S. Prassede befand sich zu Aring Zeit ein Altar, dessen sich der hl. Petrus dient haben sollte (Romae 1651) 374, da bei Pudens als Gast weilte (Roma subt l. 4, c. 43; II). Die Inschrift, die ihn begleit lautete wie diejenige in S. Pudenziana, d fehlte der letzte Passus. Eine Verwechsl der beiden Kirchen kann bei Aringhi w nicht angenommen werden. Eher ließe s denken, daß die Altarreste in S. Prassede s ter nach S. Pudenziana gekommen seien.

Besser erhalten als der legendäre Petrusaltar in S. Pudenziana ist der on der Legende gleichfalls mit dem Apostelfürsten in Verbindung gebrachte olzaltar, der in dem Hochaltar von S. Giovanni im Lateran eingeschlossen ist.

Beim Bau des heutigen Marmoraltares, im Jahre 1850, wurde derselbe einer enauen Untersuchung unterzogen, über die ein eingehender Bericht im Archiv es Kapitels der Laterankirche vorliegt[34]. Zunächst wurden die Bestandteile entrnt, die in späterer Zeit, und zwar nach den beim Abbruch vorgefundenen Münn zu urteilen, wohl im 16. Jahrhundert, behufs Vergrößerung des Altares anebracht worden waren. Sie bestanden aus einem mit einem Netz überspannten ahmen an der der Apsis zugewendeten Langseite, aus Seitenstücken, die mit den ildern der Apostel Petrus und Paulus und zwei Inschriften ausgestattet waren[35], is zwei tischartigen, bis zu den vorderen Säulen des Ciboriums reichenden Antzen und aus drei Lagen von Platten, welche die Mensa bildeten. Nachdem alle ese Zutaten beseitigt waren, blieb ein nach dem Schiffe der Kirche offener Kasten is Tannenholz übrig, der 6'7" lang, 5'4" tief und 5' hoch war, eine aus fünf Nußaumtafeln zusammengesetzte Platte von 7' 7½" Länge, 6' 4" Tiefe und 1' 1/6" Dicke[36] ug und in der Mitte der nach der Apsis hin gewendeten Langseite mit einem in Inrsienarbeit ausgeführten Kreuz verziert war. Nur die obere Platte gehörte dem ltar an, den man suchte. Den Stipes desselben, einen vierseitigen, ziemlich schadften Holzkasten, entdeckte man innerhalb des Kastens, als man die Platte abhob. r war ohne Boden und durch Füßchen gestützt, die an dem äußeren Kasten anebracht waren. Leider unterließ man eine genauere Prüfung des inneren Kastens, enigstens hat der Bericht nichts über eine solche[37].

Heute ist der Altar mit samt der Umkleidung aus Tannenholz ringsum on einer kostbaren modernen gotischen Marmorummantelung umgeben. Nur ine obere Platte ist sichtbar, doch ist dieselbe gewöhnlich mit einer Holzatte bedeckt, in die ein Portatile eingelassen ist. Der Stipes ist in keiner Veise wahrnehmbar, die ihn verdeckende Umhüllung bloß, soweit die urchbrechungen der Ummantelung das gestatten. Das vorhin erwähnte reuzchen, mit dem die der Apsis zugekehrte Langseite geschmückt ist, zeigt n von einander überschneidenden Zickzackbändchen gebildetes Rautenuster. Sein Vertikalbalken ist 33 cm lang, sein Querbalken 24 cm. Die Breite er Balken beträgt 3 cm. Für die Annahme, es sei das Kreuzchen erst nachäglich angebracht worden, liegt kein Anhalt vor, im Gegenteil macht es rchaus den Eindruck, als sei es mit dem äußeren Kasten gleichzeitig entstanden.

Als Altar, dessen sich der hl. Petrus und seine Nachfolger auf dem postolischen Stuhle bedient hätten, wird der Altar zuerst in den nach 1088 erfaßten Decreta Bonizos von Sutri[38] erwähnt.

---

er Beschaffenheit sagt Aringhi: Exstat in dem ecclesia ad dextram intrantibus altare neum, ad modum arcae compactum, lignea tem altaris tabula prae vetustate nimia conmpta cernitur et sub altari lapideo locata est.

[34] Der Freundlichkeit des Unterarchivars des chivs, P. Maternus Rederstorff O. F. M., vernke ich eine Einsicht in den Bericht. Kurze, cht ausreichende Angaben über den Befund i Moroni, Diz. 75, 68, ausgiebigere, doch cht in allem klare in des Cav. Martinucci, eve commentario intorno le reparazioni guite all' altare papale Lateranense Roma 1854.

[35] Auf der Evangelienseite las man: Sanctus Silvester primus pontificia sanctione statuit, ut si quis praeter romanum pontificem in hoc altari missam celebrasset, anathema esset; auf der Epistelseite: Sanctus Silvester papa primus altare ligneum, in quo S. Petrus et reliqui ante se pontifices sacra fecerunt, honoris causa hic collocavit.

[36] Die Maße bei Roh. I, 101 sind unrichtig.

[37] Nach Martinucci bestand er aus Pappelholz.

[38] L. 4, n. 112. Ausg. in A. Mai, Nova bibl. Patr. VII, 3 (Romae 1854) 48.

Bonizo erzählt dort, die Weihe der Kirchen und Altäre habe Papst Silvester I angeordnet. Bis dahin habe es schon zwar schon Gott geweihte Orte, die man bal oratoria bald ecclesiae genannt habe, gegeben, allein es seien diese nur mit Sal exorzisiert, nicht mit Chrisam gesalbt worden, und es sei in ihnen auch noch kei Steinaltar als Titel errichtet und als Symbol Christi mit Chrisam bezeichnet worde Als dann Konstantin Christ geworden sei und durch Silvester die Taufe empfange habe, sei allen im römischen Reiche erlaubt worden, Kirchen zu erbauen. Zu Ro habe der Kaiser die Laterankirche und die Peterskirche errichtet. In der letztere habe der Papst einen Altar aus Stein aufgeführt, ihn konsekriert und den Ritus nach dem er das getan, für alle Zukunft als maßgebend vorgeschrieben. In de Laterankirche dagegen habe er als Altar jenen Holzaltar aufgestellt, an dem scho der hl. Petrus, wie es heiße, zelebriert habe, und den auch seine Nachfolger bis z Silvester benutzten, wenn sie in den Katakomben, den Coemeterien, in Privathäuser oder in den Oratorien die Messe feierten. Zu diesem Ende sei nämlich der inwendi nach Art eines Kastens hohle Altar mittels Stangen, die durch vier an seinen Ecke eingelassene Ringe gesteckt wurden, von Priestern allemal an jenen Ort ge bracht worden, wo der Papst sich versteckt gehalten habe, oder wo er gerade di heiligen Geheimnisse habe vollziehen wollen. Zum Andenken hieran habe Silveste in der Laterankirche keinen steinernen, sondern eben jenen altehrwürdigen Holz altar errichtet, zugleich aber bestimmt, daß niemand anders als der Papst selb auf ihm zelebrieren dürfe.

Bonizo fügt seinen Ausführungen noch einige Worte über einen eigenartige Brauch an, der an jenem Altar am Gründonnerstag vorgenommen wurde, den e jedoch nicht aus Augenschein, sondern bloß vom Hörensagen gekannt haben kann Denn seine Angaben entsprechen nicht dem, was wir in den römischen Ordine über den fraglichen Brauch hören. Am Gründonnerstag werde, so erzählt er, durc Priester nach Beendigung der Messe die Mensa vom Altar abgenommen und in der Hohlraum des Altares das heilige Öl und das Chrisam vom Papst geweiht. A Karsamstag werde die Mensa, sobald die Litaneien beendigt, die neun Kyrie ge sungen und vom Apostolicus das neue Alleluja angestimmt worden sei, alsbald vo Priestern auf den Altar zurückgebracht, rekonziliiert und durch Auflegen vo Linnentüchern und Schmücken mit Behängen geziemend für die Papstmesse he gerichtet. Nicht zutreffend ist in diesen Angaben, daß das Abheben der Mensa er nach der Messe stattfand, da es schon vor der Opferung erfolgte. Ferner gescha die Weihe der heiligen Öle und des Chrisams nicht in der Höhlung des Altare sondern nach der Kommunion am päpstlichen Throne. Bonizo hat aber auch de Sinn der Caeremonie nicht verstanden. In dem Altar befand sich ein Kasten, de als die alttestamentliche Bundeslade galt, und auf diesem, nicht auf der gewöhn lichen Mensa des Altares, feierte der Papst am Gründonnerstag die Messe, als gleichsam innerhalb des Hauptaltares. Es sollte dadurch an den alttestamentliche Brauch erinnert werden, nach dem der Hohepriester einmal im Jahre allein i Allerheiligste eintrat, um das Volk mit Gott zu versöhnen, wie es im 10. Ord Mabillons[39], in der eingehenden Beschreibung des Ritus in des Bernhardus Ord officiorum ecclesiae Lateranensis[40] und in des großen Innocenz III. Predigt auf de Gründonnerstag heißt[41].

Wie alt der geschilderte Brauch ist, läßt sich nicht bestimmen, doch dürfte schon eine gute Weile vor Beginn des 2. Jahrtausends bestanden haben. Die Rubr eines karolingischen Pontifikales von Reims sowie des sog. Egbertpontifikales, da zwar erst in dem 10.—11. Jahrhundert geschrieben worden ist, aber von gewisse

[39] N. 8 (M. 78, 1011); vgl. den Ordo des Benedictus, Kanonikers von St. Peter n. 40 (l. c. 1040) und den Ordo des Cencius 8 10 (l. c. 1075).

[40] L. Fischer, Bernhardi Cardinalis Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis (München 1916) 50.

[41] M. 217, 399: Hodie remota tabula Laternensis altaris intra ipsum altare conficit eucharistiam, illud in hoc facto commemorans, quo pontifex summus in lege semel in anno sancta sanctorum cum sanguine intravit.

terpolationen abgesehen, eine in die karolingische Zeit hinaufreichende Vorlage edergibt, läßt daran kaum zweifeln[42].

Bonizos Angaben über den Ursprung des Ritus der Altarkonsekration und den olzaltar des hl. Petrus in der Laterankirche wurden später von Alexander von ales in seine Summa wörtlich hinübergenommen und erhielten dadurch die eiteste Verbreitung[43]. Auch in das römische Brevier gingen sie über; denn was e Lektionen der zweiten Nokturn des Festes der Weihe der Lateranensischen asilika (9. November) erzählen, ist wiederum nichts als eine wörtliche Wiederlung dessen, was Bonizo sagt.

Zu Rom und besonders in der Laterankirche galt im 11. Jahrhundert er Altar noch keineswegs als der Altar Petri. Es ergibt sich das mit Evidenz us einem Verzeichnis der Heiligtümer der Basilika, das im letzten Viertel es 11. Jahrhunderts verfaßt und später von Johannes Diaconus, der es im rchiv der Kirche gefunden hatte, in dessen Schrift De ecclesia Lateranensi it Zutaten bereichert neu herausgegeben wurde[44].

Von dem Hochaltar lesen wir darin: Ejusdem (sc. lateranensis) ecclesiae ara incipalis est archa foederis Domini vel, ut aiunt, archa est interius et altare ad ensuram longitudinis, latitudinis et altitudinis archae conditum est exterius inter attuor columnas de rubeo porphyro sub quodam pulchro cyborio, in quo quidem, asserunt, multum est sanctuarium, sed quale est, non agnoscitur; nam nomen ejus sciunt. In altari vero, quod parvum est et ligneum, de argento coopertum, est e sanctuarium: septem candelabra, quae fuerunt in priori testamento tabernaculo c. Super hoc sacrosanctum altarium non celebrat missam nisi papa tantum vel rdinalis episcopus, super quod (scl. altare) est quaedam tabula lignea, in qua pictae sunt imagines apostolorum Petri et Pauli, quas Constantinus imperator nfessus est sancto Silvestro ante baptismum secum locutas fuisse per somnium. ür den anonymen Verfasser des Schriftchens ist der Altar ersichtlich noch nicht r Petrusaltar. Er ist für ihn vielmehr die alttestamentliche Bundeslade oder sser die äußere Ummantelung, der Behälter, mit der man die Bundeslade gemäß rer Höhe, Länge und Breite — zum Schutze und aus Ehrfurcht — versehen hatte.

Man beachte wohl: Der Anonymus unterscheidet zwei Teile, eine ußere Umkleidung und den umkleideten Gegenstand, welch letzrer für ihn gemäß dem damals bestehenden Glauben die Bundeslade war, während der Ummantelung weiter keine Bedeutung beimißt. Keiner gilt ihm als Petrus-

[42] Mart. l. 4, c. 22, § 8; III, 101. Beschrieben rd in den beiden Pontifikalien der Ritus der ündonnerstagfeier in der Laterankirche, wie sdrücklich angegeben ist. Wir hören hier ilich nichts von dem Vorgang, von dem Bo-o, der 10. Ordo, Cardinal Bernhard, der Ordo s Cencius und Innocenz III. erzählen, doch ist die Bemerkung: Tunc ponantur in altare icta et altare est cavum, deutlich rauf hin, daß es eine besondere Bewandtnis t der Verwendung des Altares in der Grünnerstagliturgie hatte, eine Verwendung, e im wesentlichen keine andere gewesen sein rfte als diejenige, von welcher Bonizo und anderen Quellen näher berichten. Das ntifikale von Reims befand sich in der Abteirche St. Remy daselbst. Es ging nach Mare (l. c. Syllabus ritualium; I, p. XXII) unter n Namen des Erzbischofs Turpin. Da es jeh in longobardischer Schrift geschrieben war, rd es frühestens im 9. Jahrhundert entstanden sein.

[43] Qu. 10, membr. 5, art. 2, § 3 (Venet. 1475, IV, 1480).

[44] Erhalten ist das Verzeichnis in Vat. Reg. 712 (geschr. ca. 1185), in Parisin. 5129 (geschr. zwischen 1154—1159) und 2287 (12. Jahrhundert) sowie im Vindob. Palat. V, 179. Über die Zeit seiner Abfassung vgl. J. B. de Rossi: Inscript. christ. II, 1, 222. Hinsichtlich der Zeit der Abfassung der Schrift des Johannes Diakonus (abgedruckt bei M. 78, 1379 f.) sind die Ansichten geteilt. Papst Alexander, dem Johannes Diakonus dieselbe widmete, ist nach Potthast (Bibl. I, 666) Alexander IV. (1254 bis 1261), nach de Rossi (l. c. 195 f. und 222) Alexander III. (1159—1181). Die Stellen, welche von Alexander IV. sprechen, werden von diesem als spätere Zusätze bezeichnet. Wohl mit Recht. Hat doch die Schrift selbst noch ein Einschiebsel aus 1297 (M. 78, 1388), also aus der Zeit nach dem Tode Alexanders IV.

altar. Die arca foederis ist heute im Hochaltar nicht mehr vorhanden. Schon z Ende des 15. Jahrhunderts war das nicht mehr der Fall; denn damals befand si sich nach den deutschen Mirabilia Romae, einem Führer für die Rompilger, au einem Altar der Sakristei der Laterankirche, auf dem der hl. Johannes Messe ge lesen haben sollte: Item in der sacristia ist der altar do sts johanns messe hat au gelesen. Auf dem Altar ist die arch des alten Testaments[45]. Zur Zeit des Panvinius also ein Jahrhundert später, wurde die Arche des Bundes mit der mensa Domin dem Stabe Aarons und Moses' unter dem Altar des hl. Johannes d. T. im Oratorium des hl. Thomas aufbewahrt[46].

Wann die Arche des Bundes mit den übrigen Reliquien, die de Rossi mit Rech fabelhaft nennt[47], aus dem Altar herausgenommen wurde, ist nicht genau festzu stellen. Um das Ende des 13. Jahrhunderts befand sie sich noch in demselben, wie au dem unter Nikolaus IV. (1288—1292) aufgestellten Verzeichnis der Heiligtümer de Laterankirche erhellt. Auch im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts verhielt es sich nach dem damals entstandenen Ordo des Kardinals Jakobus Gajetanus noch so vorausgesetzt, daß der Passus, in welchem derselbe von der Gründonnerstagfeie handelt, zum ursprünglichen Bestande gehört[48]. In des Petrus Amelii Ordo, der in letzten Viertel des 14. Jahrhunderts verfaßt wurde, ist dagegen von der Arche in Altar und dem an sie sich anknüpfenden Brauch keine Rede mehr, so daß die An nahme sich nahe legt, die Arche sei während des avignonesischen Exils aus den Altar entfernt worden.

Als der lateranensische Kanonikus Johannes Diaconus unter Alexander III. und auf dessen Befehl seinen Liber de ecclesia lateranensi schrieb, waren die Anschau ungen noch die gleichen wie zu Zeiten des Anonymus. Was Johannes bieten will ist, wie er ausdrücklich in dem Prolog hervorhebt, im wesentlichen nur des Ano nymus Libellus. Von seinen Vorgängern her bis zu seinen Tagen im Archiv der Basilika aufbewahrt, sei derselbe nachgerade vor Altertum fast ganz verderbt. Um ihn der Nachwelt zu erhalten, habe er sich deshalb beflissen, ihn zu erneuern, wobei er sich jedoch schlicht und einfach an die alte Ordnung gehalten und nur das eine oder andere, was er in den fünfundzwanzig Jahren seines Kanonikats von glaub würdiger Seite gehört, hinzugefügt habe[49]. Man sah also noch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in dem äußeren Kasten nicht den Petrusaltar, sondern den Behälter der Bundeslade, in deren Besitz zu sein man sich rühmte. Eine Bestätigung dessen darf man aber wohl in dem Umstand sehen, daß auch der 11. und 12. römische Ordo Mabillons, der Ordo des Kardinals Bernhardus[50], der aus der zweiten Hälfte des 12. stammenden 10. Ordo, sowie Papst Innocenz III., indem sie von dem Altar sprechen, nicht im mindesten darauf hinweisen, daß man diesen in den maßgebenden Kreisen schon für den Petrusaltar hielt. Auch das Verhalten der Mirabilia urbis Romae, einer Schrift des 12. Jahrhunderts, ist sehr bemerkenswert. Wohl kennen und erwähnen dieselben in St. Peter einen Altar, an dem der Apostelfürst Messe gelesen habe, von einem Petrusaltar in der Laterankirche findet sich dagegen in dem Büchlein auch nicht die geringste Spur[51].

Um das Ende des 13. Jahrhunderts erscheinen indessen beide Legenden ver schmolzen, wie es auf die Dauer kaum anders möglich war. Nun gilt der äußere Kasten als Altar des hl. Petrus, der innere ist das, als was er auch schon frühe gegolten hatte, die Bundeslade. Wir ersehen das aus einem aus der Zeit Nikolaus IV

[45] E. Ehwald, Mirabilia Romae, ein faksimilierter Nachdruck des Originals ohne Paginierung.

[46] O. Panvinii, De praecipuis urbis Romae basilicis (Colon. 1784) 153.

[47] Inscr. christ. II, 195.

[48] C. 83 (M. 78, 1206). Das Ordo ist in seiner heutigen Gestalt eine Kompilation aus dem frühen 15. Jahrhundert. Was in ihm über di fragliche Gründonnerstagzeremonie gesagt wird ist eine wörtliche Wiederholung des betreffen den Passus des 10. Ordo.

[49] M. 78, 1380.

[50] L. Fischer, Bernhardi ordo offic. eccl. la teran. (München 1916) 50 f.

[51] N. 57; ed. Parthey (Berlin 1869) 49.

1288—1292) stammenden Inventar der lateranensischen Heiligtümer. Haec basilica .. insignita constitit inprimis, heißt es darin, hoc altari ligneo, quod sancti dei pontifices et martyres ab apostolorum temporum habuerunt, in quo per cryptas et diversa latibula missas celebrabant persecutionis rabie imminente. Super quo est desuper (m Ciborium) mensa Domini, in qua Christus coenavit cum discipulis suis in die coenae, infra autem sub altari sunt de sanguine et aqua de latere Christi ... sub isto altari nempe est arca foederis Domini, in qua sunt duae tabulae testamenti, virga Moysis et virga Aaron etc. Als dann die Bundeslade aus dem Altare entfernt wird, ist dieser lediglich der Petrusaltar des Bonizo von Sutri.

Es braucht nach dem Gesagten kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, daß die Angaben, welche den Holzaltar in der Laterankirche als Erbstück aus vorkonstantinischer, ja apostolischer Zeit hinstellen, keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu erheben vermögen. Hat der Altar doch selbst in der Laterankirche noch im 11. und 12. Jahrhundert nicht als Altar des hl. Petrus und seiner Nachfolger gegolten. Wie wäre es übrigens auch tunlich gewesen, in den Tagen der Christenverfolgungen, in denen man die größte Vorsicht walten lassen mußte, um die Liturgie in Sicherheit und ungestört feiern zu können, einen Altar von 1 m Höhe, 1 m Breite und 1,65 m Länge durch die Straßen Roms von einem Ort zum anderen, ja bis hinaus in die Katakomben zu bringen.

Auch darf man wohl fragen, ob es denkbar ist, daß der Altar bei allen Fährnissen, denen er doch jene lange Zeit hindurch beim Transport ausgesetzt gewesen wäre, überhaupt die Jahrhunderte der Verfolgungen überdauern konnte.

Der aus Tannenholz angefertigte, den eigentlichen Holzaltar umkleidende und schützende Außenkasten dürfte wohl nach dem in Intarsienarbeit ausgeführten Kreuz der Front erst dem späten Mittelalter angehören. In diese Zeit paßt sehr gut das Intarsienkreuz. Vermutlich entstand der Außenkasten um die gleiche Zeit, da man die archa foederis und die sonstigen Heiltümer aus dem Altar nahm, und zwar als Ersatz der Silberbekleidung, mit der er nach dem Libellus des Anonymus und auch noch nach Johannes Diaconus ausgestattet war, der man ihn aber beraubt hatte[52]. Damals mag auch der Boden des Altares, der heute fehlt, früher aber wohl vorhanden war, wegen Schadhaftigkeit entfernt worden sein. Es liegt die Vermutung nahe, daß die Reste des sog. Petrusaltares in S. Pudenziana und Prassede die Überreste eben dieses Bodens sind bzw. waren.

Aus welcher Zeit der heutige innere Kasten, der legendäre Petrusaltar, stammt, ist bei der Unmöglichkeit einer genauen Prüfung desselben und beim Mangel aller sonstigen Anhaltspunkte nicht näher zu bestimmen. Daß er wenigstens bis in die karolingische Zeit hinaufreicht, ergibt sich aus der früher angeführten Notiz des sog. Egbert- und des sog. Turpinpontifikales, die wir unbedenklich auf unseren Altar beziehen dürfen. Jedenfalls reicht derselbe weit über das 11. Jahrhundert hinaus. Es erhellt das zweifellos aus dem Umstande, daß er aus Holz gemacht ist. Zu Rom galten im 11. Jahrhundert nur Altäre aus Stein als zulässig. Wenn man trotzdem damals noch in der Laterankirche als einzige Ausnahme einen Holzaltar hatte und gebrauchte, so erklärt sich das also nur durch die Annahme, daß sich dieser bereits seit unvordenklicher Zeit in der Basilika befand und zur Messe benutzt

[52] Wenn nach dem Schiff der Kirche zu eine Umkleidung fehlt, so hat das wohl seinen Grund darin, daß man ihn an dieser Stelle sichtbar lassen wollte, um ihn zeigen zu können, dann darin, daß hier für gewöhnlich ein Palliotto angebracht, eine Holzbemantelung also unnötig war.

worden war. Aber auch die Tatsache, daß die Legende schon im 11. Jahrhunde begonnen hatte, den Altar mit ihren Gebilden zu umranken, weist durchaus dara hin, daß derselbe zu jener Zeit sich bereits eines hohen Alters erfreute.

Die Silberbekleidung, welche der Altar nach dem Libellus des Anonymus i 11. Jahrhundert zeigte, war wohl die Ausstattung, die derselbe durch Leo II (795—816) erhalten hatte, von dem der L. P. berichtet: In basilicam Salvatoris. renovavit altare maiore mirae magnitudinis et pulchritudinis decoratum ex argen purissimo pens. l. LXVIII[53]. Leider ergibt sich aus der Notiz nicht, ob die E neuerungsarbeiten, welche Leo an dem Hochaltar der Laterankirche vornahm, sic nur auf die Silbermontierung oder auch auf den Holzkern des Altares erstreckte Wie dem aber sei, ein ehrwürdiges Alter kommt dem Altar sicher zu, auch wen er, was außer Frage steht, nicht als Reliquie aus vorkonstantinischer Zeit a gesprochen werden kann.

Einen Steinaltar aus apostolischen Tagen glaubte man seit wenigste dem 11. Jahrhundert bis in die neuere Zeit zu Santiago de Compostella z besitzen. Er war ein Tischaltar, bestehend aus einer Halbsäule als Stütz und einer Mensa aus weißem Marmor von 85 cm Länge, 67 cm Breite un 7 cm Dicke. Gegenwärtig sind Halbsäule und Mensa getrennt. Auch b finden sie sich nicht mehr an ihrem ursprünglichen Ort, in der Kathedral Die Mensa ist heute in die Oberfläche des Hochaltares von San Payo z Santiago eingelassen, einer der Kathedrale gegenüberliegenden Benediktin rinnenkirche. Die Halbsäule wird in einer vergitterten Nische der de Nonnenchor gegen das Schiff abschließenden Wand dieser Kirche aufbewahr Sie weist noch die Inschrift auf, die ihr im 11. Jahrhundert eingehaue wurde und den apostolischen Ursprung des Altares zum Ausdruck bring Cum sancto Jacobo fuit hec adlata columna — Araque scripta simulque, supe que est posita, — Cujus discipuli sacrarunt, credimus ambas — Ac ex h aram constituere suam.

Der Altar wurde hiernach von den Jüngern des Apostels, die der Legend zufolge dessen hl. Leichnam nach Spanien überführten, zugleich mit diesem au dem Orient herbeigebracht. Daß der Altar, ein feststehender Steinaltar, nicht au apostolischer Zeit herrührte noch herrühren kann, bedarf wohl heute keines B weises mehr. Die Altarplatte ist zudem ein kelto-römischer Grabstein, der spät zur Herstellung des Altares verwertet wurde. Eine dem Wortlaut nach noch b kannte Inschrift, die sich ehedem auf der Platte befand, 1601 aber, weil heidnisc und zu einem Altar nicht passend, auf Befehl des Erzbischofs Juan de S. Clemen abgehauen und durch eine neue ersetzt wurde, welche die Weihe des Altares durc den Erzbischof bezeugt, macht das zweifellos. Der Altar scheint derselbe zu sei den Alfons II. der Keusche (792—842) in der von ihm über dem wiederaufgefundene Grabe des Apostels erbauten Kirche um 820 errichtete. Als Alfons III. gegen End des 9. Jahrhunderts an Stelle der von Alfons II. aufgeführten eine neue, größe und prächtigere Kirche schuf, hatte schon die Legende so dicht den Altar umrank daß man, wie die Chronik des Sampiro zu Beginn des 11. Jahrhunderts erzähl glaubte, ihn nicht wie die andern konsekrieren zu dürfen[54].

---

[53] N. 391, Duch. II, 14.

[54] In altari, quod est super corpus beati Jacobi apostoli, et evangelistae, quod consecratum fuerat a septem discipulis ejus, quorum nomina sunt haec, Calocerus, Basilius, Pius, Crisogonus, Theodorus, Athanasius, Maximus, tamen nemo ex jam dictis episcopis ausus fu aliquid in eo agere, nisi tantum oratione missamque cantare (Florez, XIV, 457). D Erzählung ist wohl eine Interpolation, die d Fortsetzer der Chronik, Bischof Pelayo v Oviedo der Schrift einfügte (vgl. Florez, l. c. 44

Als Bischof Didacus Gelmirez 1105 den Altar vergrößerte, war es nicht das erstemal, daß solches geschah. Denn die Historia Compostellana, die den Umbau des Altares berichtet, sagt ausdrücklich, daß man das schon zweimal getan habe, indem man auf ihn eine größere Mensa (arula) gelegt habe[55].

Es liegt kein Grund vor, an der Zuverlässigkeit dieser Angabe der Historia, die noch zu Lebzeiten des Bischofs Didacus geschrieben wurde, zu zweifeln, um so weniger, als die minimalen Maße der Mensa des Jakobusaltares eine Vergrößerung durchaus erheischten. Im Jahre 1112 ließ Didacus den Chor der Kathedrale abbrechen, um den heutigen aufzuführen. Am Apostelgrab und dem darüber befindlichen Jakobusaltar scheint damals eine Veränderung nicht vorgenommen worden zu sein. Nach dem sog. Codex Callisti (12. Jahrh.)[56] war der neue Altar 5 palmi hoch, 12 lang, 7 breit. Unter ihm befand sich der alte Altar. Rechts, links und rückwärts war der Raum unter dem Altar abgeschlossen. Vorn befand sich ein silbernes Frontal, nach dessen Entfernung man den Jakobusaltar sehen konnte. Als Ambrosius de Morales 1572 den Altar untersuchte, war der kleine Altar nicht mehr unter ihm. Ein mit Kalk gefülltes Loch von der Größe einer Orange schien ihm die Verbindung mit dem Apostelgrab gebildet zu haben, doch war es wohl nur das Zapfenloch der Säule des Jakobusaltares. Dieser selbst befand sich schon damals nach einem Inventar von S. Payo zufolge in S. Payo[57]. Die Platte war wie jetzt oben in den Hochaltar dieser Kirche eingelassen, die Halbsäule nach der Beschreibung Ferrer Castellas[58] an der Epistelseite zwischen den zwei Stützen, die hier die Mensa trugen, aufgestellt.

Der Apostelaltar gilt auch zu Santiago in sachverständigen Kreisen heute nicht mehr als das, für was man ihn ehedem hielt, dafür aber zeigt man jetzt in der neuangelegten Krypta der Kathedrale einen anderen Jakobusaltar, den echten Altar, den die Jünger errichtet haben sollen. Auch dieser besteht aus Stein und setzt sich aus einem Säulchen als Stütze und einer Platte als Mensa zusammen. Man fand die beiden Stücke, als man 1879 im Chor der Kathedrale Nachforschungen nach dem Grabe des Apostels anstellte und dabei auf Substruktionen stieß, in denen man eine römische Anlage, das ursprüngliche Grab des hl. Jakobus erkennen zu sollen glaubte, die aber in Wirklichkeit wohl nur die Fundamente der von Alfons II. errichteten Kirche waren. Das Säulchenfragment und das Plattenstück lagen in dem Schutt, der den Raum zwischen den Mauerzügen ausfüllte. Leider hat Kritiklosigkeit den gleichen Anteil an der Schöpfung des neuen Apostelaltares, wie einst fromme Leichtgläubigkeit an der des alten. Es ist schlechthin unverständlich, daß man in dem Stückchen Säule und dem so ganz unregelmäßigen plattenartigen Steinbrocken von geradezu minimalen Maßen einen Altar finden konnte.

In den Katakomben haben sich keine Reste eines Altares aus vorkonstantinischer Zeit erhalten, was übrigens nicht wundernehmen kann, weil es

---

[55] L. 1, c. 18 (Florez, l. c. c. XX, 51). Altare s. Jacobi, quantulaecunque parvitatis extiterit, ne minus vero dicere judicemur, ex posius arulae quantitate verius colligi potest. Crescente denique ... religione aliam arulam liquantisper majoratam a cultoribus sanctae dei super impositam, antiquorum patrum memoria ... evidenter insinuavit. Ceterum praetatus episcopus (Didacus), quoniam arula jam secundo augmentata tantum apostolum minime decebat, apostolicum altare majorari debere ... consideravit ... et altare, quod modicae quantitatis primitus exstiterat, jam tertio marmoreo desuper imposito lapide undique, prout decuit, augmentavit.

[56] L. 5, c. 9, bei A. Lop. Fereiro, Historia de la santa Iglesia de Santiago III. (Santiago 1900) 16.

[57] Fereiro, l. c. I (1898) 282.

[58] Historia del Apostol Santiago S. 120.

steinerne Altäre, altaria fixa, in ihnen noch nicht gab, die bei einer Feie des eucharistischen Opfers in ihnen zur Verwendung kommenden Tragaltär aus Holz oder Metall aber zu sehr dem Verderben ausgesetzt waren.

Was man heute noch an Altarresten in den Katakomben findet, gehört alle der nachkonstantinischen Zeit an. Es ist recht wenig, die Sockelplatte eines Altare in der Papstgruft in S. Callisto und das Fragment eines Altarstipes in dem Coeme terium des hl. Hippolyt zu Rom. Ein Rundpfeiler in der Korneliusgruft vo S. Callisto, den de Rossi[59] für einen Altar ansah, und den nach ihm auch Rohau de Fleury[60] sowie Dom Cabrol[61] für einen solchen hielten, ist nur einer der auch son in den Katakomben vorkommenden Lampenträger in Form eines Rundpfeilers. De Umstand, daß bei dem Pfeiler eine Anzahl Priester durch Graffiti ihre Namen ver ewigt haben, ist kein Grund, das Pfeilerstück als Altar zu deuten; es beweist blo daß die fraglichen Kleriker als Pilger das Grab des Papstes Cornelius besuchten un durch die Graffiti sich dem dauernden Schutze des heiligen Papstes empfahle Zwei Altäre, die von Boldetti seinerzeit in wenig zuverlässigen Abbildungen ver öffentlicht wurden, jetzt aber nicht mehr vorhanden sind, waren zweifellos eber falls nachkonstantinisch. Der eine befand sich angeblich in dem Coemeterium de hll. Pietro und Marcellino, der andere in einer nicht näher bezeichneten Katakombe[6] Der Altar, den Prudentius bei seinem Aufenthalt zu Rom, wohin er um 400 gerei war, in der Katakombe des hl. Hippolyt beim Grabe des Märtyrers sah[63], stamm sicher erst aus der Zeit des Friedens, als die Wallfahrten zum Grabe möglich ge worden waren und von nah und fern, wie das Prudentius so anschaulich zu schilder weiß, die Pilger zur Ruhestätte des Heiligen strömten[64].

Einen Altar aus Backsteinen mit marmorner Mensa errichteten nach de Gervasius von Tilburg Otia Imperialia die drei Marien zu Les-Saintes-Maries in de Provence; so wenigstens erzählte man sich zu seiner Zeit von dem Hochaltar de dortigen Kirche[65]. Die Vita s. Aspreni, des ersten Bischofs von Neapel, der nach de Tradition vom hl. Petrus geweiht wurde, berichtet, der Apostelfürst habe, als er au der Stadt durch die Porta Nolana herausgegangen war, nicht fern von den Mauer einen heidnischen Altar gefunden und darauf Messe gelesen. Asprenus habe der selben dann später zum christlichen Altar geweiht[66]. Irgendeinen Wert für di Geschichte des Altares haben diese und ähnliche Legenden nicht. Sie geben kein Tatsachen wieder, sondern nur, was dichtende fromme Phantasie des Mittelalte

---

[59] Roma sott. I, 285 und III, 491.

[60] La Messe I, 105.

[61] Dict. I, 3166.

[62] Osservazioni sopra i coemeteri de' s. Martiri l. 1, c. 4 und 9 (Roma 1720) 15, 35. Auffallend ist, daß die wenig genauen Abbildungen so oft reproduziert wurden, nicht gerade ein Beweis von Kritik.

[63] Perist. n. 11 v. 139 f. (M. 60, 548): Talibus Hippolyti corpus mandatur opertis. — Propter, ubi apposita est ara dicata Deo. — Illa sacramenti donatrix mensa eademque. — Custos fida sui martyris apposita. — Servat ad aeterni spem judicis ossa sepulcro. — Pascit item sanctis Tibricolas dapibus.

[64] Die Auffassung, es sei der Altar dem Grabe angebaut gewesen, findet in den Worten des Dichters keine genügende Stütze; er stand diesen zufolge nahe bei dem Grabe und war wohl ein freistehender Altar. Das Altarfragment, welches heute die Katakombe des hl. Hippolyt birgt, steht frei in der Mitte des zweistufigen Aufganges zum Presbyterium, der unterirdischen Basilika. Ob der Altar, den Prudentius sah, gleichfalls dort sich erho wissen wir nicht. Der Altar, von dem d Stipesrest herrührt, gehört angesichts des ihm noch nachweisbaren Sepulcrums später Zeit an, und zwar wohl den Tagen des Pa stes Vigilius, der einer noch erhaltenen I schrift zufolge die von den Goten völlig ve wüstete Basilika des hl. Hippolyt durch d Priester Andreas (um 538) wiederherstell ließ. Der Altar, welcher um 400 die Grt zierte, war nach einer noch vorhandenen I schrift die Schöpfung des Papstes Damas (366—384) und des Presbyter Leo (Hor. M rucchi, Guide des catacombes rom. (Ror 1900) 248: Laeta deo plebs sancta canat, qu moenia crescunt. — Et renovata domus ma tyris Yppoliti. — Ornamenta operis surgu auctore Damaso ... — Haec omnia nova qua que vides Leo presbiter hornat. Dort auch d Inschrift betreffend die Restaurationsarbeit des Papstes Vigilius.

[65] AA. SS. 22. Oct. IX, 470; vgl. Duran Ration. l. 1, c. 7, n. 28.

[66] F. Ughelli, Italia sacra VI (Venet. 1720) 1

rsann. Ein Machwerk aus späterer Zeit ist der angebliche Brief des hl. Martial an ie Aquitaner, in dem der Heilige diesen befiehlt, einen dem unbekannten Gott geweihten Altar nicht zu zerstören, sondern dem wahren Gott zu Ehren des l. Stephanus zu weihen, die übrigen heidnischen Altäre aber zu vernichten[67].

IV. DAS ALTARE FIXUM IN NACHKONSTANTINISCHER ZEIT

Wenn der Altar in vorkonstantinischer Zeit der Regel nach noch nicht lauernd an seinem Platze blieb, sondern jedesmal für die Feier der heiligen Geheimnisse herbeigebracht und aufgestellt wurde, so hatte das seine Ursache, wie betont werden muß, lediglich in der Ungunst der äußeren Verhältnisse, unter denen die Kirche ihren Gottesdienst abzuhalten gezwungen war, in der Rücksicht auf die Heiligkeit und Würde des Altares und in der Sorge um die Sicherheit und den Schutz desselben. Als Konstantin der Kirche durch das Toleranzedikt Existenzberechtigung und ihrem Kult Freiheit und Öffentlichkeitsrecht verlieh, fielen alle jene Gründe bald von selbst fort. Die natürliche Folge war, daß man nunmehr nicht länger in den Kirchen den Altar nach Schluß der eucharistischen Feier entfernte, sondern ihn dauernd an seiner Stelle im Altarraum beließ. Geradezu notwendig wurde dies, wo und wenn man zu seiner Herstellung nicht Holz, sondern Stein verwendete. In der Tat begegnen uns seit der Freigabe der Kirche im 4. und 5. Jahrhundert ständig an ihrem Platz verbleibende Altäre so oft und so allgemein in den Quellen, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, solche seien schon damals das Regelgemäße und Normale gewesen.

Von dem Altar, den Paulin von Tyrus in der gleich nach dem Toleranzedikt von ihm aufgeführten Basilika errichtete und mit Schranken umgab, war schon die Rede[1].

Konstantin errichtete einen ständigen Altar in dem von ihm zu Konstantinopel erbauten Apostoleion[2], trotzdem dasselbe nur eine Memorie, eine Gedächtniskirche zu Ehren der hl. Apostel war, in welcher der Kaiser zwischen den Apostelschreinen selbst beigesetzt werden wollte, und diesem ihrem Charakter gemäß kein regelmäßiger Gemeindegottesdienst in ihr gehalten wurde. Allgemein sagt Eusebius in einer Lobrede auf Konstantin, in der er den Sieg Christi schildert, daß allenthalben in der Welt Altäre und Kirchen errichtet daständen[3]. Daß er sich diese Altäre aber als ständige Altäre dachte und nicht als solche, die nur vorübergehend für die Zeit der Liturgie aufgestellt wurden, erhellt sowohl aus dem Umstand, daß sie bei ihm mit den Kirchen auf einer Stufe stehen und darum denselben gleichartig erscheinen, als auch aus der Bedeutung von *συνέστη*. Selbst bei den syrischen Christen des Perserreiches gab es in dem zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts bereits stabile Altäre, wie aus einem 345 geschriebenen Traktat des Jakob Aphraates, Bischofs von Mâr Matthäus, hervorgeht. Aphraates sieht die persischen Christen in sehr großer Bedrängnis. Zerstreut ist das Volk, das Haus des Herrn verwüstet, die Altäre sind zerstört, die Priester hingerafft. Mögen, betet der Schreiber, sich die verschlossenen Pforten wieder öffnen, mögen die umgeworfenen Altäre wieder hergestellt, das auseinandergejagte Volk neu versammelt werden[4].

---

[67] Bibl. Max. PP. V (Lugd. 1677) 108.

[1] Vgl. oben S. 56.

[2] Eusebii, Vita Constant. M. I. 4, c. 40; I (Leipzig 1902) 142: *Διὸ καὶ ἐκκλησιάζειν ἐνταυθοῖ παρεκελεύετο μέσον θυσιαστήριον πηξάμενος.*

[3] C. 16 (l. c. 253): *Διὸ καθ' ὅλης τῆς ἀνθρώπων οἰκουμένης θυσιαστήρια συνέστη ἐκκλησιῶν τε ἀφιερώματα.*

[4] Tract. 23, n. 26 (Patr. syr. 2, 114).

Zu Julians Zeit muß ein ständig aufgestellter Altar bereits einen gewöhnlichen Bestandteil der Ausstattung selbst der Martyrien gebildet haben. Als dem Kaiser nämlich berichtet wurde, zu Milet seien bei dem Tempel des Apollo einige Martyrien errichtet worden, erließ er das Edikt, dieselben von Grund aus zu zerstören, wenn sie erst halbfertig seien, aber zu verbrennen, falls sie schon mit Dach und heiligem Tisch ausgestattet sein sollten[5]. Zu einem fertigen Martyrion gehörte hiernach offenbar ebensosehr, daß in ihm ein heiliger Tisch, d. i. ein Altar, errichtet, wie daß ihm ein Dach aufgesetzt war. Zahlreiche Belege für die Stabilität des Altares erhalten wir im Osten um die Wende des 4. Jahrhunderts. Chrysostomus und Gregor von Nyssa bezeichnen den Altar schlechthin als aus Stein hergestellt, ohne im geringsten anzudeuten, daß derselbe auch wohl aus Holz oder sonst einem Material gemacht worden wäre. Es muß also zu ihrer Zeit der Altar im Osten, wenn auch nicht in allen Fällen, so doch wenigstens schon sehr gewöhnlich, aus Stein angefertigt worden sein; bestand er aber aus Stein, so war er natürlich stabil aufgestellt, da man einen steinernen Altar nicht jedesmal zum Gebrauch herbeischaffen und nach Beendigung der Liturgie wieder entfernen konnte.

Bischof Zeno von Gaza erbaute unter Theodosius I. vor der Stadt ein Martyrion zu Ehren der hl. Märtyrer Eusebius, Nestabus, Zeno und Nestor, übertrug in dasselbe die Gebeine dieser Heiligen und errichtete in ihm einen Altar[6].

Der hl. Gregor von Nazianz erzählt uns in seiner Rede auf seine Schwester Gorgonia[7], es sei diese, schwer erkrankt, eines Nachts, nachdem alle menschliche Hilfe nicht Heilung zu bringen vermochte und nur noch solche von oben übrigblieb, in die Kirche gegangen; dort sei sie zum Altar getreten und habe unter einem Strom von Tränen und heißen Gebeten vor ihm sich vertrauensvoll niedergeworfen und ihn, indem sie ihr Haupt an ihn legte, mit ihren Tränen benetzt. Es war also der Altar beständig in der Kirche aufgestellt.

Daß sich um 400 in der Kirche oder dem Oratorium der Mönchsklöster ein stabiler Altar befand, erfahren wir aus des Palladius († ca. 425) Historia Lausiaca[8] und der Regel des hl. Pachomius[9], daß die Irenenkirche zu Konstantinopel einen derartigen Altar besaß von Sokrates[10], demzufolge Bischof Alexander, dem der Kaiser befohlen hatte, Arius wieder zur Kirchengemeinschaft zuzulassen, am Tage vor der Einführung des Irrlehrers sich in die Irenenkirche einschloß und dann dort sich zum Gebet vor dem Altar zu Boden warf. Ein Rundschreiben des Erzbischofs Petrus von Alexandrien († 381)[11] beschreibt voll Schmerz die Greuel, welche der Pöbel, aufgestachelt vom Präfekten der Provinz, in der Theonaskirche verübt hatte. Unter anderem war damals ein frecher Bursche in Weiberkleidung und mit geschminktem Gesicht auf den Altar gestiegen und hatte dann auf ihm unter dem Gelächter der zuschauenden Menge abscheuliche Tänze aufgeführt.

Synesius von Cyrene († ca. 413) schildert den Jammer und die Verwüstung, welche die Barbaren 411 bei ihrem Einfalle in den Kirchen Afrikas wie überhaupt im Lande anrichteten. Er solle, sagt er, vor den nahenden Horden fliehen, aber bevor er das Schiff besteigt, will er bitten, daß man noch einen Augenblick warte, und zum Gotteshause eilen, will um den Altar ziehen und die Schranken desselben mit den Händen flehend halten. Aber vielleicht, fügt er hinzu, ist zur Flucht keine Zeit mehr; die Barbaren nahen zu früh der Stadt. In diesem Falle will er in der Kirche bleiben und die heiligen Säulen umfangen, welche den makellosen Tisch tragen, will selbst zum Opfer für das Volk werden[12].

---

[5] Sozom., Hist. eccl. l. 5, c. 20 (Mg. 67, 1280).

[6] Sozom., Hist. eccl. l. 5, c. 9 (Mg. 67, 1240): *Καὶ θυσιαστήριον ἐν αὐτῷ ἐπήξατο.*

[7] N. 18 (Mg. 35, 809).

[8] C. 18 (ed. Dom Cuth. Butler, Cambridge 1904) 53.

[9] N. 8 (Mg. 23, 66). Die Regel ist in lateinischer Übersetzung des Hieronymus in der Form, die sie um 400 hatte, erhalten.

[10] Hist. eccl. l. 1, c. 37 (Mg. 67, 176).

[11] Mg. 33, 1277.

[12] Catast. 1 (Mg. 66, 1519 1572 1573).

Chrysostomus mahnt zu ehrfurchtsvollem Verhalten im Gotteshause. Es sei keine Barbierstube, nicht ein Salbenladen oder sonst eine Marktbude, es sei vielmehr der Himmel. „Wenn du das nicht glaubst, so betrachte nur diesen Tisch und erinnere dich, aus welchem Grunde und wozu er dasteht. Denke, wer hierin einzieht, und erbebe schon vor der Zeit. Denn wer auch nur den Thron des Königs sieht, erhebt sich im Herzen, indem er auf des Königs Einzug wartet[13]."

Daß bei den Armeniern um das Ende des 4. Jahrhunderts die Kirchen allgemein mit einem ständigen Altar versehen waren, bezeugt der vierte der Kanones Isaaks d. Gr. († 439 nach fünfzigjähriger Amtsführung) mit ausdrücklichen Worten. „In den Kirchen", heißt es darin, „ist fest aufgestellt der Tisch des Herrn, auf dem wir das Brot und den Wein als Bild des lebenspendenden Leibes und Blutes Christi aufopfern, die für immer umsonst uns ausgeteilt werden zum Erlaß und zur Vergebung der Sünden[14]."

Um 400 war im Osten überall, wo geordnete Verhältnisse herrschten, in den Kirchen dauernd und ständig ein Altar angebracht. Die Aufstellung desselben ging der Weihe der Kirche voraus. Ein Vorfall, den Synesius von Cyrene in einem amtlichen Schreiben an den Patriarchen Theophilus von Alexandrien († 412) berichtet, ist hierfür lehrreich. Bischof Paulus von Erythrum hatte mit Bischof Dioskurus von Dardanis einen Streit wegen eines Hügels, den dieser in seinem Besitz hatte, er aber als sein Eigentum beanspruchte. Da er nicht die Herausgabe desselben erlangen konnte, schuf er eine vollendete Tatsache, indem er ein mitten auf der Anhöhe befindliches kleines Gebäude als Kirche eröffnete, einen Altar hineinbrachte und es dann einweihte[15].

Wie die Dinge im Osten im zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts standen, dafür ist eine Erzählung des Bischofs Theodorets von Cyrus († 458) höchst bezeichnend[16]. In seiner um 440 geschriebenen Mönchsgeschichte erzählt derselbe, nahe beim Dorf Homeros habe ein Einsiedler namens Maris gelebt, den er sehr oft besucht und mit dem er sich dann über christliche Lebensweisheit unterhalten habe. Von großem Verlangen beseelt, einmal dem heiligen Opfer beizuwohnen — er lebte stets eingeschlossen in seine Zelle —, habe derselbe ihn eines Tages um die Gnade gebeten, in seiner Gegenwart die Messe zu zelebrieren. Gern habe er dem frommen Greise willfahrt, aus dem nahen Orte die heiligen Gefäße herbeiholen lassen und dann, indem er die Hände der Diakonen als Altar gebrauchte, das mystische und göttliche Opfer dargebracht. Aus dieser Erzählung folgt ersichtlich zweierlei. Erstens erhellt aus ihr, daß der Altar, den man zur Feier der Liturgie benützen wollte, schon geweiht sein mußte. Denn sonst hätte Theodoret nicht Kelch und Hostie von den Diakonen halten lassen, sondern sich aus einem der benachbarten Häuser einen Tisch oder ein ähnliches Gerät für die heilige Handlung herbeibringen lassen, falls etwas Derartiges in der Hütte des Maris nicht vorhanden war. Zweitens ergibt sich aus der Erzählung, daß der Altar in der Kirche schon fest aufgestellt war, da ja der Bischof andernfalls wie die heiligen Gefäße so auch den Altar aus der Kirche des Dorfes leicht hätte herbeischaffen lassen können und sicher auch hättte herbeischaffen lassen. Denn die Maße des Altares waren damals, zumal aber in einer Dorfkirche, noch recht bescheiden, so daß es nicht schwierig gewesen wäre, den Altar herbeizuholen, wofern derselbe bewegbar gewesen wäre.

---

[13] In I. Corinth. hom. 36, n. 5 (Mg. 61, 313).

[14] American Journal of theology II (1898) 840. Auch in den Martyrien befand sich, wie aus dem Kanon des weiteren erhellt, ein ständiger Altar.

[15] Ep. 67 (Mg. 66, 1420): *Τέλος . . . ἀνοίγνυσι καὶ τράπεζαν εἰσφορήσας καθιεροῖ μικρὸν οἰκίσκον. Ἀνοιγνύναι* ist später die Bezeichnung für die bei der Weihe stattfindende Eröffnung einer Kirche durch den Bischof (vgl. D. C. graec. I (80). Im gleichen Sinne ist im Bericht des Synesius *ἀνοίγνυσι* zu verstehen.

[16] Hist. relig. c. 20 (Mg. 22, 1439).

Lehrreich ist auch der 57. der syrischen pseudonizänischen Kanones, die wahrscheinlich bis in die Frühe des 5. Jahrhunderts hinaufreichen. „Die Obern der Klöster und die Priester der Dörfer dürfen", so verordnet derselbe, „den Altar der Kirche oder des Klosters nicht selbständig von einer Stelle zur andern versetzen ohne Erlaubnis des Chorbischofs. Wenn aber die Not drängt und sie ihn deshalb versetzen, so sollen sie es tun; doch dürfen sie das Opfer nicht darbringen, bis die Erlaubnis vom Chorbischof gegeben ist[17]." Der Altar hatte zur Zeit der Entstehung des Kanons ersichtlich einen bestimmten Platz, an dem er dauernd aufgestellt war, und von dem er ohne Erlaubnis des Chorbischofs nicht entfernt werden durfte. War das im Notfall ohne diese geschehen, so war er zwar nicht exekriert, aber interdiziert, bis der Chorbischof zu seiner weiteren Benützung die Erlaubnis gegeben hatte.

Daß in Nordafrika der Altar in der Frühe des 4. Jahrhunderts noch nicht stabil war, hat man aus einer Bemerkung Optats von Mileve schließen wollen, der in seiner Schrift gegen Parmenian eine Versammlung der in der Basilika zu Karthago um ihren rechtmäßigen Bischof Cäcilian gescharten Gläubigen mit den Worten schildert: Conferta erat ecclesia populis, plena erat cathedra episcopalis, erat altare loco suo, in quo pacifici episcopi retro temporis obtulerunt, Cyprianus, Carpophorus, Lucinianus et caeteri[18]. Allein Optat will lediglich hervorheben, daß der Altar, den Klerus und Volk in der Basilika umgaben, sich an den ihm von altersher eigenen Platz befand, daß er der rechtmäßige Altar war im Gegensatz zu demjenigen, den die Gegner Cäcilians neuerdings zu Karthago bei ihren Konventikeln errichtet hatten. Denn er fährt fort: Sic exitum est foras et altare contra altare erectum est et ordinatio illicite celebrata est et Majorinus... episcopus ordinatus est a traditoribus. Von welcher Art die Aufstellung des Altares war, darüber gibt Optat keinen Aufschluß und will er keinen geben.

Auch aus den Verzeichnissen der Gegenstände, welche die heidnischen Behörden nach den Gesta apud Zenophilum und den Acta purgationis Caeciliani[19] in der Basilika zu Cirta und Aptunga beschlagnahmten, hat man beweisen wollen, daß zu Beginn des 4. Jahrhunderts in Nordafrika der Altar noch nicht ständig in der Kirche aufgestellt war, da dieselben keinen Altar erwähnen[20]. Allein mit Unrecht. Denn in beiden Fällen war die Beschlagnahme unvollständig. Sie betraf nicht alles, was die beiden Basiliken enthielten. Zu Cirta wurden nur die hl. Gefäße, die für die Armen vorrätigen Kleider, die Bücher und die im Triclinium befindlichen Lebensmittel, in der Basilika zu Aptunga bloß die Cathedra und die Epistolae salutatoriae weggenommen. Außerdem wurden in letzterer die Türen verbrannt.

Zu Optats Zeit, d. i. im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, war der Altar in Nordafrika jedenfalls schon der Regel nach stabil. Denn die Ausschreitungen, welche sich der Fanatismus der Donatisten gegenüber den Altären der Katholiken erlaubte, bestanden nicht bloß darin, daß sie dieselben zertrümmerten oder abkratzten, sondern auch darin, daß sie selbige entfernten. Quid enim tam sacrilegum, fragt Optat, quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, removere[21]. Einige Dezennien später hören wir von altaria fixa bei dem hl. Augustinus. So befand sich diesem zufolge ein derartiger Altar an dem Orte, wo der hl. Cyprian enthauptet wurde[22], über dem Grabe Cyprians in der demselben geweihten Basilika zu Karthago[23], über den Reliquien des hl. Stephanus in dessen bei Hippo errichteten Memorie[24], sowie in der Basilika zu Bagä, unter welch letzterem

[17] O. Braun, De sancta Nicaena synodo (Münster 1898) 99. In der arabischen Sammlung der Kanones steht der Kanon unter den Variae constitutiones n. 3 (H. I., 500). Über das Alter der syrischen Rezension vgl. O. Braun a. a. O. 23.

[18] L. 1, c. 19 (C. SS. eccl. 26, 21).

[19] C. SS. eccl. 26, 187 und 199.

[20] Fr. Wieland, Mensa und Confessio (München 1906) 125 f.

[21] L. 6, c. 1 (l. c. 142).

[22] Serm. 310, n. 2 (M. 38, 1413).

[23] Serm. 313, n. 5 (ibid. 1425.

[24] Serm. 318, n. 1 (M. 38, 1437).

Bischof Maximianus vor den ihn verfolgenden Donatisten eine Zuflucht suchte[25]. Auch die altaria, von denen Kanon 14 der 5. Synode von Karthago (401) handelt, waren ständige Altäre[26].

Zu Rom waren wohl schon die silbernen Altäre, welche Konstantin nach dem Papstbuch in der Laterankirche, in der Petersbasilika, in der Paulusbasilika, in S. Croce, in S. Pietro e Marcellino, sowie in der Grabkirche seiner Mutter Helena stiftete[27], stabil, da es sich ja kaum empfahl, Altäre von 200, 250 und 350 Pfund Gewicht zur Feier des eucharistischen Opfers jedesmal von neuem herbeizuschaffen und nach Vollendung desselben wieder wegzubringen, zumal bei den völlig veränderten Verhältnissen dazu kein Anlaß mehr vorlag. Es werden darum auch die sieben Silberaltäre, welche der Kaiser der Lateranbasilika schenkte, nicht Wechselaltäre gewesen sein, jeder für einen der sieben Wochentage, vielmehr war wohl nur einer derselben eucharistischer Altar, während die sechs anderen lediglich Oblationsaltäre darstellten, d. i. Tische, auf welchen die eingesammelten Opfergaben aufgestellt wurden, oblationaria, wie der Tisch in Nr. 15 des 1. römischen Ordo Mabillons[28] genannt wird[29].

Jedenfalls waren um das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts ständige Altäre zu Rom keine Seltenheit mehr. Durch Inschriften des Papstes Damasus (366—384) und durch Prudentius sind uns um diese Zeit sogar schon für die Katakomben Altäre dieser Art mit Bestimmtheit bezeugt. So gab es nach Carmen 14 des ersteren einen stabilen Altar am Grabe des hl. Laurentius, nach Carmen 19 am Grabe des hl. Gorgonius im Coemeterium von SS. Pietro e Marcellino, nach Carmen 33 in der Papstgruft von S. Callisto[30], während wir von Prudentius erfahren, daß die unterirdische Basilika des hl. Hippolytus einen ständigen Altar zeigte[31]. Von dem Altar am Grabe des hl. Laurentius sprechen auch die Vita der jüngeren Melania[32] sowie die Grabschrift eines Flavius Eurialus von 405, der sich ad mensam beati martyris Laurentii descendentibus in cripta parte dextra ein Grab gekauft hatte[33]. Gab es aber zu Rom um den Ausgang des 4. Jahrhunderts schon in den Katakomben ständige Altäre, um wieviel mehr wird man dann dort die oberirdischen Memorien und die Titelkirchen, in denen der regelmäßige Gottesdienst gefeiert wurde, mit solchen ausgestattet haben.

Nach den Quaestiones utriusque testamenti, die unter Papst Damasus entstanden, könnte es allerdings scheinen, als ob es damals zu Rom, ja überhaupt noch keine altaria fixa gegeben habe. Der Verfasser der Schrift, der auf die römischen Diakone nicht gut zu sprechen ist und denselben vorwirft, daß sie die allenthalben den Diakonen zukommenden Amtsverrichtungen auf die Schultern der unter ihnen stehenden Kleriker abwälzten, nennt nämlich als solche Obliegenheiten vasa portare, aquam in manus fundere sacerdoti und bemerkenswerterweise auch altare portare, und zwar mit dem Beifügen, sicut videmus per omnes ecclesias et sicut constitutum est a Domino per Moysen[34]. Allein altare portare kann hier angesichts der vorhin angeführten Belege, nach denen zur Zeit des Papstes Damasus auch zu Rom

[25] Adv. Crescon. l. 2, c. 43 (C. SS. eccl. 52, 453).

[26] H. I, 988.

[27] L. P. n. 36 f. (Duch. I, 172 f.).

[28] M. 78, 944.

[29] Duchesne (L. P. I, 191) meint: Alle sieben Altäre seien vielleicht autels supplémentaires gewesen, destinés à suppléer à l'insuffisance de l'autel majeur pour recevoir les oblatae et les scyphi contenant le vin à consacrer. Da jedoch unter Konstantins Gaben für die Laterankirche zwar das Ciborium des Hochaltares, nicht aber auch dieser selbst erwähnt wird, dürfte jedenfalls einer jener sieben Altäre den Hochaltar gebildet haben, so daß nur sechs derselben den Charakter von Oblationstischen hatten.

[30] M. 13, 388 393 407.

[31] Peristeph. h. 11 v. 1691 (M. 60, 548).

[32] C. 6 (Card. Rampolla del Tindaro, Santa Melania giuniore (Roma 1905) 8.

[33] Fr. Wieland, Altar und Altargrab (Leipzig 1912) 130.

[34] Qu. 101, n. 3 (C. SS. eccl. 50, 195). Der Verfasser erscheint stark von judaisierenden Anschauungen beeinflußt. In n. 2 schreibt er: Quae temeritatis vana praesumptio sacerdotibus bajulos tabernaculi et omnium vasorum ejus et lignorum concisores et aquae portitores conferre (vgl. Num. 1, 1 f. 1 Paral. 23, 26).

schon stabile Altäre zweifellos im Gebrauch waren, nicht wörtlich verstanden werden, sondern nur den allgemeineren Sinn haben „den Altar herrichten". Der Verfasser der Quaestiones kann und will auch demnach nicht sagen, daß es seinerzeit zu Rom noch keine stabilen Altäre gab, sondern lediglich den römischen Diakonen gegenüber betonen, daß es ihre, nicht der niederen Kleriker Pflicht sei, den Altar zur eucharistischen Feier zu bereiten. Was sie zu dem Ende im einzelnen Falle zu tun hatten, hing von den jeweiligen Umständen ab. An Orten, welche sich bereits eines ständigen Altars erfreuten, beschränkte sich ihre Aufgabe lediglich auf dessen nähere Herrichtung und Ausrüstung, wie es für die Abhaltung der Liturgie erforderlich war. Wo dagegen ein solcher nicht vorhanden war, lag ihnen, nicht den unter ihnen stehenden Klerikern, auch die Sorge ob, einen Altar herbeizuschaffen und aufzustellen.

Auch außerhalb Roms kannte man im Abendland schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ständige Altäre. Der hl. Ambrosius erzählt z. B. von einer vornehmen Jungfrau, die von ihren Angehörigen zur Heirat gedrängt wurde, jedoch jungfräulich bleiben wollte und darum Schutz suchend zum hochheiligen Altare floh[35]. Der Heilige selbst antwortete, als man von ihm die Auslieferung der von den Arianern beanspruchten Basilika Portiana verlangte: „Wollt ihr mich in Bande schlagen, mich töten? Es ist mir eine Freude. Ich werde mich nicht mit einer Menschenmenge als Wall umgeben, werde nicht den Altar umfassen wie um das Leben flehend, sondern werde mich lieber für den Altar hinschlachten lassen[36]." Paulinus von Mailand berichtet, daß eines Tages ein gewisser Cresconius vor den Soldaten des Stilicho, der ihn zu ergreifen befohlen hatte, sich zum Altar einer Kirche zu Mailand flüchtete, wo ihn Ambrosius mit seinen Klerikern vergebens vor den Verfolgern zu schirmen suchte, und daß darauf der heilige Bischof, voll tiefer Trauer über die Verletzung der heiligen Stätte, sich weinend vor dem Altar zu Boden warf[37]. Von Rufinus hören wir, Ambrosius habe sich gegen die arianisch gesinnte Justina, die Mutter Valentinians, nicht mit der Hand oder mit Waffen verteidigt, sed jejuniis continuatisque vigiliis sub altari positus[38]. Hieronymus schildert die Greuel, welche die Barbaren bei ihren Einfällen in das Römerreich allenthalben verübt hatten. „Die Kirchen haben sie verwüstet," sagt er dabei unter anderem, „an die Altäre Christi die Gäule angebunden, die Reliquien der Märtyrer ausgegraben[39]". Die Altäre, um die es sich in allen angeführten Fällen handelt, waren ersichtlich Altäre, die dauernd an ihrem Platz aufgestellt waren.

Stabil war auch, um noch einige andere Beispiele zu nennen, der Altar, unter dem der hl. Ambrosius zu Florenz die Reliquien der hll. Vitalis und Agricola beisetzte[40], der Altar der Ambrosiusbasilika zu Mailand, unter dem der Heilige die Leiber der hll. Gervasius und Protasius barg[41], der Altar der Clarusbasilika zu Primuliacum, der Felixbasilika zu Nola und der von Paulinus von Nola erbauten Basilika zu Fundi[42], der Altar über den Reliquien der hl. Eulalia zu Mérida, über den Überresten der achtzehn Märtyrer von Saragossa zu Saragossa, über den Reliquien des hl. Vincentius zu Valencia und über dem Grabe des hl. Cassianus zu Imola[43], der Grabkirche des hl. Cyprian zu Karthago und der bei Hippo gelegenen Memorie des hl. Stephanus[44]. Bei Tours gab es zu Lebzeiten des hl. Martinus in einem Dorfe einen Altar über einem angeblichen Märtyrergrabe, der von einem der Vorgänger des Heiligen dort aufgestellt worden war, also etwa im Laufe der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts errichtet wurde. Da es sich ergab, daß es sich bei dem Grabe

[35] De Virg. l. 1, c. 10, n. 65 (M. 16, 206).
[36] Epist. 20, n. 8 (M. 16, 997).
[37] Vita s. Ambrosii n. 34 (M. 14, 39).
[38] Hist. eccl. l. 2, c. 16 (M. 21, 524).
[39] Epist. 60, n. 16 (M. 22, 600).
[40] S. Ambrosii Epist. 22, n. 13 (M. 16, 1023).
[41] Paulini Vita s. Ambrosii n. 29 (M. 14, 37).
[42] Paulini Nol. Epist. 32, n. 6 11 17 (C. SS. eccl. 29, 280 287 291).
[43] Prudent. Peristeph. h. 3, v. 211 f.; h. 4, v. 189 f.; h. 5, v. 515 f.; h. 9, v. 99 f. (M. 60, 356 376 407 422).
[44] S. August. Serm. 313, n. 5: Cujus victricis animae sanctam carnem tamquam framea il-

nicht um das eines Heiligen handle, ließ der hl. Bischof den Altar zerstören[45]. Daß die Coemeterialbasilika des hl. Alexander an der Via Nomentana zu Rom und die Vitalismemorie zu Ravenna im 5. Jahrhundert einen ständigen Altar hatten, beweisen die Reste desselben, die sich dort wie hier erhalten haben[46].

Es kann keineswegs auffallen, daß der Altar zum altare fixum wurde, seitdem die Kirche durch Konstantin die Freiheit erhalten hatte, es war das vielmehr durchaus natürlich, wie früher gesagt wurde. Wäre der christliche Kult schon früher als berechtigt anerkannt worden, so wäre der Altar zweifellos bereits damals das geworden, was er rasch allgemein wurde, als der christliche Glaube und die eucharistische Feier nicht mehr den Mißverständnissen und Verleumdungen seitens der Heiden ausgesetzt waren, und die christlichen Kultgebäude, weil nunmehr rechtlich geschützt, ihre Tore weit öffnen und, ohne Verunehrung befürchten zu müssen, ihr Inneres aller Welt enthüllen durften, ein stabiler Altar. Sowohl die alles überragende zentrale Bedeutung, welche der Altar im Gotteshause hatte, wie wohlbegründete Zweckmäßigkeitsrücksichten hätten schon damals zu ständigen Altären geführt und führen müssen, wenn die äußeren Verhältnisse, unter denen die junge Kirche lebte und ihren Kult betätigte, solches gestattet hätten.

Dogmatische Anschauungen übten keinen Einfluß dahin aus, daß der Altar zum altare fixum wurde. Insbesondere wäre es durchaus unzutreffend, wollte man annehmen, daß dies die Folge einer gesteigerten Betonung des Altarcharakters des Geräts gewesen sei. Es ist im 4. Jahrhundert ebensowenig von einer solchen stärkeren Hervorhebung dieses Charakters wie von einer von derselben ausgehenden Einwirkung auf die Beschaffenheit des Altares wahrzunehmen. Im Osten wird dieser sogar damals stabil, obwohl er dort gerade wie noch in der Folgezeit mit Vorzug als der „heilige Tisch" bezeichnet wurde. Zudem mußte der Altar nicht nur als Stätte des eucharistischen Opfers, sondern auch als „Herrntisch", sowohl wegen seiner hervorragenden Bedeutung als mensa Domini wie aus recht verstandenen Bequemlichkeitsgründen notwendig zum dauernd dastehenden Einrichtungsgegenstand des Gotteshauses werden, sobald die Zeitverhältnisse das erlaubten. Ein bleibend aufgestellter eucharistischer Tisch war ja im christlichen Kultgebäude und Kulte genau so natürlich, zweckmäßig und begründet wie ein stabiler Altar, eine stabile Cathedra, stabile Cancelli u. ähnl. Daher auch später die Neuerer des 16. Jahrhunderts infolge Leugnung des Opfercharakters der eucharistischen Feier zwar einen Altar verwarfen und verwerfen mußten, einen ständig angebrachten Abendmahltisch aber beibehielten.

V. DAS ALTARE PORTATILE IN NACHKONSTANTINISCHER ZEIT

Die Entwicklung des altare mobile der ersten Jahrhunderte zum altare fixum machte einen Tragaltar keineswegs überflüssig. In den Basiliken, den Memorien und den sonstigen ständig oder wenigstens häufig zum Gottesdienst benützten Bauten hatte er freilich seine frühere Bedeutung verloren, da diese nunmehr mit dauernd und fest aufgestellten Altären versehen waren. Indessen kam es auch noch weiterhin oft vor, daß die hl. Geheimnisse aus irgendeinem Grunde außerhalb einer Kirche oder Memorie mit feststehendem Altar gefeiert werden mußten, wie z. B. auf Reisen, im Lager sowie in Landkirchen oder Memorien, die eines ständigen Altares entbehrten. In solchen

ius vaginam hoc loco (in der Cypriansbasilika) ublimitate divini altaris ornamus; s. 318, n. 1: Nos enim in isto loco non aram fecimus Stehano, sed de reliquiis Stephani aram Deo. Grata sunt Deo huiusmodi altaria M. 38, 1425 1437).

[45] Gregor. Turon. De gloria martyr. c. 33 (Mg. SS. rer. Merov. I, 508).

[46] Vgl. unten die Abschnitte Tischaltar und Kastenaltar.

Fällen behielt daher der Tragaltar nach wie vor seinen Wert, nur mußte er, seitdem das altare fixum durch Weihe für seine Verwendung als Stätte des eucharistischen Opfers vorbereitet wurde, als Surrogat desselben natürlich gleichfalls geweiht werden. Außerdem vollzog sich aus Zweckmäßigkeitsrücksichten eine Änderung in der Form des Tragaltares, indem dieser aus einem Tisch zu einer bloßen Platte oder Tafel wurde. Einen Tisch auf Reisen mitzuführen — weil der Altar geweiht sein mußte, konnte man ja nicht mehr jeden beliebigen Tisch gebrauchen —, hätte zu große Schwierigkeiten gemacht, nicht dagegen das Mitnehmen einer Altartafel, die man leicht auf irgendeiner erhöhten Unterlage anbringen konnte. Bei den Griechen ging man sogar noch einen Schritt weiter, indem man schon ziemlich früh die Tafel durch ein Tuch ersetzte, das Antiminsion. Indessen soll hier nicht von der Form del Portatiles die Rede sein, da diese an anderer Stelle ausführlich behandelt werden muß, sondern nur die Tatsache der formalen Änderung des Tragaltares hervorgehoben werden, die sich vollzog, als dieser nicht mehr das Normale, sondern nur Notbehelf an Stelle eines konsekrierten altare fixum geworden war.

Freilich wird man sich in älterer Zeit wohl kaum in allen Fällen eines geweihten Portatiles bedient haben, in denen man aus irgendeinem Grunde an Orten zu zelebrieren hatte, wo ein altare fixum fehlte. Da es noch nicht die späteren strengen Vorschriften gab, welche in solchen Fällen durchaus den Gebrauch konsekrierter Portatilien zur Pflicht machten und anderseits die alte Praxis, nach der man sich im Notfalle irgendeines passenden Tisches zur Feier der Eucharistie bedient hatte, noch längere Zeit ihre Nachwirkung geäußert haben dürfte, mag es sogar nicht selten vorgekommen sein, daß man beim Mangel eines altare fixum ohne Portatile die Messe feierte. Fand man sich doch, ersichtlich wegen vorgekommener Mißbräuche, noch im 9. Jahrhundert im Frankenreich wiederholt gezwungen, den Priestern einzuschärfen, daß dieselbe beim Mangel eines Altares nur auf einer vom Bischof konsekrierten Altartafel zelebriert werden dürfe. So bedroht das Konzil von Paris aus dem Jahre 829 jeden Priester, der in Zukunft an unpassenden, nicht geweihten Orten, wie in Privathäusern, Gärten und Kapellchen die Messe lesen werde, mit schwerer Strafe. Nur im Notfalle, damit nämlich das Volk nicht ohne Messe und ohne Gelegenheit zum Empfang der Kommunion bleibe, solle es auf Reisen gestattet sein, die heiligen Geheimnisse an solchen Orten zu feiern, jedoch auch dann bloß unter der Voraussetzung, daß keine Basilika in der Nähe, und daß ein vom Bischof geweihter Altarstein vorhanden sei[1].

Schon ein Kapitulare Karls d. Gr. hatte ca. 769, also ein halbes Jahrhundert früher, bestimmt: Nullus sacerdos nisi in locis Deo dicatis vel, in itinere positus, in tabernaculis et mensis lapideis ab episcopo consecratis missas celebrare

[1] C. 47 (M. G. Conc. II, 641). Wenn es in dem im 8. Jahrhundert entstandenen Bußbuch Pseudo-Theodors von Canterbury l. 2, c. 2, n 1 2 (H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche [Mainz 1883] 539) heißt: Episcopo licet in campo (im Freien) confirmare, si necesse est. Similiter presbytero missas agere, si diaconus aut presbyter vel ipse calicem et oblationem manibus tenuerit, so soll das nicht heißen, der Priester dürfe im Notfall im Freien ohne Tragaltar zelebrieren, wofern ein Diakon, ein Priester oder er selbst Kelch und Hostie in den Händen halte. Der Kanon will vielmehr sagen, daß die Feier der Messe auch im Notfall nur dann im Freien stattfinden dürfe, wenn jemand Kelch und Hostie mit den Händen festhalte, damit dieselben nämlich nicht durch einen Windstoß umgeworfen bzw. weggeweht würden. Si manibus tenuerit bezeichnet demnach nicht ein Halten in den Händen, das den fehlenden Tragaltar ersetzt hätte, sondern ein bloßes Festhalten mit den Händen.

aesumat[2]. Eine Verordnung Hinkmars von Reims von 857 gestattet in Kirchen, e noch nicht konsekriert seien, oder in Kapellen, die einer Konsekration nicht ert seien, nur im Notfall zu zelebrieren, und zwar dann bloß unter Benützung es vom Bischof geweihten Altarsteines[3].

Bestimmungen wie die vorstehenden zeigen, daß allerdings schon die Vorhrift bestand, sich beim Mangel eines altare fixum eines geweihten Portatiles zu dienen, daß dieselbe jedoch noch in der Karolingerzeit in der Praxis keineswegs erall genügend beobachtet wurde, und daß es noch immer vorkam, daß man in lchen Fällen auch ohne Tragaltar zelebrierte. Es wird sich aber damals nicht ıß im Frankenland so verhalten haben, sondern nicht minder anderswo, wenn ch auch Nachrichten darüber nicht erhalten haben und wir nichts von Verordngen hören, die man hier gegen den Mißbrauch, ohne Portatile zu zelebrieren, ließ. Daß solche im Frankenreich gegen ihn ergingen, ist wohl die Frucht der formtätigkeit, welche Karl d. Gr. im kirchlichen Leben entwickelte, und die ch nach seinem Tode fortdauerte.

Daß man in Privathäusern die hl. Messe las, um den Kranken, die cht zur Kirche kommen konnten, den Trost der Teilnahme am heiligen Opfer zu möglichen, an sich eine fromme Übung, die aber leicht in Mißbräuche ausarten nnte und, namentlich im späten Mittelalter, wirklich zu mancherlei Mißständen hrte, ist schon für die Frühe des 5. Jahrhunderts durch Uranius bezeugt, welcher s erzählt, der hl. Paulin († 431) von Nola habe kurz vor seinem Tode durch die schöfe Symmachus und Acindynus vor seinem Krankenlager das hl. Opfer feiern ssen, ut una cum sanctis episcopus oblato sacrificio animam suam Deo commenret[4]. Das Vorgehen des hl. Paulin stand also zu seiner Zeit sicher nicht verızelt da, wie es auch nicht das erste Beispiel gewesen sein wird. Von Theodoret n Cyrus hörten wir schon, daß er auf Bitten des alten Einsiedlers Maris in dessen lle die hl. Geheimnisse darbrachte, wobei der Diakon Brot und Kelch halten ıßte, da ein fester Altar in der Hütte natürlich nicht vorhanden, ein geweihter Tragar als Ersatz sich offenbar nicht beschaffen ließ, ein profaner Tisch aber für die ilige Handlung nicht geziemend erschien[5]. Der hl. Wunibald († 761) errichtete, s er in seiner letzten Krankheit die Kirche nicht mehr besuchen konnte, an einer ite seiner Zelle einen Altar, um darauf, wenn es sein Zustand gestattete, die Messe lesen[6]. Der hl. Silvinus († ca. 720), Bischof von Alciacum (Anchy-les-moines, bei sdin), ließ, als er sich dem Tode nahe fühlte, alle Tage vor sich das hl. Opfer rbringen[7]. Ausdrücklich nimmt Hayto von Basel (802—822) in seinen Statuten m Verbot, in Privathäusern die Messe zu feiern, den Fall aus, in dem es sich rum handle, das hl. Opfer zum Trost von Kranken darzubringen[8], während die tzer Synode von 888, wohl mit Rücksicht auf vorgekommene Mißbräuche, selbst s aufs entschiedenste untersagt.

Die Synode von Metz zeigte sich auch sonst sehr streng in bezug auf die Meßer an nicht konsekrierten Orten, da sie nicht einmal bei längeren Reisen an lchen das Zelebrieren erlaubte, ganz im Gegensatz freilich zu der im gleichen hre abgehaltenen Synode von Mainz, die es gestattete, wenn eine Kirche fehle d außer dem übrigen Altargerät auch eine geweihte Altartafel vorhanden sei[9].

Ein Tragaltar war namentlich auf Missionsreisen sowie auf Kriegsgen zum Zelebrieren notwendig. Ein Beispiel seiner Verwendung durch Missionäre s 7. Jahrhunderts findet sich bei Beda. Die beiden angelsächsischen Priester Hewald r Weiße und Hewald der Schwarze, die von England sich zu den Sachsen beben hatten, um sie zu bekehren, bedienten sich, wie uns derselbe erzählt, zur

---

[2] Can. 14 (M. G. SS. Capit. I, 46).
[3] Cap. 3 (H. V, 408).
[4] Epistola de obitu s. Paulini n. 2 (M. 53,).
[5] Vgl. oben S. 67.
[6] N. 9 (M. G. SS. 15, 113).
[7] Vita s. Silv. 2, 16 (AA. SS. 17. Febr.; III, 31).
[8] Cap. 14 (M. 105, 765). Syn. Metens. c. 5 (Hartzh. II, 382).
[9] C. 9 (Hartzh. II, 732).

Meßfeier einer als Altar geweihten Tafel, die sie samt den heiligen Gefäßen a ihren Reisen stets bei sich führten[10]. Die früheste Nachricht über den Gebrauc solcher geweihter Altartafeln durch Missionäre erhalten wir durch einen Bri den um 511 die Bischöfe Licinius von Tours, Eustochius von Angers und Melani von Rennes an die aus Großbritannien in die Bretagne ausgewanderten Priest Lovocat und Catihern richteten. Als Altar benutzten dieselben, wie wir aus de Schreiben erfahren, geweihte Tafeln. Bei der Messe, die sie auf diesen in d Hütten der Bretonen unter Assistenz von Frauen feierten, teilten sie selbst d Leib des Herrn den Gläubigen aus, während jene Frauen diesen das heilige Bl darreichten. Die Bischöfe wollen an der Weihe jener Tafeln nicht zweifeln, wie s sagen, ermahnen aber die Adressaten, die mit ihnen getriebenen Mißbräuche u verzüglich nach Empfang des Briefes einzustellen und namentlich auch die conhospit genannten bei der Messe tätigen Frauen zu entfernen[11].

Ein interessantes Beispiel der Benutzung der Altartafel auf Feldzügen b richten die zur Zeit Karls des Kahlen geschriebenen Miracula s. Dionysii. A Karl d. Gr., so erzählen dieselben, gegen die Sachsen zog, nahm er die Reliqui des hl. Dionysius und seiner Gefährten mit sich, die er Klerikern zur Obhut anve traute. Als solemnis ara (= Portatile) aber diente eine mit einem Linnentuch b deckte Holztafel, die eine Art von Altar bildete. Durch irgendeinen Umstand fiel Abwesenheit des Klerikers, der die Wache hatte halten sollen, eine Kerze, die de selbe bei den Reliquien angezündet hat, auf die Tafel herab und brannte hier ga auf, ohne indessen auch nur das Linnentuch zu beschädigen, mit dem jene verhü war[12].

Von Tragaltären aus vorkarolingischer Zeit hat sich nur einer erhalte und selbst dieser nur als Fragment, der Tragaltar des hl. Cuthbert, den ma 1827 im Schrein des Heiligen fand. Wollen wir allerdings den Legende Glauben schenken, welche sich an verschiedene Portatilien anknüpfen, d sich aus der zweiten Hälfte des Mittelalters erhalten haben, so hätten w noch eine Anzahl altchristlicher Tragaltare.

So gibt es im Dom zu Modena ein Portatile des hl. Geminianus († 348), in d Servatiuskirche zu Maastricht, ein Portatile des hl. Servatius († ca. 350), zu Fay l'Abbesse (Deux-Sèvres) ein Portatile des hl. Hilarius († 366). Ein Tragaltar in d Pfarrkirche zu Siegburg zeigt auf der Unterseite einen Pergamentzettel d 15. Jahrhunderts mit der Aufschrift: Altare portabile beati Gregorii papae urb Romae, welcher ihn als das Portatile Gregors des Großen beglaubigen will. E anderer Tragaltar in der Pfarrkirche zu Siegburg galt nach der Inschrift ein auf dem Boden angebrachten Pergamentzettels des 15. Jahrhunderts sogar a Portatile des hl. Mauritius, also als vorkonstantinisches Portatile. Hoc vere alta est s. Mauritii martyris et gloriosi ducis, besagt die Aufschrift des Zettels. In S. Mar in Campitelli zu Rom befindet sich eine in der Mitte mit einem Mosaikbild des He landes, in der Umrahmung mit Reliquien ausgestattete Tafel, die auf einem Perg mentstreifchen aus dem 16. Jahrhundert als altare viaticum, quod asportavit beat Gregorius Nazianzenus de Jerusalem ausgegeben wird. Allein so wertvoll au alle diese Portatilien für die Kenntnis der späteren Entwicklung des Tragaltar sind, authentisch ist keines und darum ist auch keines für die ältere Geschich desselben von irgendeiner Bedeutung[13].

---

[10] Hist. eccl. l. 5, c. 10 (M. 95, 244).

[11] Das namentlich für die Geschichte des Portatiles wichtige Schreiben wurde zuerst von Eusebius Amort in seinen Elementa juris canonici II (Augsburg 1757) 407 veröffentlicht.

[12] C. 20 (AA. SS. O. s. Ben. III 2, 317): Solemnis ara tum tabula lignea erat, quae linteo adoperta modum altaris effecerat. Ara bes hier „Portatile, Altartafel", altare den mit hergestellten Altar.

[13] Rohault de Fleury sieht sonderbarerwe in der Art des Steines dieser Portatilien Serpentin, Porphyr — einen Beweis für il Authentizität. Ces noms antiques attachés

Auch sonst hören wir bisweilen von Portatilien, die aus altchristlicher Zeit ımen sollten. So heißt es in einem Inventar der Kathedrale von Rouen, das um Ende des 12. Jahrhunderts abgefaßt wurde: Unum altare operatum et de-ıtum, quod dicitur sancti Romani (ca. 640)[14]. Dem hl. Martin von Tours († 397) rieb man ein überaus kostbar verziertes Portatile in der Kathedrale von Troyes das zu Anfang des 18. Jahrhunderts noch vorhanden war, heute aber ver-wunden ist. Die Beschreibung, die sich in einem Inventar aus dem Jahre 1764 ihm erhalten hat, läßt in ihm unschwer eine Arbeit aus dem Beginn des ahrtausends erkennen[15]. Eine kleine Porphyrplatte in St-Loup zu Troyes galt im Jahrhundert als Tragaltar des hl. Lupus († 479), wie eine Stola und ein Manipel, man dort als Stola und Manipel desselben zeigte[16]. Zu Braine-le-Comte rühmte man im Mittelalter den Tragaltar zu besitzen, auf dem nach der Überlieferung der Dionysius von Paris im Kerker zelebriert hatte. Seine silberne Einfassung war mit Brustbildern Christi und der Apostel verziert. Es ging der Glaube, daß derjenige, cher das auf dem Portatile konsekrierte hl. Sakrament empfange, nicht unversehens ben werde[17]. Zu Ouche (Utica) in der Normandie bewahrte man im 10. Jahr-dert außer einem Buch, dem Stab und dem Cingulum, deren sich der hl. Ebrulfus 506) bedient haben sollte, auch die mit Silber bekleidete arula des Heiligen auf[18]. Kathedrale zu St. Albans in England schenkte zur Zeit des Abtes Michael 5—1349) eine Petronella de Benstede einen mit Silber verzierten Tragaltar aus pis, auf dem der hl. Augustinus, der Apostel Englands († 608), bisweilen das Opfer gefeiert haben sollte[19]. Im Dom zu Paderborn besaß man im Beginn des Jahrhunderts einen Tragaltar Gregors des Großen, der, wie man erzählte, aus gland dorthin gebracht worden war[20]. Nur durch unkontrollierbare, legenden-te Überlieferungen aus späterer Zeit beglaubigt, haben auch diese Portatilien, heute leider alle verschwunden sind, für die frühere Geschichte des Tragaltares nen Wert.

I. BERECHTIGUNG ZUM GEBRAUCH DES TRAGALTARES IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES MITTELALTERS UND DER NEUZEIT

Die Benützung des Tragaltares war anfänglich wohl nur durch auch und Herkommen geregelt, wenigstens sind diesbezügliche stimmungen bis zur Karolingerzeit nicht bekannt. Regel war, daß nur den vom Bischof konsekrierten Kirchen zelebriert werden durfte, an deren Orten aber nur im Notfall. Eben darum war es auch das Normale, Messe auf einem altare fixum zu feiern, wie es sich in konsekrierten Kir-en vorfand. Das Portatile kam nur dann und nur dort zur Verwendung, nn und wo an einem nicht konsekrierten Ort die Feier der hl. Geheim-se vollzogen werden mußte. Eine Erlaubnis zur Benützung des Trag-

---

radition à des dalles de cette matière y vent une sorte d'authentique; je ne crois en effet, qu'après le IVe et le Ve siècle on souvent travaillé ces pierres, dont la dureté ıyait les ouvriers de la décadence ... Je ère donc ici ces pierres qui nous ont trans-des noms antiques et dont la dureté nous t à la fois leur conservation et la preuve eur authenticité (La messe V, 3). Der Ver-igungsversuch Rohaults bedarf keiner Wi-egung, so haltlos ist er. Kann man denn klich im Ernst behaupten, daß man zur , da die fraglichen Portatilien entstanden, . im 11. und 12. Jahrhundert, sich nicht mehr zutraute, ein viereckiges oder ovales Serpentin- und Porphyrplättchen für einen Tragaltar herzurichten?

[14] Revue XXIX (1886) 461.

[15] Annal. archéol. XX (1860) 16 80.

[16] Martène et Durand, Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins (Paris 1724) I, 92.

[17] Vita S. Gerardi abb. Bron. in AA. SS. O. s. Ben. VII 275; vgl. Aegid. Aureval. Gesta Pontif. Leod. l. 2, c. 40 (M. G. SS. XXV, 51).

[18] Orderici Vitalis Hist. eccl. l. 6, c. 12 (M. 188, 490).

[19] Gesta abb. S. Albani II (London 1867) 365.

[20] E. Martène et M. Durand, l. c. 242.

altares war darum auch gleichbedeutend mit der Genehmigung, an eine nicht konsekrierten Ort, z. B. in einem nicht konsekrierten Gotteshaus, einem Privathaus oder im Freien, zu zelebrieren, und umgekehrt das Verb seines Gebrauches gleichwertig mit dem Verbot, anderswo als in geweiht Räumen das heilige Opfer zu feiern. Gegenstand der Erlaubnis oder des Ve botes war deshalb schon damals in letzter Linie nicht sowohl das Zelebrier auf einem Portatile, als vielmehr die Meßfeier an einem nicht konsekrie ten Ort.

Die ältesten bekannten Verordnungen über die Verwendung des Tragaltar datieren erst aus der Karolingerzeit[1]. Auffallen muß, daß keine derselb den Gebrauch des Tragaltares abhängig macht von einer ausdrücklichen Erlaubn seitens des Bischofs. Es scheint demnach damals noch nicht Pflicht gewes zu sein, für den einzelnen Fall die bischöfliche Genehmigung nachzusuch nicht einmal dann, wenn das infolge der Umstände ohne Schwierigkeit gescheh konnte. Jedenfalls war solches noch nicht formell vorgeschrieben.

Kirchliche Verordnungen, in denen die Benützung eines Tragaltares au drücklich von der Genehmigung des Bischofs abhängig gemac wird, begegnen uns erst im späteren Mittelalter. Alle sind par kularrechtlichen Charakters, weil sie nur für bestimmte Diözesen od eine bestimmte Kirchenprovinz erlassen wurden. Sie beziehen sich e weder nur mittelbar auf den Gebrauch des Portatiles, indem sie unte sagen, ohne Erlaubnis an nicht geweihten Orten zu zelebrieren, wodur natürlich auch die Verwendung des Tragaltares verboten wurde, oder u mittelbar.

Nur mittelbar richtet sich z. B. gegen die Benützung des Portatiles Statut des Erzbischofs Johannes Stratford von Canterbury (1333—1348), in d dieser mit Zustimmung seiner Comprovinzialen für den Bereich der Kirchenprovi unter ohne weiteres eintretender Strafe einer einen Monat dauernden Suspensi von den gottesdienstlichen Funktionen bestimmt, niemand dürfe fernerhin in O torien, Kapellen, in unkonsekrierten Räumen und an ungeweihten Orten die Me feiern, und zugleich alle bis dahin von den Bischöfen der Kirchenprovinz erteilt diesbezüglichen Lizenzen für ungültig erklärt. Ausgenommen werden jedoch Erlaubnisse, die Personen vom Adel für gewisse Notfälle, wie zu weite Entfernu von der Pfarrkirche, notorische Schwäche und Krankheit, verliehen worden war Auch solle das Verbot nicht ausgedehnt werden auf die seit alters bestehend Hauskapellen der Prälaten, Domherren und Religiosen sowie des Königs und Königin von England[2].

Mittelbar und zugleich unmittelbar machen den Gebrauch Tragaltares von bischöflicher Erlaubnis abhängig die Synodalstatuten von Caho Rodez und Tulle aus dem Jahre 1289, wenn sie bestimmen, niemand dürfe in ein Privatoratorium oder in einem Privathause ohne besondere Erlaubnis des Bisch zelebrieren, und dann dürfe das nur geschehen auf einem von diesem geweiht Tragaltare[3]

Unmittelbar untersagen den Gebrauch von Portatilien die Statuten Bischofs Gottfried von Minden aus dem Jahre 1313[4]. Sie setzten sogar die Strafe Exkommunikation auf den Fall, daß sich jemand in Zukunft unterfange, ohne

[1] Vgl. oben S. 72.

[2] Lindwode, Provinciale l. 3, c. De celebr. miss. (ed. Antwerp. 1525 f. CLXIX).

[3] C. 16 (Mart. Thes. anecdot. IV, 706).

[4] Hartzh. IV, 594.

chofs spezielle Genehmigung innerhalb der Diözese in altari portatili sive in de itinerario die Messe zu lesen. Das gleiche tat 1491 eine Bamberger Synode, zwar sollte die Strafe der Exkommunikation auch die treffen, welche ein ebrieren ohne besonderes bischöfliches Indult zuließen[5].

Anlaß zu solchen, die Verwendung des Portatiles betreffenden Bestimngen gaben die Mißbräuche, welche sich in derselben eingeschlichen hat- Benützung des Tragaltares an unpassenden Orten, Willkür in seinem brauch, ungenügend begründete, unberechtigte Verwendung und ähnliches.

Die Übelstände waren namentlich zu Ende des 15. Jahrhunderts so groß gewor- daß schon beispielsweise Bischof Konrad von Schwerin auf der Diözesansynode 1492, also lange bevor das Tridentinum indirekt gegen die eingerissenen Mißde vorging, sich veranlaßt sah, alle bis dahin von seinen Vorgängern und ihm st gewährten Erlaubnisse, in Klöstern, Hospitälern, Kirchen, Kapellen und an eren Orten auf Tragaltären zu zelebrieren, für alle Personen und Orte schlechtzu widerrufen und unter Strafe von 20 rheinischen Gulden, die dem Dom zu werin zufließen sollten, zu untersagen, weiterhin auf solchen Messe zu lesen r die Messe lesen zu lassen[6].

Die 1528 abgehaltene Provinzialsynode von Sens suchte dem überhandnehmen- Mißbrauch, an ungeweihten Orten und in Privatoratorien unter Benützung s Portatiles die Messe zu lesen, dadurch zu steuern, daß sie die Bischöfe anwies, nit der Konsekration der Tragaltäre nicht leicht zu nehmen. Nur dann sollten zur Weihe derselben schreiten, wenn solche sich für Kirchen oder für Orte, in en zelebriert werden dürfe, als nötig erwiesen hätten. Auch sollten sie durch Landdechanten dafür sorgen, daß die Portatilien nicht in Privathäusern auf- rahrt würden[7].

Neben die durch das geltende Recht, durch Herkommen oder durch den chof für gewisse Fälle gegebene Erlaubnis zum Gebrauch des Tragaltares t im 13. Jahrhundert als neuer Titel zu seiner Benützung ein diesbezügies vom Apostolischen Stuhle erteiltes P r i v i l e g, das zu gewähren die- als sein ausschließliches Vorrecht beanspruchte und für gewöhnlich untelbar, doch auch wohl m i t t e l b a r durch andere ausübte, indem er sen die Vollmacht gab, in einer bestimmten kleineren oder größeren Zahl n Fällen in seinem Namen das Privileg zu verleihen.

So beauftragte Innocenz IV. 1251 den Erzbischof von York — das erste bekannte spiel einer m i t t e l b a r e n Verleihung — dasselbe der Gräfin von Lincoln zu währen. Der Gegenpapst Klemens VII. ermächtigte 1380 den Nuntius Guido, rdinalpriester von S. Croce, 200 Personen beiderlei Geschlechts das Privileg zu eilen, Bonifaz IX. versah 1398 den Nuntius Peter, Bischof von Dax, mit gleicher ultät für 40 Personen[8].

Nikolaus V. bevollmächtigte 1447 den Erzbischof Johann von York, 10 Peren von Adel das Privileg des Tragaltares zu erteilen. Erzbischof Johann war rdinalpriester von S. Sabina, und die Vollmacht, die ihm der Papst übertrug,

---

Tit. 33 (Hartzh. V, 617).

C. 5 (Hartzh.. V, 642): Revocamus, cassa- et annullamus omnes et singulas permisses et concessiones quibuscunque personis locis per praedecessores nostros et etiam nos datas et concessas de celebrando in asteriis seu hospitalibus, coenobiis, basilicapellis, altaribus et locis quibuscumque n ad consecrandum deputatis et nondum consecratis in tabulis sive viaticis consecratis. Et inhibemus ne aliquis celebret aut faciat celebrari ibidem sub poena viginti flor. Renens. ecclesiae nostrae Swerin. applicandorum.

[7] C. 15 (H. IX, 1955).

[8] Calendar or Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Papal letters (London 1893 f.) I, 274; IV, 241 306.

sollte eine Ehrung für ihn sein[9]. Kraft dieser Ermächtigung begabte er mit de Indult 1448 Hugo Wyllingby und Thomas Syngitter, die beide als armigeri bezeichn sind, Johannes Gateshenede, Mönch zu Durham, den Magister Thomas Gange, Prop der Stiftskirche zu den hll. Gregorius und Martinus zu Wy, sowie den Ritt Johann Conyers. Im folgenden Jahre erhielten von ihm das Privileg Ranulph Bride und Thomas Amiss, jener Kaplan, dieser Hausgeistlicher des Erzbischo 1450 Johannes Fischer, Schatzmeister des erzbischöflichen Hospizes, 1451 endli Johann Cockfeld und dessen Gattin Margareta.

Die ersten bekannten Beispiele einer vom Papst unmittelbar erte ten Erlaubnis zum Gebrauch des Portatiles fallen in die Regierungszeit Hon rius' III., der dieselbe 1221 den Dominikanern und 1224 den Franziskane gewährte.

Als Grund für das den ersteren gegebene Privileg wird angegeben, daß d Fratres oft außerhalb der Städte und Ortschaften wohnten, es aber ihnen nic fromme, herumzulaufen, um dem Gottesdienst beizuwohnen. Beschränkt wird d Indult auf die Orte, an denen ein Konvent des Ordens sich befinde[10]. Als Grund f die Gewährung des Privilegs an die Minderbrüder bezeichnet der Papst die zurüc gezogene, in Übungen des Gebetes aufgehende Lebensweise derselben. Gegeben wi es für die von dem Orden an den ihm eigenen Orten errichteten Oratorien, u zwar unbeschadet der bestehenden Pfarrechte[11].

Das den Franziskanern verliehene Indult fand in Frankreich seitens d Bischöfe und anderer Prälaten heftigen Widerspruch, die dasselbe dahin deutete daß jene es nur mit ihrer Genehmigung benutzen könnten. Gegen diese Auffassu wandte sich daher ein Schreiben, das im folgenden Jahre (1225) der Papst an d Bischof von Paris und den Erzbischof von Reims richtete, und das diesen die Ve öffentlichung der den Minderbrüdern gewährten Lizenz anbefahl. Honorius spric in demselben den Bischöfen und den sonstigen zuständigen Prälaten nicht die B fugnis ab, den Gebrauch des Portatiles zu gestatten, er betont aber, daß das v ihm gegebene Indult bedeutungslos sei, wenn die Dominikaner und Franziskaner b Benützung desselben erst noch der Zustimmung des betreffenden Bischofs od Prälaten bedürften[12]. Als geistliches Privileg hatte das jenen verliehene Indu demnach die doppelte Wirkung, daß es sich nicht auf einen bestimmten Bezirk u eine bestimmte Diözese beschränkte, sondern allgemein, d. i. für alle Klöster u Niederlassungen des Ordens, wo immer sich solche befanden, gegeben war, u daß es ganz unabhängig von der Genehmigung des Ortsordinarius, ja gegen dess Willen Kraft und Geltung hatte. Wenn aber die Dominikaner und die Franz kaner den Papst um ein solch allgemeines Indult baten, taten sie das wohl nic bloß, weil es das Einfachere und Bequemere war, und weil durch das Indult v vornherein alle Schwierigkeiten beseitigt wurden, die entstehen konnten, ja sich vorauszusehen waren, falls sie sich um die Erlaubnis an die einzelnen Bischöfe wenden hatten, sie wurden dabei auch wohl von dem Bestreben geleitet, von d Bischöfen möglichst exemt zu werden. Das erklärt denn auch den Widerstan den die Bischöfe dem ihnen vorgelegten Indult entgegensetzten. Nicht der Gebrau des altare portatile war es, um den es sich im Grunde bei der Streitfrage handel

[9] SS. Liber Pontif. Chr. Bainbridge, archiep. Eborac. (Durham 1875) app. 386: Cupientes tuam quoque honorare personam, ut per honorem tibi exhibitum aliis te posse reddere gratiosum circumspectioni tuae concedendi decem personis nobilibus, ut quaelibet earum habere possit altare portatile cum debita reverentia et honore ... plenam et liberam tenore praesentium concedimus facultatem.

[10] Bullar. O. FF. Praedicat. I (Romae 172 14.

[11] Bullar. Francisc. I (Romae 1749), 20.

[12] L. c. 22: Si res taliter se haberet, nämli daß die Dominikaner und Franziskaner v dem ihnen erteilten Indult nur mit Zustimmu der Bischöfe, Äbte und anderer Prälaten brauch machen könnten, nihil eis confer memorata indulgentia, sine qua id episcopis aliis praelatis annuentibus liceret eisdem.

dern um die Exemtion von der Gewalt der Bischöfe in bezug auf den Ort Zelebrierens, wie sie das den Minderbrüdern gegebene Privileg bedeutete.

Dem ersten Schreiben an den Bischof von Paris ließ Honorius III. noch nicht en Monat später ein zweites folgen, das die in jenem gegebene Mahnung noch dringlicher wiederholte. Wir ersehen aus dem Briefe, den der Papst gleichtend auch an den Bischof von Tournai richtete, daß einige Bischöfe die Minderder, die ohne bischöfliche Zustimmung von dem ihnen erteilten Indult Gebrauch chten, sogar exkommuniziert hatten[13]. Gregor IX. erneuerte 1228 das Privileg, em er zugleich erklärte, was unter den jura parochialia zu verstehen sei, die fer, Zehnten und Erstgaben[14]. Weitere Bestätigungen erfolgten bis zur Mitte des rhunderts 1243 und 1250 durch Innocenz IV.[15], der im letzten dieser beiden Jahre Privileg, in locis et oratoriis suis cum viatico altari missarum sollemnia brare et alia divina officia celebrare auch dem Prior und den Brüdern eines mitenklosters de Brictinis in der Diözese Fano verlieh[16].

Ob schon vor Honorius III. eine Verleihung des Privilegs statthatte, ß dahingestellt bleiben, ist aber unwahrscheinlich, da sich vor dieser Zeit ne Spur einer Gewährung desselben durch den Apostolischen Stuhl findet. rmutlich sind die ältesten bekannten zugleich auch die ersten Beispiele d der Ausgangspunkt der in der späteren Zeit so zahlreichen Fälle einer eilung des Indults. Bleiben sie doch auch bis zur Mitte des 13. Jahrhunts die einzigen, von denen wir Kenntnis haben. Ja noch in der ganzen eiten Hälfte des Jahrhunderts sind die Verleihungen des Privilegs sehr ing an Zahl. Wir stehen ersichtlich noch im Frühstadium der Entwickg des Privilegs. Erst mit dem 14. Jahrhundert beginnen sich die Indulte mehren, zunächst langsam und mäßig, dann aber seit Ausgang des dritten rtels in rascher und mächtiger Steigerung. Ihren Höhepunkt scheinen sie er Martin V. (1417—1431) erreicht zu haben; doch ist auch noch unter gen IV. (1431—1447) ihre Zahl sehr bedeutend.

Fragt man nach der Ursache, die im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts die rraschende Zunahme der Verleihungen veranlaßte, so wird man nicht fehlen, wenn man diese mit dem nach dem Tode Gregors XI. ausgebrochenen großen isma in Zusammenhang bringt. Die um die Tiara Streitenden mußten Mittel Wege suchen, ihre Anhänger sich geneigt zu erhalten. Es empfahlen sich hierzu hliche geistliche Gnadenerweise und unter ihnen namentlich auch eine freigebige leihung des Privilegs des altare viaticum. Und so zählen wir schon in den den letzten Dezennien des 14. Jahrhunderts die Fälle einer Erteilung des Indults nt mehr bloß nach Zehnern, sondern nach Hunderten.

Ein gutes Bild vom numerischen Anwachsen der Verleihungen des vilegs von der Mitte des 13. bis zu der des 15. Jahrhunderts bieten die auf Engd und Engländer sich beziehenden Auszüge der päpstlichen Register jenes Zeitmes[17]. Von 1251 bis zu Klemens' V. Regierung 1305 sind in ihnen im ganzen etwa ein Dutzend Fälle einer Gewährung des Indults an Engländer verzeichnet. n aber belaufen sich dieselben unter Klemens V. (1305—1314) allein schon auf nd unter Johann XXII. (1316—1334) auf fast 20. Unter Urban V. (1362—1370) en sie bereits in das vierte Dutzend hinein. Klemens VII. gab, wie wir schon ten, auf einmal seinem Nuntius Guido die Vollmacht, in seinem Namen 200 Peren beiderlei Geschlechts das Privileg des altare portatile zu gewähren, von

---

L. c. 22. [14] L. c. 41. [15] L c. 311 und 537. E. Berger, Les régistres d'Innocent IV. 332; II (Paris 1887) 145.

[17] Vgl. Calendar or Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland: Papal letters vol. I—IX (London 1893 f.).

Bonifaz IX. (1389—1404) liegen neben einigen hundert anderen allein unter d 25. März 1404 70 Verleihungen an Laien, an Welt- und an Ordensgeistliche England vor. Innocenz VII. begabt in der kurzen Zeit seines Pontifikats (1404—14 83 Engländer mit dem Portatile, Johannes XXIII. in den Jahren von 1410 bis 1 über 450. Unter Martin V. (1417—1431) erreicht die Zahl der nach England Personen der verschiedensten Klassen verliehenen Indulte ihren Höhepunkt; beträ sie doch unter seiner Regierung mehr denn 750. Eugen IV. (1431—1447) zeigte si schon wieder minder freigebig, doch erwähnen die Register selbst noch unter ih über 350 Fälle einer Erteilung des Privilegs an Engländer.

Für die übrigen Länder läßt sich das numerische Anwachsen der Gewähru des Privilegs innerhalb der Zeit von 1350—1450 noch nicht übersehen, da die Ve öffentlichungen der auf dieselben fallenden Dokumente der päpstlichen Register e weder ganz fehlen oder doch erst begonnen haben. Indessen kann es wohl ke Zweifel sein, daß es sich für sie ganz in gleichem Verhältnis vollzog wie für En land. Einen zuverlässigen Anhalt bietet hierfür Band I. des Repertorium Germa cum, der die Regesten der auf Deutschland bezüglichen päpstlichen Urkunden a dem ersten Jahr des Pontifikates Eugens IV. umfaßt[13]. An Verleihungen des Indul des altare portatile sind in ihm für diesen Zeitraum 23 Fälle verzeichnet, also et ebenso viele wie die 27, welche in derselben Zeit von Eugen IV. nach Engla gewährt wurden.

Was den Umfang und Inhalt des Privilegs anlangt, so berechtig es die Priester, denen es zuteil wurde, außerhalb eines konsekrierten od benedizierten Gotteshauses, in Oratorien, Privathäusern oder an einem so stigen geziemenden Ort, auf einem Tragaltar die Messe zu lesen. Bei Nich priestern besagte es, daß sie sich an jedem angemessenen Ort auf einem Po tatile durch jeden Priester, der nicht kanonisch verhindert war, das heili Opfer darbringen lassen konnten, falls nicht etwa, wie das namentlich in d früheren Verleihungen wohl geschah, ein bestimmter Priester in der Urkun selbst näher bezeichnet war.

Das Privileg des altare portatile ging demnach viel weiter als die durch d kanonische Recht, durch Gewohnheit oder durch den Bischof in Notfällen gegebe Erlaubnis, auf einem Portatile zu zelebrieren. Mit dem Privileg war aber außerde noch für den Privilegierten die Berechtigung verbunden, eine Kapelle in seine Hause einzurichten. Ebenso erhielt derselbe stets die Vollmacht, durch Beiwohnu der auf dem Portatile gelesenen Messe seiner Sonntagspflicht zu genügen. Zu alle dem kam häufig auch noch die Erlaubnis, die Messe bereits vor Tagesanbruch lesen oder lesen zu lassen sowie zur Zeit des Interdikts auf dem Portatile selbst interdizierten Orten zu zelebrieren oder sich die Messe zelebrieren zu lassen. waren, wie man sieht, außerordentlich weitgehende Vergünstigungen, die in de Indult enthalten zu sein pflegten.

Sehr lehrreich für die Geschichte der allmählichen Erweiterung der mit de Privileg des altare portatile gegebenen Fakultäten sind die den Karmelitern v 1263—1530 verliehenen Indulte. Klemens IV. gestattete ihnen 1265 den Gebrau des Portatiles nur in suis locis et suis oratoriis, wie es Honorius III. den Domi kanern und den Franziskanern getan. Urban V. erweitert 1363 die Vollmacht dah daß die Karmeliter den Tragaltar benutzen durften: Ubicumque in locis, tamen hoc congruentibus et honestis extra loca et oratoria vestra coram praelatis, pri cipibus et magnatibus, cum super hoc per eos vel pro parte ipsorum fueri requisiti. Die Beschränkung, wonach das Privileg zwar für alle entsprechenden u würdigen Orte galt, jedoch nur vor Prälaten, Fürsten und Magnaten, beseitigte da

[13] Repertorium Germanicum. Pontificat Eugens IV. I (Berlin 1897).

ixtus IV. 1476, indem er den Karmelitern erlaubte, vor allen Personen, gleichviel elchen Geschlechts und Standes, und zwar innerhalb wie außerhalb der Häuser erselben frei das Meßopfer auf einem Tragaltare zu feiern wofern nur der Ort eziemend sei. Klemens VII. endlich dehnte 1530 das Privileg auf die Karmeterinnen aus, gestattete, daß in Gegenwart der Privilegierten auch andere Priester, Welt- wie Ordensgeistliche das Portatile gebrauchen durften, und erweiterte außerem das Indult auch noch örtlich wie zeitlich. Örtlich, indem er die Benützung es Tragaltares selbst an interdizierten Orten erlaubte, wofern nur die Karmeliter icht selbst das Interdikt veranlaßt hätten oder an seinem Fortbestehen Schuld rügen. Zeitlich, indem er dieselbe auch für die Zeit vor Tagesanbruch, circa tamen iurnam lucem, sowie für die Mittagszeit zugestand, wenn gerade einfallende Geschäfte das erforderten[19]. Es liegt auf der Hand, daß in einer Zeit, in der es an iner straffen liturgischen Disziplin fehlte und eigenmächtiges Vorgehen weiten pielraum hatte, sowie bei einem Klerus, dem eine solide theologische Schulung in ohem Maße abging, Privilegien von so umfassender Art Mißbräuchen Tür und Tor ffnen mußten. Die Übelstände, die das Tridentinum bitter beklagte, kamen nicht loß auf Rechnung der Bischöfe, die zu leicht den Gebrauch des Portatiles ausdrückich oder stillschweigend gestatteten, sondern auch, ja noch mehr, auf Rechnung der bermäßigen, vom Apostolischen Stuhle verliehenen Indulte mit ihren weitgehenden Fakultäten, durch welche die Benützung des Tragaltares und die Art seines Gebrauches in zahllosen Fällen der Abhängigkeit von der bischöflichen Autorität nd darum auch der Überwachung durch dieselbe entzogen war.

Das Privileg war stets persönlich, d. i. es hatte lediglich für denjenigen Geltung, für den es ausgestellt wurde, daher es denn auch bei verheirateten Personen nur für den Eheteil galt, dem es zuteil geworden war, für den andern owie die sonstigen Familienmitglieder aber nur, wenn diese in dem Bewilligungsschreiben ausdrücklich genannt wurden, was freilich oft der Fall war. Urban V. gewährte das Privileg einer Kreuzfahrerkompanie in der Weise, daß je 10 Mann, lie durch allgemeine Wahl zu bestimmen waren, zusammen dasselbe genießen ollten[20].

Die Personen, denen das Privileg des altare portatile gewährt wurde, varen anfangs ausschließlich Personen von Stand, Fürstlichkeiten, ohe Adelige, Leute aus der nächsten Umgebung fürstlicher Personen, Bischöfe, Kleriker von Rang.

So verlieh Innocenz IV. 1251 das Indult durch den Erzbischof von York der Gräfin von Lincoln, wie wir bereits hörten; 1254 erhielten es von ihm des Königs Brüder, Wilhelm von Valencia und Robert, der Held, des Königs Oberhofmeister, letzterer jedoch nur für fünf Jahre. Von Alexander IV. empfing das Privileg 1254 Heinrich von Winham, päpstlicher Subdiakon und Kaplan der Diözese London; von Nikolaus III. 1278 die Königin Eleonore; von Honorius IV. 1286 Johann de Vescie, ein Ritter aus der Umgebung des Königs; von Nikolaus IV. 1289 Heinrich de Lasey, Graf von Lincoln, 1291 Edmund, Sohn Heinrichs III. und dessen Gemahlin Blanca; von Bonifaz VIII. 1296 Bischof Robert Clonfert (Irland), 1297 Peter von Savoyen, Dekan von Salisbury, 1301 die Königin Margaretha; von Benedikt XI. 1304 Heinrich le Hertellington; von Klemens V. 1306 Hugo Ledespenser, des Königs Kämmerer, 1307 Isabella de Vescie und Emmerich de Valencia, Graf von Pembroke nebst Gemahlin, 1309 Arnold, Seneschall von Agen und Ritter des Königs sowie Johann von Britannia, Graf von Richmond, 1310 Magister Richard de Hoveringes, der zum Erzbischof von Dublin ernannt worden war, aber verzichtet hatte und dafür die Würde eines päpstlichen Kaplans erhalten hatte; von Johann XXII. 1317 Alice de

[19] Bullar. Carmel. I (Romae 1715) 30 111 338; I (Romae 1718) 49.

[20] Papal letters IV, 8.

Auvenia, Gräfin von Norfolk, Walter von Norwich, des Königs Schatzmeister, und Thomas, Graf von Lancaster, 1319 Thomas, Sohn des Königs Eduard II., 1327 Margaretha, Gemahlin Edmunds de Wodestock, des Sohnes des Königs Eduard, 1328 Johann von Warrenia, Graf von Surrey, die Königin Philippa und Thomas, Graf von Morrey, 1331 Maria de Sancto Paulo, Gräfin von Pembroke, 1332 Oliver de Ingham, des Königs Seneschall in Aquitanien, 1333 Wilhelm de Monteacuto, ein Ritter aus der Diözese Bath und Elisabeth de Borg, Herrin von Claire, Tochter des Grafen Gilbert von Gloucester[21]. Den beiden ältesten Söhnen Philipps des Schönen von Frankreich verlieh das Indult 1306 Klemens V., doch zunächst mit der Beschränkung auf deren Kapläne, die er aber im folgenden Jahre beim älteren der beiden aufhob, so daß nunmehr jeder Welt- und Ordenspriester auf dem Portatile vor dem Prinzen die Messe lesen konnte. Johannes XXII. ehrte mit dem Privileg Karl IV. und dessen Gemahlin, die Königin, und zwar mit der Erweiterung, daß sie schon vor Tagesanbruch darauf sich die Messe lesen lassen durften. Klemens VI. gewährte es 1341 Philipp VI. sowie ein Jahr später auch dessen ältestem Sohn. Innocenz VI. erneuerte 1353 das Indult dem ältesten Sohne König Johanns des Guten[22].

Um den Beginn des 15. Jahrhunderts ist die Szene eine ganz andere geworden. Das Bild, das sie nun bietet, erscheint gegen früher auffallend umgewandelt. Nicht bloß, daß die Zahl der Personen, die als Bittsteller und Empfänger auf ihr auftreten, um ein Außerordentliches größer geworden ist, es hat sich auch qualitativ der Kreis derjenigen, denen nun der Apostolische Stuhl das Privileg des Tragaltars gewährt, bedeutend erweitert.

Es sind nun nicht mehr bloß Fürstlichkeiten und deren Angehörige, hohe Adelige und kirchliche Würdenträger, wie Bischöfe, Äbte, die Dignitare der Domkapitel, päpstliche Kapläne, sondern auch, ja zum größten Teil, niedrige Adelige, städtische Beamte, wie Bürgermeister und Ratsherren, Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes, Stiftsherren, Pfarrer, Vikare, Mönche und andere einfache Ordensleute, Kaufleute und Bürger, die mit ihm begabt werden, wie die überaus zahlreichen Privilegien bekunden, welche damals nach England gewährt wurden[23]. Auch die Persönlichkeiten, welche im Repertorium Germanicum in dem ersten Pontifikatsjahre Eugens IV. als Empfänger erscheinen, sind, abgesehen von Herzog Albert von Österreich und seiner Gemahlin, alle niedere Adelige, gewöhnliche Priester und einfache Religiosen[24].

Den Bischöfen verlieh Bonifaz VIII. das Tragaltarprivileg. Sie sollten sich desselben allenthalben, wo das ohne Verletzung eines Interdiktes statthaft sei, bedienen, und zwar auf ihm die Messe nicht nur selbst lesen, sondern auch durch einen anderen sich lesen lassen dürfen.

Als Grund für das Indult führt die Konstitution an, daß die Bischöfe mancherlei Ursachen halber oft von ihren Kirchen und Diözesen abwesend sein müßten, daß sie aber nicht immer bequeme Gelegenheit hätten, eine Kirche aufzusuchen, um dort zu zelebrieren oder der Messe beizuwohnen. Es sei aber nicht geziemend, einen Tag vorbeigehen zu lassen, ohne das zu tun[25]. Klemens XI. beschränkte das Privileg 1703 dahin, daß es den Bischöfen weiterhin nur gestattet sein sollte, von demselben in ihrem Hause Gebrauch zu machen, nicht jedoch mehr in Häusern von Laien und zwar ebensowenig in der eigenen wie in einer fremden Diözese; in letzterer

[21] Papal letters I, 274 300 316 456 487 499 527 566 574 593 616; II, 9 34 49 50 80 146 148 149 188 278 289 291 311 368 409 410.

[22] Annal. archéol. XVI (Paris 1856) 84.

[23] Vgl. Papal letters V, VI, VII, VIII und IX und die vielen hier verzeichneten Fälle der Erteilung des Privilegs an Geistliche und Laien niederen Ranges.

[24] Repert. Germanicum I, n. 120 148 232 367 388 f.

[25] In VI. decret. l. 5, tit. 7 de privil. c. 12.

ost nicht mit Zustimmung des betreffenden Diözesanbischofs[26]. Die Konstitution ostolici ministerii Innocenz' XIII. vom Jahre 1723 erklärte jedoch diese Benmung dahin, daß sie nicht einbegreife die Häuser von Laien, in denen die chöfe gelegentlich ihrer Visitationen oder auf Reisen als Gast weilten[27]. Ein kret der Ritenkongregation vom 19. Mai 1896 entschied, daß alle Gläubigen ihre icht, an Sonn- oder Festtagen die Messe zu hören, erfüllen, wenn sie der Messe wohnen, die der Bischof selbst oder ein Priester für denselben und mit seiner Gemigung im bischöflichen Oratorium oder sonstwo auf einem Portatile zelebriert[28]. neue Kodex des kanonischen Rechtes hat das Privileg wieder dahin erweitert, die Bischöfe in der in der Konstitution Bonifaz' VIII. angegebenen doppelten ise überall, wo sie sich aufhalten, von dem Portatile Gebrauch chen dürfen[29].

Wann den Kardinälen das Privileg des altare portatile zuteil wurde, ist ht bekannt. Vielleicht, daß sie unter den superiores episcoporum einbegriffen d, denen dasselbe zugleich mit den episcopi in der Konstitution Bonifaz' VIII. liehen wird[30]. Jedenfalls erfreuten auch sie sich schon im Mittelalter des Privilegs lemselben Umfang wie die Bischöfe. Eine Entscheidung der Konzilskongregation n 18. Februar 1623 besagt, daß sie bei Benützung des Indults in Gemäßheit der Konution Bonifaz' VIII. gleich den Bischöfen in keiner Weise einer diesbezüglichen aubnis seitens des Diözesanbischofs bedürften, und daß auch ihr Privileg durch Tridentinum nicht aufgehoben worden sei[31]. Im neuen Codex juris canonici tet das Indult des Tragaltares für die Kardinäle gerade so wie für die Bischöfe[32].

Daß die Franziskaner und Dominikaner schon im ersten Viertel des 13. Jahrderts das Indult erhielten, sich des Tragaltares zu bedienen, wurde bereits gesagt.

Ein dem Jahre 1250 angehörendes Beispiel seiner Verleihung an eine Eremitenossenschaft wurde gleichfalls schon erwähnt[33]. In der Folge wurde das Privileg h zahlreichen sonstigen Orden gewährt, wie den Karmeliten, den Serviten, Lateranensischen Chorherren, den Trinitariern u. a. Der Gesellschaft Jesu eilte das Privileg 1549 Paul III., und zwar für „jeden ziemlichen und entsprechenOrt". Durch das Dekret des Tridentinums De observandis et evitandis in ebratione missae (sess. 22) widerrufen, wurde es derselben jedoch 1579 von egor XIII. mit bestimmten Einschränkungen neu verliehen.

Ein weitgehendes Privileg erteilte Leo X. am 8. Dezember 1516 den Rittern s Ordens vom Goldenen Vließ. Es galt auch für Orte, über die vom ste das kirchliche Interdikt verhängt worden war; außerdem sollte man den galtar nicht bloß gegen Tagesanbruch benützen dürfen, was nicht selten zutanden wurde, sondern sogar um oder ein wenig nach Mitternacht[34]. Die Auffsung, als könne auch die goldene Ordenskette als Tragaltar dienen, ist zweifellos ichtig, weil dem kanonischen Begriff vom Tragaltar durchaus zuwider. Eine eigenartige Deutung eines festumgrenzten liturgischen Begriffes kann selbst ht durch eine jahrhundertlange Gewohnheit Rechtskraft erlangen. Übrigens rde dem Erzherzog Karl von Lothringen 1872 unter dem 31. August auf die rage, ob das Privileg Leos X. noch Geltung habe, geantwortet: Negative, falls n nicht nachzuweisen vermöge, daß es seitdem vom Apostolischen Stuhle bestätigt rden sei. Den Auditoren der Rota verlieh Klemens VII. 1527 das Privileg des

---

J. B. Gattico, De oratoriis domesticis et su altaris portatilis (Roma 1746) 429 und rom. XXI (Taurini 1871) 939.
§ 24; Bullar. rom. XXI, 939.
Decret. auth. n. 3906.
C. 349, § 1, n. 1; vgl. c. 239, § 1, n. 7; brandi super aram portatilem non solum omo propriae habitationis, sed ubicumque nt et permittendi ut alia missa ipsis adtibus celebretur.

[30] Quoniam episcopi eorumque superiores se habent diversis ex causis a suis ecclesiis et dioecesibus absentare frequenter, ... praesenti constitutione indulgemus eisdem, ut altare possunt habere viaticum et in eo celebrare ac facere celebrari.
[31] Cattico, De oratoriis domest. (Romae 1746) 437.
[32] C. 239, § 1, n. 7.
[33] Vgl. oben S. 79.
[34] Zeitschrift XX (1907) 283. Decr. auth. n. 3273.

altare portatile, den Apostolischen Referendaren Paul III. 1540. Das den Erst genannten gewährte Indult wurde 1537 von Paul III. bestätigt und zugleich erweitert dann nochmals 1671 durch Klemens X. erneuert[35].

Hatte jemand von dem Apostolischen Stuhl das Privileg des altare por tatile erhalten, so bedurfte er nicht auch noch der Zustimmung des Orts bischofs, um von demselben Gebrauch machen zu können. Schon Hono rius III. betonte das, wie wir bereits hörten, gegenüber der gegenteiligen Auf fassung französischer Bischöfe.

Stand also hiernach nichts im Wege, daß der Inhaber des Indults ohne all Weiterungen gemäß den im Verleihungspatent angegebenen Normen den Trag altar benützte, ohne hierzu erst die bischöfliche Genehmigung einholen zu müsser so war es jedoch den Bischöfen unbenommen, von dem Privilegierten einen Auswei über die erfolgte Verleihung und die Bedingungen des Indultes zu verlangen un erst auf Grund und nach Maßgabe dieses Ausweises die Benützung des Portatile zuzulassen. Es konnte das, um Mißbräuche zu verhüten, sogar für sie Pflich werden. Es war darum durchaus ordnungsgemäß, wenn beispielsweise 1512 di Synode von Sevilla zur Verhütung von mißbräuchlicher Verwendung des Portatile verordnete, es sei erst gestattet, kraft der vom Papste empfangenen Vollmacht i Privathäusern die Messe auf einem altare portatile zu feiern, wenn das dies bezügliche päpstliche Indult vom Bischof geprüft worden sei. Nur für das Messe lesen im Hause titulierter Herren und ihrer Kinder könne davon abgesehen werden*

Das T r i d e n t i n u m hat sich nicht direkt mit dem Tragaltar und sei nem Gebrauch befaßt, wohl aber traf es eine Bestimmung, die indirekt fü dessen Benutzung von einschneidender Bedeutung war. Im Dekret de obser vandis et evitandis in celebratione missae (s. 22) verordnet es nämlich u. a die Bischöfe sollten nicht dulden, daß die Messe gefeiert werde in Privathäu sern, wie überhaupt außerhalb der Kirche und außerhalb ausschließlich fü den Kultus bestimmter und vom Bischof zu bezeichnender sowie zu visitie render Oratorien, und zwar weder von Welt- noch von Ordenspriestern, no obstantibus privilegiis, exemtionibus appellationibus ac consuetudinibus.

Dem Wortlaut nach handelte das Verbot nur von den Orten, an denen nich mehr zelebriert werden sollte. Da jedoch die Meßfeier an denselben bloß mittel eines altare portatile geschehen konnte, betraf es indirekt auch den Gebrauc dieses letzteren. Es waren darum auch alle bis dahin erteilten Privilegien de Gebrauches des Tragaltares ohne förmliche Annullierung wert- und bedeutungslo geworden. Unberührt von dem Dekret des Tridentinums blieb jedoch das de Kardinäle und Bischöfe[37].

Allein auch im übrigen konnte die Bestimmung des Tridentinums unmöglic in ihrem ganzen Umfang nach ausgeführt und die Feier der Messe auf einer Tragaltar an nicht geweihten Orten schlechthin abgeschafft werden. Denn es ga nach wie vor Fälle, in denen ein solches Zelebrieren nicht zu umgehen war, wi auf Missionsreisen, auf anderen notwendigen Reisen in heidnischen und akathol schen Gegenden, auf Seereisen u. a. Auch ließ sich das Laien gegebene Privile oft nicht abschaffen, ohne daß dies Ärgernis und Unwillen bei den Privilegierte erregt hätte, von denen doch manche um die Sache der Kirche verdiente Leut waren oder Personen von so hohem Rang und so großer Bedeutung im öffentliche

[35] J. B. Gattico l. c. 391.

[36] De Aguirre, Conc. hisp. V (Romae 1755) 170.

[37] Vgl. die diesbezüglichen Entscheidunge der Konzilskongregation von 1586, 1605, 161 1623 bei Gattico l. c. 426 f. 437.

eben darstellten, daß auf sie gebührende Rücksicht genommen werden mußte. ing es aber nicht an, die bestehenden an Laien gegebenen Indulte allesamt zu eseitigen, dann konnte auch in Zukunft das Privileg unter ähnlichen Verhältnissen icht wohl in allen Fällen abgeschlagen werden.

Das Dekret wurde darum in der Tat nur so weit zur Ausführung gebracht, aß die Mängel und Mißstände, welche sich bei der früheren Praxis eingeschlichen nd nachgerade einen großen Umfang angenommen hatten, für die Zukunft ver- ieden wurden. Es wurde das dadurch erreicht, daß der Apostolische Stuhl sich e Verleihung des Indultes, außerhalb einer dem öffentlichen Gottesdienst dienen- en Kirche oder einer öffentlichen oder doch wenigstens halböffentlichen Kapelle uf einem Portatile die Messe zu lesen, als sein ausschließliches Vorrecht rbehielt und es stets nur unter Bedingungen und Einschränkungen erteilte, welche lle Mißbräuche fernzuhalten geeignet waren. Zwar hatte das Tridentinum den ischöfen nicht formell die Vollmacht entzogen, das Zelebrieren auf einem Portatile u gestatten, doch betrachtete man zu Rom seine Bestimmung immerhin als ndirekte Zurücknahme derselben[38]. Außerhalb Roms war die Auffassung eilich teilweise eine andere, sofern die Bischöfe hier und da sich nach wie vor enigstens beim Vorhandensein schwerwiegender Gründe das Recht zusprachen, en Gebrauch des Portatiles an nichtgeweihten Orten zu gestatten. Die meisten er nachtridentinischen Diözesan- und Provinzialsynoden verbieten allerdings ent- prechend dem tridentinischen Dekret die Benützung des Tragaltares schlechthin, ie z. B. die Synoden von Mecheln (1570)[39], von Herzogenbusch (1571)[40], von Ypern 1577)[41], von Köln (1662)[42] u. a., andere aber, wie die Synoden von Narbonne (1609)[43], on Osnabrück (1628)[44], von St-Omer (1640[45] und von Trier (1678)[46] machen die erwendung des Portatiles von der Zustimmung des Bischofs abhängig. Selbst er hl. Karl, der doch zweifellos über die Tragweite des tridentinischen Dekretes ut unterrichtet war, schreibt in Fällen schwerwiegender Art dem Bischof das echt zu, in Privatoratorien, also auf einem Tragaltar, das Messelesen zu gestatten, enn auch er in allen anderen dazu ein Indult des Apostolischen Stuhles verlangt[47]. ndessen drang die römische Auffassung zuletzt allenthalben durch, doch blieb atürlich den Bischöfen die Vollmacht, in Notfällen dringlichen Charakters, in enen eine Erlaubnis von Rom entweder gar nicht oder doch nicht zeitig genug ngeholt werden konnte, den Gebrauch eines Portatiles zu erlauben. Die so ge- ährte Erlaubnis war dann eine Erlaubnis per modum actus nicht per modum rivilegii. Durch die Entscheidung vom 23. Dezember 1912 und den neuen Codex uris canonici wurde jene Vollmacht ausdrücklich anerkannt[48]. Eine gewisse chwierigkeit konnte es bisweilen bieten, zu bestimmen, ob die Umstände derart eien, daß sie das Zelebrieren auf einem Portatile an nichtgeweihtem Orte nötig nachten oder doch wenigstens rechtfertigten. Auch in diesem Punkt brachte die orhin erwähnte Entscheidung die wünschenswerte Klarheit, indem sie jeden erechten und vernünftigen Grund als hinreichend zur Gewährung der Erlaubnis ezeichnete[49].

Natürlich hatten auch nach dem Tridentinum die Bischöfe das Recht, bevor ie jemand auf Grund eines päpstlichen Privilegs zur Benützung des Portatiles ließen, sich über die tatsächliche Erteilung des Indultes zu vergewissern. Mußten

[38] Vgl. die Ausführungen der Konstitution Magno cum animi nostri dolore Benedikts XIV. om Jahre 1751; Bullar. magnum rom. XVIII Luxemburgi 1754) 215; desgl. die diesbezüg- chen Entscheidungen der Congregatio s. Con- lii, deren älteste aus dem Jahre 1577 datiert, ei Gattico l. c. 135 f.

[39] Tit. de off. et cultu div. c. 14 (Hartzh. VII, 16).

[40] Tit. 22, c. 1 (l. c. 734).

[41] Tit. 15, c. 3 (l. c. 846).

[42] C. 5, n. 1 (l. c. IX, 994).

[43] C. 39 (H. X, 41).

[44] C. 16, n. 13 (Hartzh. IX, 452).

[45] Tit. 6, c. 14 (l. c. X, 791).

[46] § 2, n. 8 (l. c. X, 62).

[47] Syn. Mediol. IV, p. 2, c. 10 (H. X, 863).

[48] Vgl. oben S. 44.

[49] Acta apost. Sedis IV (192), 725.

sie gemäß dem tridentinischen Dekret gegen alle mißbräuchliche Verwendung des selben einschreiten, und sollte das in wirksamer Weise geschehen, so war eine Prüfung des erteilten Privilegs auf seine Authentizität sogar unumgänglich nötig und Pflicht. Es wurde deshalb auch wohl, namentlich wenn es sich um die Errichtung eines Hausoratoriums mit Tragaltar handelte, dem Indult des Apostolischen Stuhles ausdrücklich die Verpflichtung angefügt, den Ortsbischof von diesem in Kenntnis zu setzen, falls dieser nicht etwa selbst bei Erlangung desselben mitgewirkt habe. Nicht verboten wurde vom Tridentinum der Gebrauch des Tragaltares in konsekrierten oder doch benedizierten Kirchen und öffentlichen wie diesen gleichstehenden halböffentlichen Kapellen.

VII. DAS ALTARE QUASI-FIXUM

Unter altaria quasi-fixa sind, wie früher gesagt wurde, Altäre zu verstehen, die nicht bloß vorübergehend und für das eine oder andere Mal, sondern dauernd durch Einfügung eines konsekrierten Altarsteines für das Zelebrieren hergerichtet sind. Seit wann solche Altäre, die heute sehr häufig sind, vorkommen, ist nicht zu bestimmen. Daß man ungeweihte Altäre für den einzelnen Notfall mit einem Portatile versah, um sie zur Meßfeier benützen zu können, ist durch ein Synodaldekret Hinkmars von Reims aus dem Jahre 857 schon für das 9. Jahrhundert bezeugt[1].

Da verschiedene Priester außer der Titelkirche noch Kapellen besäßen, andere aber alte Kirchen restaurierten oder den örtlichen Verhältnissen gemäß Altäre neu errichteten oder veränderten, dürfe sich kein Priester, so verordnet Hinkmar, unterfangen, auf einem vom Bischof noch nicht geweihten Altar zu zelebrieren. Wenn dringende Umstände das erheischten, bevor die Kirchen und Altäre konsekriert worden seien — und das gleiche gelte auch für Kapellen, die eine Konsekration nicht verdienten —, solle deshalb der Priester, für den eine solche Notwendigkeit eintrete, nach seinem Vermögen eine Tafel aus Marmor, Schwarzstein oder sonst einem durchaus passenden Stein geziemend herstellen lassen, den Bischof zum Weihen bringen und dann bei vorkommender Gelegenheit mit sich nehmen, um auf ihr die heiligen Geheimnisse feiern zu können. Man beachte, daß das Dekret nicht bloß vom Messelesen in noch nicht geweihten Kirchen oder in Kapellen, die eine Weihe überhaupt nicht erhalten sollten, handelt, sondern auch vom Zelebrieren auf ungeweihten Altären in konsekrierten Kirchen. Aber selbst bei diesen redet es bloß von einer zeitweiligen, nicht von einer dauernden Herrichtung zur Zelebration mittels eines geweihten Altarsteines, von einer Herrichtung von Fall zu Fall, bei der das Portatile jedesmal von neuem auf den Altar gelegt und nach Beendigung der Messe wieder entfernt wurde.

Auch in der Folge kam es sicher nicht selten vor, daß man einen nicht konsekrierten oder exekrierten Altar mit einem Portatile versah, um auf ihm zelebrieren zu können. Denn nicht konsekrierte oder exekrierte Altäre gab es nach wie vor; wollte man dieselben zur Feier der Messe benützen, mußte man sie mit einem Portatile versehen[2]. Doch wird man in derartigen Fällen gewöhnlich entweder zu jeder Messe ein Portatile auf den Altar gelegt haben oder doch nur vorübergehend und zeitweilig, bis es möglich wurde, ihn zu weihen.

[1] C. 3 (M. 125, 794).

[2] Der Ordo des Jakobus Gajetanus geht in seiner Vorsicht sogar so weit, daß er bestimmt, wenn ein Kardinalbischof in einer Kirche ein feierliches Amt halte, sollten dessen Kleriker außer den anderen Meßutensilien auch ein altare portatile mitnehmen, wofern sie nicht wüßten, daß der Altar konsekriert sei, an dem der Kardinal zu zelebrieren habe (C. 4 [M. 78 1153]).

Daß indessen auch altaria quasi-fixa im Mittelalter nicht ganz unbekannt ıren, bekundet Kanon 1 der Dubliner Synoden von 1186[3].

In Pfarr- und Klosterkirchen sollten, so bestimmt derselbe, alle Altäre von in und altaria fixa sein; in Kapellen und Oratorien gestattet er dagegen die Einhtung von hölzernen Altären, doch erstens bloß im Fall der Unmöglichkeit, inerne zu beschaffen, und zweitens nur unter der Bedingung, daß eine konrierte Altartafel aus Stein oben fest in sie eingelassen werde. Es r nur ein Notbehelf, wenn die Synode in Kapellen und Oratorien die Herstellung ı altaria quasi-fixa gestattet. Als das Normale sah sie offenbar das steinerne are fixum an.

Im 14. und 15. Jahrhundert muß es in den Hauskapellen und Privatoratoen, die damals auf Grund eines vom Apostolischen Stuhl verliehenen Priegs zum Gebrauch eines altare portatile allenthalben in großer Zahl entnden, manche altaria quasi-fixa gegeben haben. Es hätte ja wenig Zweck habt, das Portatile immer von neuem für jede einzelne Messe auf den ihnen errichteten Altar zu legen, und nach Beendigung der Feier wieder n diesem zu entfernen. Vielmehr mußte es sich empfehlen, dasselbe dauernd f ihm zu belassen, da sich das nicht bloß als das einfachste und prakchste darstellte, sondern auch das Portatile in solchen geschlossenen Pritkapellen ebenso gut und ebenso sicher auf dem Altar wie etwa in einem hrank aufgehoben war, falls nicht etwa seine kostbare Ausstattung eine sondere Aufbewahrung wünschenswert machte.

In Kirchen und öffentlichen Kapellen waren aber noch im 14. und 15. Jahndert altaria quasi-fixa sicher Ausnahme, nicht wie später das Häufigere, ewöhnliche, obschon gerade damals die Zahl der Altäre in diesen Kirchen ıe erstaunliche Zunahme erfuhr und oft auf mehr als das Drei- oder Vierche ihres Bestandes in früherer Zeit stieg.

Es gibt namentlich in Deutschland noch eine außerordentlich große enge von Altären des 14. und 15. Jahrhunderts. Bei keinem weist jedoch auch r eine Spur darauf hin, daß er ein altare quasi-fixum gewesen sei. Im Gegenteil weisen die Weihekreuzchen, die sie vielfach tragen, und das jetzt freilich meist brochene und geleerte Sepulcrum, daß sie wirkliche altaria fixa waren. Es

[3] Die Kanones der Synode finden sich in der ille, in der Urban III. dieselben bestätigt. ıher im Besitz der Christ Church zu Dublin, rd diese jetzt im Staatsarchiv dort aufbehrt. Die Kanones sind lateinisch noch nicht öffentlicht worden; eine englische Inhaltsgabe bietet J. Ware (Opera omnia, herausgeben von Walter Harris Ware I [Dublin 9] 316). Eine Abschrift des lateinischen xtes der sehr schadhaften Urkunde verdanke der Güte meines Ordensgenossen P. Aug. ltschneider. Ich lasse ihn wegen seiner chtigkeit nachstehend folgen: Ab altari, cui que negleg(entia et) venia prima (et praeua in ecclesi)a Domini debetur reverentia ipientes, prohibemus et sub periculo ordi- et (bene)f(icii) interdicimus, ne quis sacerum de cetero (ju)xta (consuetudinem huius rae veterem) super tabulam ligneam miss n celebrare praesumat. Quia vero secundum ca(nones altaria) debent esse (la)pide(a) (sta)tuimus et praecipimus, ut in monasteriis et ecclesiis baptismalibus omnia (altaria erig)antur lapidea. Et si (tan)tae quantitatis lapis haberi non po(terit, qui totam) altaris tegat superiorem superfaciem, in medio altaris, ubi consecr(an)dum est corpus Domini lap(is qu)adratus integer et politus (arte) caementaria firmiter inseratur tantae amplitudinis, ut in ejusdem (con)secratione quinque cruces spatiosa intercaped(ine) a se distantes cont(in)eat et (calicis am)plissimi pedem ex omni latere excedat. De capel(lis vero si)ve (orator)iis, si ex necessitate lignea erecta fuerint altaria, super tabulis consecratis lapideis firmiter ligno infixis praetaxa(tae) quantitatis (m)issar(um) ibi (sol)em(pni)a celebrentur. Das Eingeklammerte fehlt heute, wurde aber nach einer älteren Abschrift ergänzt.

mag genügen, auf die zahlreichen spätmittelalterlichen Altäre in der Marienkirch zu Danzig, in den Domen zu Halberstadt, Magdeburg, Lübeck, Xanten, Hildesheim Trier, Köln, Regensburg, Freiburg i. Br. u. a., in den Stifts-, Kloster- und Pfarr kirchen zu Werden, Altenberg, Marienstadt, Köln (St. Kunibert, St. Gereon, St. Seve rin), Gelnhausen, Halberstadt (Liebfrauen), Schwäb.-Hall, Kalkar u. a. hinzuweisen Auch die vielen mittelalterlichen Altarmensen, die sich in protestantischen Kirche Deutschlands als Fußbodenbelag erhalten haben[4], bekunden durch das Sepulcrum und die Weihekreuzchen oder doch wenigstens durch letztere, daß sie von kon sekrierten Altären, also von altaria fixa, herrühren. Es ist mir in Deutschland kein mittelalterlicher Altar bekannt geworden, der ursprünglich altare quasi-fixum gewesen wäre. Später ist das freilich bei manchem anders geworden, indem man sie, weil sie exekriert worden waren, mit einem Portatile versah und sie dann dauernd so beließ, weil eine Neukonsekration zu viel Schwierigkeiten verursacht hätte, doch auch wohl die mittelalterliche Anschauung, daß möglichst alle in Kirchen befindlichen Altäre altaria fixa sein müßten, sich zugunsten der quasi-fixa geändert hatte.

In Italien, Frankreich, England, den nordischen Län dern, den Niederlanden und Spanien ist die Zahl der mittelalterlichen Altäre weit geringer als in Deutschland, so daß der noch vorhandene Bestand keine sicheren Schluß auf die Verbreitung der altaria quasi-fixa in den genannten Ländern während des Mittelalters gestattet. Was ich indessen dort an solchen sah — und es waren immerhin manche —, zeigte ebenfalls durch seine Weihekreuze oder durch das Sepulcrum, daß die betreffenden Altäre ursprünglich geweiht waren wenn sie auch zum Teil nachträglich aus irgendeinem Grunde durch Einfügung eines Portatiles zu quasi-fixa gemacht worden waren.

Heute sind die Altäre der Mehrzahl nach nicht fixa, sondern nur quasi fixa, und zwar nicht bloß in benedizierten, sondern auch in konsekrierten Kir chen. So verhält es sich namentlich in Italien, hier jedoch abgesehen von Rom, in Spanien und in Frankreich, wo die Nebenaltäre fast ausnahmslos nur altaria quasi-fixa sind, selbst wenn sie ihrer Beschaffenheit nach sehr wohl fixa sein könnten, ja auch der Hochaltar, der doch am ehesten ein altare fixum sein sollte, sehr häufig unkonsekriert und bloß mit einem Portatile ausgestattet ist, sogar in Kathedralen.

Besonders auffallend ist, daß es in den italienischen Kirchen so wenig altaria fixa gibt. Selbst in den vielen kleinen Diözesen, in denen eine Konsekration aller Altäre keine Schwierigkeit bieten würde, ist in der Regel bestenfalls blos der Hochaltar der Kirche ein solches. Die heutigen Altäre stammen dort der größten Mehrzahl nach aus dem 17. und 18. Jahrhundert, also aus der Zeit des Barocks. Sie waren aber zumeist schon von Anfang an altaria quasi-fixa; sie sind das nicht erst nachträglich geworden. Es war demnach bereits damals in Italien der Brauch weit verbreitet, die Altäre nur noch mit einem Portatile zu versehen. Bemerkenswert ist, daß selbst der hl. Karl Borromäus, dessen Eifer für die Hebung der Liturgie, die Einhaltung der liturgischen Vorschriften und die geziemende Ausstattung des Gotteshauses doch bekannt ist, in seinen Bestimmungen über die Einrichtung der Kirchen und Altäre, die Behandlung des gottesdienstlichen Gerätes und der liturgischen Utensilien, die bis in die kleinsten Einzelheiten herab steigen, nirgends darauf dringt, nur altaria fixa herzustellen. Altaria fixa und quasi-fixa scheinen ihm fast gleichwertig gewesen zu sein.

[4] Bei Zerstörung von Altären wurden die Mensen mit Vorliebe zur Beplattung des Fußbodens der Kirchen verwendet.

In Frankreich wurden zahllose mittelalterliche Altäre bei den Greueln, elche die Hugenotten in den Kirchen anrichteten, zugrunde gerichtet oder doch twiht. Es war aber zu schwierig, alle als fixa wiederherzustellen. Man mußte h bescheiden, sie nach ihrer Wiedererrichtung oder nach ihrer Restauration rch ein Portatile für den Gottesdienst gebrauchsfähig zu machen. Weitere taria fixa aus dem Mittelalter wurden im 17. und 18. Jahrhundert dem Barock d Rokoko zuliebe beseitigt und durch neue im Geschmack der Zeit ersetzt, die doch in sehr vielen Fällen wegen des Materials, aus dem sie bestanden, eine eihe überhaupt nicht zuließen und schon deshalb mit einem Tragaltar versehen d als quasi-fixa eingerichtet werden mußten. So waren auch in Frankreich reits im 17. und 18. Jahrhundert altaria quasi-fixa fast die Regel geworden. hließlich kam die Revolution, profanierte Kirchen und Altäre und brachte dadurch uerdings manchen altaria fixa, mittelalterlichen und nachmittelalterlichen, den ntergang. Es ist also unschwer begreiflich, daß heute in den Kirchen Frankichs die Altäre weitaus der Mehrzahl nach nur quasi-fixa sind.

In Spanien führte im 16. Jahrhundert die Errichtung neuer Altarretabeln r Zerstörung mancher mittelalterlichen altaria fixa, da diese nach Stellung und aßverhältnissen zu den neuen Retabeln nicht paßten und deshalb durch andere setzt werden mußten. Geradezu verhängnisvoll aber wurde für den noch vorndenen Bestand an derartigen Altären der Barock, der seinen massigen Altarlossen zuliebe mit denselben so gründlich aufräumte, daß sie an manchen Orten, e zu Valencia, Murcia, Málaga, Córdoba, Granada, Palenzia, Valladolid, Sango u. a. vollständig verschwanden und man heute daselbst auch nicht mehr n einziges Beispiel eines mittelalterlichen altare fixum findet, welches der Verchtung entging. Unter der Unmenge von neuen Altären aber, mit welchen das . und noch mehr das 17. und 18. Jahrhundert sowohl die vielen mittelalterlichen s die überaus große Zahl neuerbauter Kirchen bevölkerte, gab es nur sehr wenige taria fixa. Man muß förmlich auf die Suche gehen, um unter ihnen den einen er anderen Altar dieser Art zu finden. Insbesondere waren die Nebenaltäre fast mer nur altaria quasi-fixa. Freilich wäre es auch sehr schwer, um nicht zu sagen durchführbar gewesen, die lange Reihe von Altären, welche namentlich seit m ausgehenden 16. Jahrhundert in den spanischen Kirchen geschaffen wurden, s altaria fixa zu konsekrieren.

Am konservativsten war man noch in Katalonien, und doch waren selbst er schon in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wie die aus dieser Zeit ammenden Visitationsprotokolle der katalonischen Diözese Vich bekunden, die ltäre mit ara, mit ara altari affixa, mit ara encaxada häufiger als solche, von nen der Visitator feststellen konnte: Ejus lapis est consecratus oder la piedra tota ara. Hundert Jahre später, d. i. gegen Ende des 17. Jahrhunderts, lag die che bereits so, daß die Visitationsprotokolle nur mehr wenige Altäre mit dem satz: Tot l'altar es ara zu verzeichnen vermochten[5].

Nach dem Gesagten darf das altare quasi-fixum unbedenklich als eine igentümlichkeit der nachmittelalterlichen Zeit beachtet werden. Nicht als ob es im Mittelalter Altäre dieser Art nie gegeben ätte; sie waren aber nach allem, was wir vom mittelalterlichen Altar heute issen, selbst noch im ausgehenden Mittelalter die Ausnahme. Die Regel war as altare fixum. Das 16. Jahrhundert und die Folgezeit aber verkehrte dann as bisherige Verhältnis in sein gerades Gegenteil. Nunmehr wird das altare uasi-fixum das Gewöhnliche, das altare fixum aber, vom Hochaltar allenlls abgesehen, das Seltenere, vielfach geradezu Ausnahme.

[5] José Gudiol y Cunill, Colocacio de los sentes reliquias en els altars (Sonderabdruck aus La Veu Montserrat o. O. und J.) 416.

Interessant, aber auch bezeichnend ist, daß die französischen, italienischen und spanischen Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts kaum je für altaria fixa eintreten und es sich wenig angelegen sein lassen, die Errichtung solcher anzubefehlen, die in jener Zeit gehaltenen niederländischen und deutschen dagegen mit aller Entschiedenheit für die Erhaltung der alten Normalart des Altars, der altaria fixa, energisch ihre Stimme erheben. Der Gebrauch der Portatilien sei zur Bequemlichkeit des Volkes im Drange der Not in weitem Maße gestattet worden, sagt die Mechelner Provinzialsynode des Jahres 1570. Damit aber nicht das, was nur zeitweilig und aus wichtiger Ursache erlaubt worden sei, entgegen den heiligen Kanones und zum Schaden der dem hochheiligen Geheimnis der Messe schuldigen Ehrfurcht zum Gewohnheitsrecht werde, sollten die Bischöfe, so bestimmt die Synode, dafür Sorge tragen, daß die Altäre in allen Kirchen möglichst bald wieder konsekriert würden und dann in diesen den ferneren Gebrauch von Portatilien verbieten[6]. Der Drang der Not, um dessentwillen die Verwendung von Portatilien gestattet worden war, war der Greuel der Verwüstung, welche die Kalvinisten in bilderstürmerischem Fanatismus binnen wenigen Tagen 1566 in hunderten flandrischer Kirchen angerichtet hatten. Noch war eine Gewohnheit nicht eingetreten. Die Synode will daher beizeiten einschreiten, um einer derartigen den Kanones zuwiderlaufenden Gewohnheit vorzubeugen. Das einzig den Kanones Entsprechende, das Normale, was wieder herbeigeführt werden soll, ist nach ihr das altare fixum; einen unkonsekrierten oder profanierten Altar durch ein Portatile zum Zelebrieren herrichten, kann nach ihr nur zeitweilig und nur aus wichtiger Ursache erfolgen.

1571 untersagte die Synode von Herzogenbusch die Benützung aller nichtkonsekrierten Altäre, selbst wenn man sie mit einem Tragaltare ausgerüstet habe[7]. Im gleichen Jahre schreibt die Diözesansynode von Gent[8]: Cum videamus, quosdam negligentes esse, ut in locis sacris altaria diruta ab impiis aut profanata rursum erigantur et consecrentur, praecipimus omnibus ad quos spectat, ut infra sex menses sequentes curent in locis sacris . . . altaria sua, si in illis sacra volent fieri, consecrare. Nam post sex menses prohibemus usum altarium portatilium etiam in locis sacris sine nostra speciali licentia, quam non facile concedere statuimus. Die Antwerpener Synode von 1630 bestimmt als Termin, bis zu dem alle Altäre konsekriert sein müßten, und von dem ab der Gebrauch der Portatilien durchaus untersagt sei, den Oktober des Jahres 1631[9]. Beachtenswert ist, daß auch sie als Grund für ihre Verordnung angibt: Altarium portatilium permissio in consuetudinem trahi non debet. Es war also auch in der Auffassung der Antwerpener Synode noch immer das altare fixum das Normale und dem kanonischen Brauch einzig Entsprechende. Die Mechelner Synode von 1609 wiederholte ihre Verordnung von 1570 mit dem Hinzufügen, daß bis zum kommenden Feste des hl. Remigius überall altaria fixa eingerichtet werden müßten, da von da an mit Portatilien ausgestattete bloß kraft spezieller Erlaubnis benützt werden dürften[10].

Die Kölner Diözesansynode vom Jahre 1662 sagt[11]: Die Verwendung von Tragaltären habe wegen der tieftraurigen Zeitverhältnisse, wie sie die vergangenen Unruhen mit sich gebracht, bisweilen gestattet werden müssen. Nun aber sei durch Gottes Huld dieser Grund fortgefallen und so verordne sie unter gänzlichem Verbot des Gebrauchs von Portatilien, es müßten die profanierten und exekrierten Altäre durch bischöfliche Konsekration wieder für den Gottesdienst hergerichtet werden, damit nicht, was lediglich aus dringender Ursache erlaubt worden sei, zum Mißbrauch werde. Die vergangenen Unruhen, von denen die Synode redet, sind die Stürme des nicht lange vorher beendeten Dreißigjährigen Krieges,

[6] Tit. de off. et cult. div. c. 14 (Hartzheim VII, 616).

[7] C. 7 (Hartzh. VII, 734).

[8] Tit. 7, c. 7 (Hartzh. VII, 680).

[9] C. de sacr. n. 11 (Hartzh. IX, 526); vgl. auch die Antwerpener Synode von 1643 (Tit. 7, n. 20 [l. c. 643]).

[10] Tit. 11, c. 8 (Hartzh. IX, 10).

[11] C. 4, § 1 (Hartzh. IX, 994).

r auch in der Kölner Erzdiözese die Profanation mancher Altäre zur traurigen lge hatte. Der Standpunkt aber, den sie bei ihrer Bestimmung einnahm, ist nz derjenige der fast ein Jahrhundert älteren flandrischen. Waren doch auch e Verhältnisse, denen sie sich gegenübersah, dieselben wie die, welche diese i ihren Dekreten vor sich hatten. Auch für die Kölner Synode ist das altare um das Normale, das unter ruhigen Verhältnissen allein Zulässige. Den pro-ierten Altar durch ein Portatile zum Zelebrieren herzurichten, konnte nur ter dem Drange der Umstände gestattet werden; als dauernde Einrichtung war ch ihrer Auffassung ein solcher Altar ein Mißbrauch. Ähnlich wie die der Kölner ıtet die Bestimmung der Synode von Paderborn aus dem Jahre 1668[12]. Eine ınsterische Synode hatte bereits 1652 die Weihe der noch nicht oder nicht mehr nsekrierten dotierten Altäre zur Pflicht gemacht, und zwar realiter et cum ectu[13].

Einen vollen Erfolg hatten freilich solche und ähnliche Verordnungen nicht, ch konnten sie in den wirren Zeitverhältnissen und bei den ewigen Kriegen, e so mancher Kirche und so manchem Altar Profanation und Zerstörung achten, einen solchen überhaupt erzielen, zumal der Klerus es oft genug an fer fehlen ließ, die Bischöfe aber nicht immer imstande waren, die Synodal-rordnungen mit dem nötigen Nachdruck zur Durchführung zu bringen. Immerhin tten sie die glückliche Wirkung, daß in Deutschland die altaria fixa nicht in lchem Umfang von den quasi-fixa verdrängt wurden wie in Italien, Frankreich d Spanien, und daß diese letzteren im großen und ganzen auf die Fälle beschränkt eben, in denen ihre Verwendung begründet war.

VIII. DAS ALTARE PORTATILE IN DEN RITEN DES OSTENS. DAS ANTIMINSION

Nicht bloß im Abendland, auch im Orient bestand, auch als der Altar den Kirchen zum altare fixum geworden war, noch in manchen Fällen, mentlich wenn die Liturgie aus irgendeinem Grunde außerhalb der Kir-en gefeiert werden mußte, das Bedürfnis nach einem Ersatz für das feh-nde altare fixum, durch den das Zelebrieren auch dann und dort ermög-ht wurde, wenn und wo es an einem konsekrierten, ständigen Altar man-lte. Mit anderen Worten, es blieb auch im Orient für manche Gelegen-iten eine Art von Tragaltar weiterhin eine Notwendigkeit, zumal in den chtgriechischen Riten, in denen bei den Verfolgungen, welche dieselben n seiten des Islams zu erdulden hatten, und bei den Störungen des Gottes-enstes, deren sie sich stets versehen mußten, die Errichtung feststehender täre nicht immer tunlich war. Leider fließen die Nachrichten, die uns er die Geschichte des Tragaltares in den Riten des Ostens Aufschluß geben, ßerst spärlich. Am reichlichsten sind noch die Angaben, welche wir über eselbe aus dem griechischen Ritus erhalten.

Im griechischen Ritus entspricht dem lateinischen Portatile heute s sog. Antiminsion (*ἀντιμίνσιον*). Es ist dies keine konsekrierte Tafel s Stein, sondern ein vom Bischof geweihtes Tuch. Bezüglich des Ge-auches aber unterscheidet es sich von unserem Portatile in zweifacher Hin-ht. Es ist nämlich erstens nicht bloß Ersatz eines mangelnden konsekrier-n Altares, sondern wird nach heutiger Praxis zur Feier der Liturgie auf alle

[12] Tit. 9 (Hartzh. X, 135). [13] Hartzh. IX, 788.

Altäre gelegt, auch auf die konsekrierten. Es geschieht dieses angeblich vo sichtshalber. Falls nämlich der Altar durch irgendeinen Umstand exekrie sein sollte, ohne daß solches bekannt wäre, so würde das Antiminsion diese Defekt insoweit gutmachen, als die Messe nun doch wenigstens auf dem g weihten Antiminsion gehalten würde. Zweitens darf der Priester, dem d Bischof ein Antiminsion gegeben hat, auf demselben an jedem passende Orte, also auch außerhalb der Kirche oder eines geweihten Oratoriums zel brieren, ohne daß er hierzu weiter noch einer besonderen bischöflichen E laubnis bedürfte. Die Ermächtigung hierzu ist ein für allemal zugleich m der Übergabe des Antiminsions und durch dieselbe erteilt[1].

Das Antiminsion vertritt den Altar, nicht die Altartücher, und zwar in besondere auch nicht das dritte derselben, das *εἰλητόν*, das etwa unserem Korpora entspricht. Deshalb sollte an sich auf das Antiminsion wie auf das altare fixu zunächst ein sog. *κατασάρπα* (die untere Altarbekleidung), dann ein sog. *τραπεζοφόρ* (die obere Altarbekleidung, auch *ἅπλωμα* und *ἐνδυτή* genannt), und schließlich d *εἰλητόν* angebracht werden, wie das auch noch Simeon von Saloniki ausdrückli angibt[2]. Allein das geschieht nach dem heutigen Brauch nicht mehr. Im russisc griechischen Ritus wird das Antiminsion in das *εἰλητόν* eingeschlagen. Sind bei entfaltet, so liegt es oben auf demselben, so daß Kelch und Hostie auf dem *εἰλητ* nur mittelbar, unmittelbar aber auf dem Antiminsion ruhen. Ähnlich verhält sich im übrigen griechischen Ritus. Das Antiminsion ist hierbei zu einer A von Korporale geworden und heißt darum auch wohl wie dieses *θρόνος*.

Zweck des Antiminsion ist, die Feier der Messe an Orten, an welchen e konsekrierter Altar fehlt, zu ermöglichen. Es wurde darum auch Laien, die a Reise gingen, zumal den Kaisern, bewilligt, damit diese auf ihnen durch ein Priester die Messe feiern lassen konnten, wie Simeon von Saloniki ausdrückli angibt[3] und auch eine Verordnung des Patriarchen Nilus Kerameus (1380—138 sowie ein Schreiben des Patriarchen Matthias an den Metropoliten von Herakl aus dem Januar des Jahres 1400 bezeugen[4].

Die älteste ausdrückliche Angabe über den Gebrauch eines Tragaltares i griechischen Ritus begegnet uns in dem Enkomion auf den hl. Marcianus, vorau gesetzt, daß selbiges wirklich, wie es sich den Anschein gibt, um 700 geschrieb wurde. Es erzählt, daß in einer bei dem Grabe des hl. Marcian liegenden Höh sich Spukerscheinungen zeigten und deshalb Bischof Theodosius von Syrakus v dem Eingang der Höhle den mystischen Tisch, der Antiminsion genannt werd aufstellte, die Liturgie feierte und zum Schluß die Höhle dreimal mit dem Kreu bezeichnete, um die bösen Geister aus ihr zu vertreiben[5]. Der Altar, welch der Bischof zur Darbringung des hl. Opfers vor der Höhle aufstellte, war e tragbarer Altar, wie sowohl aus der Natur der Sache, als aus dem Zusatz: *Ἡ καλεῖται ἀντιμίνσιον* erhellt.

Etwa dreiviertel Jahrhundert später bezeugt die 778 auf Grund von M teilungen des Heiligen geschriebene Vita des hl. Willibald den Gebrauch ein Tragaltares im griechischen Ritus. Als der Heilige 725 auf seiner Pilgerreise das Heilige Land Bethlehem besuchte, fand er in der dortigen Basilika zwei Altä vor. Der eine größere stand in der Oberkirche, der andere kleinere diente z Feier der Messe in der Geburtsgrotte, war aber in derselben nicht dauernd a

[1] Vgl. über das Antiminsion auch S. Pétridès, L'antiminsion in Échos d'Orient III (1899) 193 f. und K. Lübeck, Das Antiminsion der Griechen in Katholik XCVI 2 (1916) 396 f.

[2] De sacro templo c. 127 (Mg. 155, 333).

[3] Ebd. c. 126 (Mg. 155, 333).

[4] Échos d'Orient III (1899) 197.

[5] N. 11 (AA. SS. 14. Juni; III, 281 f): *Ἐπῆ τὴν μυστικὴν τράπεζαν, ἥτις καλεῖται ἀντιμίνσ κατ' ὄψιν τοῦ αὐτοῦ σπηλαίου τῆς ἀναβάθ καὶ ἐποίει λειτουργίαν.* Wegen der Datieru der Schrift vgl. n. 12 (l. c. 282).

tellt. Vielmehr wurde er, so oft jemand in ihr zelebrieren wollte, jedesmal sie hineingebracht und nach Beendigung der Messe wieder herausgeschafft; er r also ein Tragaltar[6].

Um 800 ist vom Gebrauch des Tragaltares in einem Briefe Theodors des diten, des hochverdienten mutigen Vorkämpfers des Bilderkultes, die Rede. Es r die Anfrage an diesen gestellt worden, ob es sich passe, daß ein Rechtgläubiger, ein in der Form eines Linnentuches oder einer Holztafel geweihtes *θυσιαστήριον* sitze, in einer Kirche, deren Priester die Häretiker bei der Liturgie kommemo- re, in dessen Abwesenheit dasselbe herrichte und auf ihm zelebriere[7]. Theodor twortet verneinend. Es sei besser, unter dem Zwang der Umstände solches in em gewöhnlichen Hause zu tun, indem man dazu den saubersten Ort in ihm swähle. Das *θυσιαστήριον*, von dem das Schreiben redet, ist offenbar kein altare um, sondern ein altare portatile.

Etwa zwei bis drei Dezennien später werden Portatilien in dem Briefe wähnt, den der ikonoklastisch gesinnte Kaiser Michael II. 824 an Ludwig d. Fr. chtete[8]. Um sein Vorgehen gegen die Bilderverehrer zu rechtfertigen, führte r Kaiser in demselben eine Reihe von Mißbräuchen an, deren diese sich angeblich nuldig gemacht haben sollten. Unter anderem hätten sie, so schreibt er, unter ßachtung der Kirchen in gewöhnlichen Häusern auf Tafeln mit Heiligenbildern, e sie als Altar benützten, die heiligen Geheimnisse gefeiert. Betrachten wir diese feln in dem Lichte, welche der Brief des Studiten auf dieselben zu werfen eignet ist, so handelte es sich bei ihnen wohl nur um *θυσιαστήρια καθηγιασμένα ἐν ίσι*, um Tafeln, die mit Heiligenbildern bemalt und als Portatilien geweiht waren, s Portatilien zur Feier der Messe gebraucht wurden und für die Rechtgläubigen chts Anstößiges hatten, für den Ikonoklasmus des Kaisers aber wegen ihrer lder einen Gegenstand des Greuels darstellten. Auch der Vorwurf, daß man auf n fraglichen Tafeln in Privathäusern die Messe gefeiert habe, erscheint in anderer leuchtung, wenn man die Antwort des Studiten neben die Anklage Michaels II. lt. Es geschah das seitens der Rechtgläubigen nicht aus Geringschätzung der rchen, sondern aus Gewissensbedenken, weil sie es nämlich für unerlaubt hielten, Kirchen der Häretiker, d. i. der Ikonoklasten, die Eucharistie zu feiern, während r Kaiser allerdings von seinem ikonoklastischen Standpunkt aus ihr Vorgehen s Verachtung der Kirchen auslegte.

Unecht sind einige unter dem Namen des Patriarchen Nicephorus I. von onstantinopel (806—815) gehende, vom Tragaltar handelnde Kanones[9]. Sie stammen st aus dem 13. Jahrhundert; denn einer derselben (l. c. 861) ist ersichtlich nur ein kzerpt aus einem Briefe eines Johannes, Bischofs von Citrus, an den Erzbischof n Dyrhachium (Durazzo), Konstantin Kabasilas[10]. Für das 9. Jahrhundert sind e demnach ohne Wert.

Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts ist von dem Portatile des griechischen itus häufig die Rede, so um 1170 bei Balsamon[11], um 1200 bei Johannes von Citrus[12], Lauf des 13. Jahrhunderts bei Manuel Charitopulus I. oder II., Patriarchen on Konstantinopel[13], bei Pseudo-Nicephorus[14] sowie in einem handschriftlichen ichologion aus dem Ende des Jahrhunderts[15], im 14. Jahrhundert bei Matthäus

[6] C. 4 (M. G. SS. XV, 98): Ibi supra stat nunc are et alius altarius minor factus est adeo, od ait ille, quando volunt ibi intus missam ebrare in spelunca, tollentes illum altarem norem, portant ibi intus illum tempus, quan- missam celebrant et iterum levant illum as.

[7] Ep. 40 (Mg. 99, 1056): *Ἔχει δὲ ὁ ὀρθόδοξος σιαστήριον καθηγιασμένον ἐν σινδόνι ἢ ἐν ίσι.*

[8] M. G. Conc. II, 479.

[9] Mg. 100, 853 861.

[10] Mg. 119, 973.

[11] Comm. in c. 31 Syn. in Trullo (Mg. 137, 613); comm. in c. 7 Conc. VII oec. (ibid. 912); Responsa n. 13 (Mg. 138, 965).

[12] Resp. ad Constant. Cabasilam (Mg. 119, 973).

[13] Solut. quarumdam. quaest. (ibid. 809).

[14] M. 100, 853 861.

[15] Goar 650 (Antiminsienweihe), 838 f. (Altarweihe).

Blastares (ca. 1335)[16], bei dem Patriarchen Nilus Kerameus (1379—1387)[17], um den Beginn des 15. Jahrhunderts bei dem Patriarchen Matthäus von Konstantinopel[18] und bei Simeon von Saloniki[19]. Das Portatile heißt nunmehr regelmäßig *ἀντιμίνσιο* gerade wie heute.

Nicht Ersatz der *ἁγία τράπεζα* zur Feier der Liturgie, also keine *θυσιαστήρι* aber immerhin eine Ergänzung des heiligen Tisches waren die *ἀντιμίνσια*, von denen wir in des Theophanes († 817/818) Chronographie, in des Kaisers Konstantinus Porphyrogenitus (912—959) Schrift De caerimoniis aulae Byzantinae, in einem Euchologion des 10. Jahrhunderts zu Grottaferrata und noch bei Simeon von Saloniki und Georg Codinus († ca. 1453) hören.

Bei Theophanes heißt *ἀντιμίνσιον* der liturgische Tisch, an dem der Patriarch 768 bei der Krönung Konstantins, des Sohnes Leos, im Hippodrom die Krönungsgebete verrichtete, ehe der Kaiser seinem Sohne die Krone aufsetzte[20]. In des Konstantinus Porphyrogenitus Schrift bedeutet das Wort bald den Kommuniontisch, an welchem der Kaiser und sein Gefolge kommunizierten, bald einen auf der Solea der Stephanskirche des Hippodroms, dem erhöhten Raum vor dem *βῆμα*, dem Altarraum aufgestellten Tisch, an dem die kirchlichen Gebete und Zeremonien bei der Krönung des Kaisers und der Kaiserin sowie bei der Übertragung der Würde eines Cäsars, Nobilissimus, Patricius oder Prokonsuls vom Patriarchen vollzogen wurden[21]. Im Euchologion von Grottaferrata ist die Rede von *ἀντιμίνσια τῶν κατηχουμένων*, Antiminsien, die im Katechumenenraum der Großen Kirche, der Hagia Sophia, standen. Celebratur, heißt es dort in der Eingangsrubrik der Promotio eines Archon oder eines Patricius, illa (sc. promotio) vel juxta antiminsia catechumenorum magnae ecclesiae vel in solea, apposita ibidem mensa (*τράπεζα*) cum palla (*ἐνδυτή*) et praesanctificatis (mit der zur Kommunion bestimmten Eucharistie). Simeon von Saloniki belehrt uns, daß bloß der Kaiser im Altarraum kommuniziere, aber auch er nur am Tage seiner Proklamation sowie erst nach den Diakonen und nicht am heiligen Tisch, dem Altare, sondern an einem anderen Tischchen, einem quergestellten Antiminsion. Nach Codinus gab es an der Hagia Sophia einen *ἄρχων τῶν ἀντιμινσίων*, dessen Aufgabe es war, diejenigen, welche zur Kommunion gehen wollten, herbeizuführen. Die *ἀντιμίνσια*, für die derselbe zu sorgen hatte, waren demnach Kommuniontische[22].

Was die Etymologie des Wortes *ἀντιμίνσιον* (auch *ἀντιμίσσιον*, *ἀντιμίσιον*, *ἀντιμήνσιον* und *ἀντιμήσσιον* geschrieben) anlangt, so ist dasselbe nach Balsamon von *ἀντί* und *μίνσος* (Gericht, Schüssel, das gräzisierte missus) abzuleiten. „Die Antiminsien, welche von den Bischöfen gelegentlich der Konsekration einer Kirche geweiht werden, genügen," sagte er, „wenn nichtgeweihten Oratorien übergeben als Ersatz für die Weihe, für die Inthronisation, für die Encänien und für die Eröffnungszeremonien. Deshalb werden sie auch *ἀντιμίνσια* genannt, weil sie Gegenbilder und Gegenstücke der vielen *μίνσοι* sind, welche den heiligen Tisch des Herrn fertig machen", d. i. der Zeremonien der Kirch- und Altarweihe, welche durch die Antiminsien ersetzt werden sollten und ersetzt werden[23]. „Die Antiminsien genügen," so bemerkt er nämlich anderswo mit ausdrücklichen Worten, „auf den heiligen Tisch von Oratorien gelegt, für jene Akte, welche den heiligen Altar fertig machen und als *μίνσοι* des heiligen Tisches gelten, für den Inthronismus und die Eröffnungsriten, die Weihe[24]." Was die *μίνσοι* für den gewöhnlichen Tisch sind

[16] Syntagma alphabet. lit. A, c. 8; lit. E, c. 12 (Mg. 144, 1060 1288).
[17] Échos d'Orient III (1899) 196.
[18] Ebenda.
[19] De sacro templo c. 126 127 (Mg. 155, 332 333).
[20] Mg. 108, 908.
[21] L. 1, c. 9, n. 6; c. 10, n. 6; c. 11, n. 2; c. 38, n. 2; c. 40, n. 1; c. 41, n. 1; c. 43, n. 2; c. 44, n. 2; c. 46, n. 4; c. 48, n. 2; c. 50, n. 3 (Mg. 112, 256 257 281 304 441 453 460 473 481 500 516 524).
[22] Goar 931. Simeon. Thess. De sacro templo c. 153 (Mg. 155, 352). De offic. Constantinopel. C. 1 (Mg. 157, 28): *Ὁ ἄρχων τῶν ἀντιμινσίων εἰσάγων τοὺς εἰσερχομένους εἰς τὴν ἁγίαν μετὰ λήψιν.*
[23] Comm. in c. 7. Conc. VII oec. (Mg. 137, 912).
[24] Comm. in c. 31 Syn. in Trullo (l. c. 613 f.).

l Balsamon sagen, das sind ähnlich die Weihezeremonien für den heiligen Tisch; n wie jener durch die *μίνσοι* hergerichtet wird, so dieser durch den Ritus Konsekration. Die Zeremonien derselben sind gleichsam die *μίνσοι* des igen Tisches. Ist dieser nicht konsekriert, so fehlen ihm die *μίνσοι*; er ist nicht eitet und kann darum auch nicht zur Feier der Eucharistie benutzt werden. Soll dennoch geschehen, so bieten die Antiminsien, auf den Altar gelegt, einen atz für die nicht vorhandenen *μίνσοι*, d. i. die an ihm nicht vollzogenen Weihe-emonien, weshalb es nach Balsamon auch *ἀντι-μίνσιον* heißt.

Balsamons Deutung des Wortes *ἀντιμίνσιον* wurde von Johannes von Citrus, von stares und von Konstantinus Harmenopolus († 1383)[25] übernommen und auch noch späterer Zeit mehrfach wiederholt. Nichts destoweniger ist sie unzutreffend. n erstens sind die Zeremonien der Altarweihe weder jemals als eine Art von *ι* d. i. als eine Art von Schüsseln, des heiligen Tisches betrachtet worden, was h die Voraussetzung der von Balsamon versuchten Ableitung des Wortes *ίνσιον* ist, noch können sie überhaupt mit irgendwelchem Recht so genannt den. Wollte man irgend etwas als *μίνσοι τῆς ἁγίας τραπέζης* bezeichnen, so wären allenfalls Kelch und Patene. Zweitens hießen nicht bloß die für die Feier der se geweihten und als Ersatz des altare fixum gebrauchten Portatilien *ἀντιμίνσιον*, h gewisse andere liturgische Tische führten diesen Namen[26], obwohl sie, um mit samon zu reden, nicht *ἀντιπρόσωπα καὶ ἀντίτυπα τῶν πολλῶν τοιούτων μίνσων τῶν καταρτι-ων τῆν ἁγίαν τράπεζαν, ἤγουν τοῦ ἐνθρονισμοῦ, τῶν ἀνίξεων καὶ τῶν ἐγκαινίων* waren. Denn konnten nicht einmal im Notfall beim Mangel eines konsekrierten ares zum Zelebrieren gebraucht werden, weil sie nicht zu diesem Zwecke eiht waren, sondern wurden nur bei Austeilung der Kommunion, bei den kirch-en Krönungszeremonien und ähnlichen Funktionen als Nachbilder und als Er- des heiligen Tisches verwendet. Die Deutung, welche Balsamon und seine hbeter dem Namen *ἀντιμίνσιον* zuteil werden lassen, ist daher nur eine der im elalter so häufigen etymologischen Spielereien.

Ἀντιμίνσιον ist demnach nicht von *μίνσος* (lat. missus, Gericht, Schüssel), sondern dem in das Griechische herübergenommenen mensa abzuleiten, und zwar ist *ίνσιον* entweder aus *ἀντί* und dem gräzisierten *μίνσος* gebildet (Gegentisch) es ist das griechisch umgemodelte lateinische antemensa (Vortisch)[27]. In dem n wie dem andern Fall aber hat es die gleiche Bedeutung „Ersatztisch". Name *ἀντιμίνσιον* war sowohl für den Tragaltar als für den zur Austeilung Kommunion und gewissen anderen liturgischen Akten dienenden Tisch durch-bezeichnend. Denn beide Arten von Antiminsien waren in der Tat, jede in r Weise und für ihren besonderen Zweck, ein Ersatz des Altares, des igen Tisches. Was die erste, den Tragaltar, anlangt, so mag man allerdings rünglich nur jene Form derselben *ἀντιμίνσιον* genannt haben, bei welcher sie n der *ἁγία τράπεζα* nachgebildeten Tisch darstellte. Denn es fällt auf, daß weder odor Studita noch Michael II. diese Bezeichnung gebraucht, wo dieselben von m Tuch bzw. einer Tafel reden, die als Ersatz des Altares benutzt wurden. te sich die Sache wirklich so verhalten haben, so war es indessen nur das natur-äße und notwendige Ergebnis der weiteren Entwicklung der Dinge, wenn in Folge auch das als Ersatz des altare fixum geweihte Tuch den Namen *ίνσιον* bekam, zumal seitdem es die Hauptform des Ersatzes desselben wurde. Die Regeln über den Gebrauch des Antiminsion waren im Mittelalter esentlichen die gleichen wie heute. Seine Benützung war streng vorgeschrieben,

---

Epitome sacr. can. bei Pitra, Spicil. m. IV (Paris 1858) 399.

Vgl. oben S. 94.

Auch Reiske leitet in seinem Kommentar es Konstantinus Prophyrogenitus' Schrift De caer. aulae Byzant. (ad l. 1, c. 9, n. 6 [Mg. 112, 257]) *ἀντιμίνσιον* von antemensa ab. Die bei der Grăzisierung erfolgte Umwandlung des ante in *ἀντι* hat manche Parallelen, wie *ἀντικωνσιστώριον, ἀντικάνθαρος, ἀντίπανοι, ἀντίφορος, ἀντιπαρατούρα* u. a.

wo ein konsekrierter Altar überhaupt nicht vorhanden oder der vorhandene dur irgendeinen Umstand exekriert war, daher stets an nicht geweihten Orten, wie unkonsekrierten Kirchen, in Privatoratorien, zu Schiff, in einem Zelt, auf freie Feld, da es an diesen ein konsekriertes altare fixum nicht nur nicht gab, sonde nicht einmal geben konnte. Zuwiderhandelnden war nach Johannes von Citr Absetzung angedroht[28]. An nichtkonsekrierten Orten ersetzte das Antiminsion, w uns Balsamon[29] und Johannes von Citrus[30] belehren, zugleich die mangelnde Kons kration des Ortes. Zur Benützung des Antiminsion war nach Simeon von Salonik bischöfliche Erlaubnis nötig, doch bedurfte es wohl schon damals für d einzelnen Fall keiner besonderen Ermächtigung mehr, da der Bischof, der eine Priester oder einem Oratorium das Antiminsion übersandte, damit zugleich u ohne weiteres dessen allgemeine Verwendung gestattete. Wer unter Gebrau eines vom Bischof geweihten Antiminsion zelebrierte, brachte damit nach Balsam zum Ausdruck, daß er solches nur tue auf Grund bischöflicher Genehmigung[32]. galt darum auch nicht als Übertretung der kirchlichen Kanones, welche das Ze brieren an ungeweihten Orten verboten, wenn ein Priester an solchen auf de Antiminsion die Liturgie gefeiert hatte, wie Balsamon ausdrücklich betont[33]. B der Verteilung der von ihm geweihten Antiminsien war der Bischof nicht an d Bereich der eigenen Diözese gebunden, er konnte sie nach Johannes von Citr auch in andere Diözesen versenden, wenn sie dort nötig waren[34].

Die heute allgemeine Sitte, auch auf gültig geweihten altaria fixa ein An minsion zu gebrauchen, reicht in ihren Anfängen bis in das 13. Jahrhundert hina wie wir einem Entscheid des Patriarchen Manuel Charitopulus von Konstantinop entnehmen, den dieser einem Bischof Bella gab. Dieser hatte gefragt, was tun sei, wo Antiminsien fehlten, damit die Priester nicht ohne Zelebration bliebe da ja ohne solche die Liturgie nicht gefeiert werden dürfe. Manuel antwort Antiminsien brauchten nur auf solche Altäre gelegt zu werden, an deren Wei ein Zweifel bestehe. Wo diese sicher sei, bedürfe man keines Antiminsion[35]. Fra und Antwort setzen offensichtlich voraus, daß es damals Priester gab, welche d Meinung waren, es müßten alle Altäre, auch die gültig konsekrierten, für die Fei der Liturgie mit einem Antiminsion versehen werden.

Im Beginn des 15. Jahrhunderts erhalten wir Kunde von dem Brauch durch e Schreiben des Patriarchen Matthäus an den Metropoliten von Heraklea. D Patriarch beklagt es, daß man auch auf ein gültig konsekriertes altare fixum e Antiminsion lege, bezeichnet ein solches Vorgehen als Mangel an Unterscheidu und als Prunksucht und bemerkt, es heiße das gleichsam das Interdikt über d geweihten Altar verhängen. Ein Bischof, der so in einer fremden Diözese hand sei als Usurpator zu betrachten; den Priester aber, der sich in dieser Weise ve fehle, solle man absetzen oder ihm das Antiminsion nehmen, gleichviel ob di von dem Patriarchen oder dem Metropoliten komme[36]. Des Patriarchen Schreib hatte keinen, jedenfalls aber keinen nachhaltigen Erfolg. Die Praxis, auch auf kons krierten Altären ein Antiminsion zu gebrauchen, verbreitete sich immer mehr, sie zuletzt allgemein üblich war.

Die Antiminsien müssen und mußten wie das altare fixum geweiht werde Ihre Weihe stand wie heute so auch früher allein dem Bischof zu, der sie na der Praxis der älteren Zeit nur vollziehen durfte, wenn er eine Kirche weih Das Gegenteil bezeichnet Johannes von Citrus als eine Neuerung und als Üb tretung der kirchlichen Überlieferungen[37]. Später bürgerte sich jedoch der Brau

[28] Mg. 119, 976.
[29] Comm. in c. 31 Syn. in Trullo (Mg. 137, 613); Reponsa n. 13 (Mg. 138, 965).
[30] Mg. 119, 976.
[31] De sacro templo c. 127 (Mg. 155, 333).
[32] In c. 31 Syn. in Trullo l. c.
[33] Resp. n. 13 (Mg. 138, 965).
[34] Mg. 119, 976; vgl. den Kanon des Pseu Nicephoros *Τὰ ἀντιμίνσια* (Mg. 100, 861).
[35] Mg. 119, 809.
[36] Échos d'Orient III (1899) 197.
[37] Mg. 119, 976.

, die Weihe auch zu anderer Zeit und für sich vorzunehmen, wenn Antiminsien
'langt wurden, aber keine mehr vorhanden waren, und zwar konnte dieselbe dann
Notfalle mit Ermächtigung des Bischofs selbst durch einen einfachen Priester[38]
olgen. Heute besteht nur noch in der orthodoxen Kirche Rußlands der Brauch,
:h außer der Kirchweihe Antiminsien zu konsekrieren, in den übrigen Zweigen
griechischen Ritus geschieht das gegenwärtig ausschließlich bei Gelegenheit
er Kirchenkonsekration.

Die geweihten Antiminsien genossen dieselbe Verehrung wie das konsekrierte
are fixum[39]. Sie durften nicht in Privathäusern hinterlegt noch von Laien
ührt werden, sondern mußten von den Priestern, die sie vom Bischof erhalten
ten, aufbewahrt werden[40].

Im syrischen, nestorianischen und koptischen Ritus besteht das Gegenück des abendländischen Portatiles nicht in einem als Ersatz des Altares geeihten Tuche, sondern in einer Tafel aus Stein oder Holz.

Über den Gebrauch einer solchen Altartafel bei den syrischen Jakobiten
gen schon aus dem 6. Jahrhundert ebenso interessante wie wertvolle Angaben
. Auf die Anfrage, ob es in dringender Not gestattet sei, ohne Altartafel den
lch zu konsekrieren, d. i. die Messe zu feiern, antwortet Johannes, Bischof von
lla († 538), im 14. seiner Kanones bejahend. Im 16. Kanon sagt er, am Grünnnerstag sei zwar der Altar abzuwaschen, nicht aber die Tafel, im 47. Kanon,
einer Altartafel, die man gefunden habe, dürfe selbst dann nicht das hl. Opfer
gebracht werden, wenn vertrauenswürdige Männer erklärten, sie sei von Rechtubigen geweiht[41].

Vom Verfasser der Capita seu quaesita, ab orientalibus exarata et missa ad
res sanctos, der nicht lange nach Johannes von Tella schrieb, vernehmen wir,
Bischof schicke, wenn er in unruhigen Zeiten keine Möglichkeit habe, Kirchen zu
nsekrieren, eine von ihm geweihte Altartafel den Priestern, damit sie dieselbe
den Altar der nichtkonsekrierten Kirche legten. Sie könnten dann auf demben den heiligen Dienst verrichten, doch werde er dadurch keineswegs geweiht;
bedürfe vielmehr auch so nach wie vor der Konsekration durch den Bischof.
nalte Tafeln sollten aber nicht konsekriert werden[42].

Um 700 bezeugt Jakob von Edessa in seinen Kanones den Gebrauch der Altarel bei den Syrern. „Eine Altartafel, auf der Araber Fleisch aßen," sagt er,
nn nicht mehr als Altar dienen, sondern soll, nachdem sie gut gewaschen und
einigt wurde, zum gewöhnlichen Gebrauch im Heiligen oder in der Sakristei
nen. Ist sie jedoch zu klein und wenig zu gebrauchen, soll sie zerbrochen und
der Erde vergraben werden. Altäre aus Marmor oder Holz, die auf irgendeine
ise zerbrochen wurden, sollen ganz zerschlagen und dann gleichfalls im Boden
graben werden. Eine Altartafel von Stein, die bei feindlichen Einfällen in der
le verborgen wurde, verliert nicht ihre Weihe, wenn die Priester sie durch

---

Simeonis Thessal. De sacro templo c. 127. . 155, 333).

Vgl. die Verordnung des Patriarchen Nilus ameus in Échos d'Orient III (1889) 197; eon Thess. l. c., c. 126 (ibid. 332).

Simeon. Thessal. l. c., c. 127 (ibid. 333).

Th. J. Lamy, Dissertatio de Syrorum fide lisciplina in re eucharistica (Loewen 1859) 5. 95; vgl. A. Rücker, Über Altartafeln im tischen und den übrigen Riten des Orients eiburg 1920) 10.

C. 12 16 17; ed. Ignatius Ephraem II. mani, Studia Syriaca III, Vetusta documenta liturgica (Seminarium Scharfense in Monte Libano 1908) 34 35. Bei Barhebraeus († 1289), Nomocanon l. 1, sect. 6 (ed. A. Mai, Coll. nov. X 2, 8), der die Capitula in seine Kanonessammlung aufgenommen hat, gehen dieselben unter dem Namen des Severus von Antiochien († 538), doch hat Rahmani (l. c. 25 f.) nachgewiesen, daß sie nicht von Severus stammen können, weil dieser in ihnen bereits als gestorben erscheint. Sie sind vielmehr nach ihm das Werk des Bischofs Konstantin von Laodicea, entstanden aber bald nach dem Tode des Severus.

vorsichtiges Abwaschen oder dadurch, daß sie dieselbe in den Regen stellen, Schmutz reinigen, mit dem sie im Boden bedeckt wurde[43].

Im Jahre 718 spricht der syrische Bischof Georg in seinem Brief an den E miten Josua von der Altartafel. Wer aus Nachlässigkeit oder Mißachtung ni Fürsorge treffe, daß sich auf dem Altar bei der Feier des Opfers eine Altart befinde, verdiene eine sehr ernste kanonische Rüge seitens des Bischofs oder Pe deuten, wenn auch die Konsekration in einem solchen Falle gültig sei. B Mangel einer Altartafel könne im Notfall das Evangelienbuch als Ersatz für dienen[44].

Um 800 verbietet der Patriarch Cyriakus von Antiochien († 816) den Prieste selbst auf den heiligen Tischen — geweihten Altären — ohne eine von einem rec gläubigen Bischof konsekrierte Altartafel die heiligen Geheimnisse zu feiern so sich hierzu einer zerbrochenen, beschädigten oder von einem häretischen Bisc konsekrierten Tafel zu bedienen[45]. Etwa ein halbes Jahrhundert später bestimmt Patriarch Johannes († 873), der Priester, welcher ohne Altar, d. i. ohne gewei Altartafel das heilige Opfer darbringe, solle aus der Kirchengemeinschaft aus schlossen werden[46], der Patriarch Johannes (9. Jahrh.) aber ordnete an, es kö der Priester in neuerbauten, aber noch nicht geweihten Kirchen und Klöstern Zustimmung des Bischofs eine geweihte Altartafel aufstellen und inzwischen auf d selben die Messe feiern[47].

Im 12. Jahrhundert bezeugt den Gebrauch der Altartafeln der Patria Dionysius Bar Salibi in seiner Expositio missae[48], im 13. Barhebräus († 1289) seinem Nomokanon, in den er auch die bis dahin über die Altartafeln erlasse Bestimmungen aufnahm[49]. Die Weihe der Tafeln geschah, wie wir von ihm erfahr in derselben Weise wie die des stabilen Altares. Sie brauchte nicht bei Geleg heit der Konsekration einer Kirche vorgenommen zu werden, sondern konnte a zu anderer Zeit erfolgen, besonders am Donnerstag der Geheimnisse (Gr donnerstag) und an den Donnerstagen zwischen Ostern und Christi Himmelfahrt. den geweihten Tafeln wurde der Name des Bischofs, der die Weihe vorgenomm hatte, und das Datum der Weihe vermerkt[50].

Das älteste Zeugnis für den Gebrauch des Portatile bei den Nestorianer bieten die Kanones des Patriarchen Johannes Bar Abgar (um 900). Auf die Fra ob es gestattet sei, auf den Händen der Diakone das Opfer darzubringen, gibt d selbe die Antwort, es sei solches durchaus nicht erlaubt, es sei denn im Falle Not und nur an Orten, an denen weder ein Altar noch eine Tafel für die Feier Messe zu haben sei, jedoch auch dann bloß mit Zustimmung des Ortsbischof Tafel bedeutet hier nicht etwa Tisch, sondern Brett, Platte, und zwar wie a anderen Kanones erhellt, eine Holzplatte. Daß sie konsekriert sein mußte, erg sich aus dem Umstande, daß sie dem Altar gleichgestellt wird, der ja gewe sein mußte.

Im koptischen Ritus gibt es nach Butler[52] zwei Arten von Altären. Be sind Steinbauten ohne Mensa, und entweder hohl oder doch mit Nische verseh Der Unterschied zwischen den beiden Altararten besteht darin, daß bei der ei in die Oberfläche eine Steinplatte eingelassen ist, welche mit einer Vertiefung v sehen und meist an einer Seite halbkreisförmig abgerundet ist, während bei

[43] C. 25 26 27 bei C. Kayser, Die Kanones Jakobs von Edessa (Leipzig 1886) 19 f., 112 f., Barhebraei Nomocanon c. 1, sect. 6 (A. Mai, Coll. nov. X 2, 9).

[44] Vict. Ryssel, Georgs, des Araberbischofs Gedichte und Briefe (Leipzig 1891) 108 f.

[45] Barhebraei Nomocanon c. 1, sect. 6; Mai l. c. 9.

[46] Ibid.; Mai l. c. 10.

[47] Ibid.; Mai l. c. 9.

[48] C. SS. christ. orient., SS. Syri scr. II t. (versio) 54.

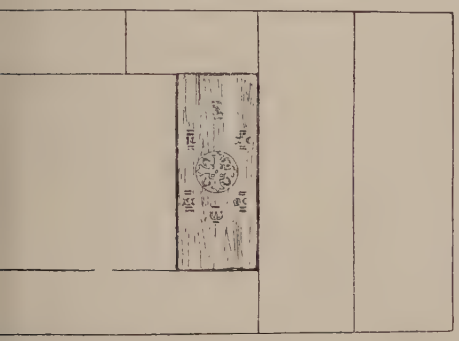
[49] Mai, Coll. nov. X 2, 8 f.

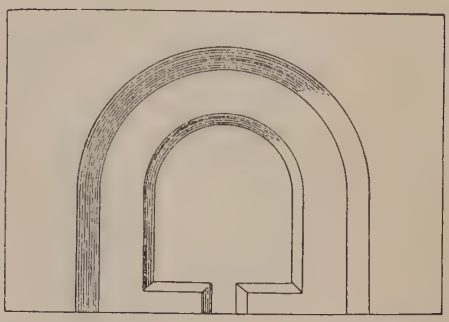
[50] C. 1, sect. 6, directio; sect. 7, direc l. c. 8, 10.

[51] Quaest. 14 (Ass. Bibl. orient. III p. 2, 25

[52] The ancient copt. churches I, 34.

deren oben in der Mitte in einer Versenkung eine geweihte Holztafel angebracht ; welche nach Bedürfnis weggenommen und als Portatile verwendet werden nn. Sind Altäre der ersten Art ein Gegenstück des abendländischen altare fixum, nn sind die der zweiten ein solches zu unserem altare quasi-fixum. Denn die lzerne Altartafel wird auch auf diese nicht für jede Messe von neuem gelegt d nach derselben wieder entfernt, sie liegt vielmehr andauernd auf ihnen, kann er wie das Portatile des lateinischen altare quasi-fixum aus der Vertiefung, in e sie eingebettet ist, zeitweilig herausgenommen und als Tragaltar oder auf einem deren Altare benutzt werden; ein Fall übrigens, der sehr selten vorkommt, da s heilige Opfer bei den Kopten nur in dringendsten Notfällen außerhalb der Kirche feiert wird. Gut kommt das Verhältnis des festen, aus Ziegeln oder Stein errich- en Aufbaues zu der in seiner Oberseite eingesenkten Holztafel in dem Gebet m Ausdruck, welches der Bischof bei der Weihe der Tafel spricht: „Segne diese lztafel, damit sie werde ein heiliger Altar und eine heilige Mensa für den hohen,





optische Altäre, Oberseite (Nach Butler)

s Stein erbauten Altar[53]". Übrigens finden Altäre mit eingelegter Holztafel nur ch beschränkte Verwendung. Am gewöhnlichsten sind heute Altäre mit ein- fügter Steinplatte, besonders in den Klöstern der Wüste.

Über die Geschichte des altare fixum und des altare portatile im koptischen tus liegen kaum Angaben vor. Das vom Patriarchen Gabriel (1411) heraus- gebene koptische Rituale enthält ein Formular für die Weihe der Holztafel[54]; ein ter dem Namen des hl. Klemens gehender Kanon schreibt vor: „In jeder Kirche len zwei Altäre sein, einer, welcher von einem Ort zum andern getragen wer- n kann, wie die Lade der Israeliten, die in der Wüste getragen wurde, und ein derer, der unbeweglich ist. Wenn der unbewegliche abgebrochen oder von nem geheiligten Platz versetzt wird, so wisse, daß die Heiligkeit von ihm schwin- . Es ist jedoch erlaubt, ihn zum zweiten Male zu heiligen[55]." Daß der Kanon von emens herrührt, ist ausgeschlossen, doch wird er jedenfalls dem ersten Jahr- send entstammen.

Von den Armeniern kennen nur die mit Rom wieder vereinigten einen agaltar, der aber bei ihnen erst in jüngerer Zeit, nach freundlicher Mitteilung P. Vardan Hatzuni zu Konstantinopel[56] erst vor etwa einem Jahrhundert, in brauch kam. Bei den Nichtunierten findet er noch heute keine Verwendung. Die sse darf bei ihnen bloß in der Kirche und bloß auf einem feststehenden steiner-

Renaudot I, 55; vgl. auch den Kommentar Weiheritus l. c. 311.
Renaudot l. c.
W. Riedel, Kirchenrechtsquellen des Pa- rchats Alexandrien (Leipzig 1900) 172.

[56] Durch die gütige Vermittlung des Rektors der Congregazione Mechitarista Armena Bene- dictina zu Rom, P. Serapio Ulohogian und meines Ordensgenossen P. Herm. van Laak S. J., Professor an der Gregoriana zu Rom.

nen Altar gefeiert werden. So will es schon ein von dem Katholikos Johannes de Philosophen (8. Jahrhundert) berrührender Kanon, in dem ausdrücklich bestimm wird, der Altar, auf dem der Leib und das Blut Christi geopfert werde, dürfe nicl aus Holz und ebensowenig als Tragaltar hergestellt werden; er müsse vielmeh aus Stein gemacht sein und feststehen. Der Bischof, welcher dem zuwiderhandl solle seiner Würde beraubt werden, ein Altar aber, welcher jener Vorschrift nicl entspreche, als interdiziert und zur Feier der Messe unbrauchbar gelten[57].

[57] Mai X 2, 269.

ZWEITER ABSCHNITT

DAS ALTARE FIXUM

ERSTES KAPITEL

DAS MATERIAL DES ALTARE FIXUM

I. HOLZ UND STEIN ALS MATERIAL

Nach der heute geltenden kirchlichen Vorschrift muß das altare fixum s Stein bestehen. Altäre aus Holz oder Metall, wären sie selbst aus lber oder Gold gemacht, können nicht altaria fixa sein. Derartige Altäre ıd nicht untersagt, müssen aber als quasi-fixa behandelt, d. i. mit einem rtatile ausgestattet werden. Aller Stein ist nun aber entweder Natur- ein oder Kunststein (Backstein, künstlicher Sandstein, Zementstein). ır den Stipes, den Träger der Altarplatte, gelten beide Steinarten inso- eit als zulässig, als er nicht notwendig ganz aus Naturstein hergestellt zu erden braucht. Immerhin müssen in diesem Falle nach neuerlicher Ent- heidung der Ritenkongregation und nach Kanon 1198, § 2 des neuen Codex ris canonici wenigstens unter den Ecken der Mensa als Stützen derselben osten aus Naturstein angebracht werden, damit der Bischof an ihnen die lbungen mit Chrisam vornehmen kann, welche er nach dem Pontifikale rt zu vollziehen hat, wo an den vier Ecken Mensa und Stipes sich be- hren[1]. Untersagt ist es, den Stipes ganz mit Mörtelbewurf oder mit Stuck- rkleidung zu überziehen, da die Salbungen an ihm selbst, nicht an dem ihn deckenden Verputz, der leicht abfallen kann, geschehen sollen[2]. Die Altar- ıtte oder Mensa muß in jedem Falle aus Naturstein hergestellt sein. Tum ensa altaris immobilis tum petra sacra ex unico constet lapide naturali tegro et non friabili, sagt der Cod. juris canonici C. 1198, § 1.

Altäre aus Stein konnten erst errichtet werden, als die Erbauung fest- hender Altäre infolge der staatlichen Anerkennung des Christentums und r Befreiung des christlichen Kultus möglich geworden war und Altäre n dem Material der heidnischen arae keine Gefahr zu Mißverständnissen d Mißdeutungen mehr boten. Dann freilich stand ihrer Herstellung nichts ehr im Wege. Denn es waren ja keine in der Natur der liturgischen Feier gende Gründe, welche in der vorkonstantinischen Zeit verboten hatten, täre aus Stein aufzuführen, sondern lediglich die äußeren Umstände, denen e Christen Rechnung zu tragen gezwungen waren. Ja, sobald es sich einmal ı die Anlage feststehender Altäre handelte, hatten steinerne nach ver-

[1] Decr. auth. n. 4075; vgl. n. 4145. [2] Decr. auth. n. 3698.

schiedenen Seiten hin, zumal aber hinsichtlich der Dauerhaftigkeit und Solidität, vor hölzernen Vorzüge, die nicht unberücksichtigt bleiben konnten.

Freilich hatte die Freigabe des christlichen Kultus und die nunmehr gegebene Möglichkeit, feststehende Altäre zu errichten, keineswegs sofort die ausschließliche und allgemeine Erbauung von Steinaltären zur Folge. Wohl erscheinen jetzt solche bald auf dem Plane, aber sie ersetzen und verdrängen nicht mit einem Schlage die nichtsteinernen, sondern nur allmählich. So zeigt, was uns Augustinus und Optatus von der Schändung katholischer Altäre durch die Donatisten zu erzählen wissen, daß damals, also noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, in Nordafrika die Altäre gewöhnlich aus Holz bestanden.

„Jeder Gläubige weiß, daß bei Vollziehung der hl. Geheimnisse das Holz (der Altäre) mit Linnentüchern bedeckt wird", sagt Optat in seiner Schrift gegen Parmenianus[3]. „Darum konnte", fährt er fort, „bei der Feier derselben auch nur die Bekleidung berührt werden, nicht das Holz. Wenn jedoch die Berührung die Hülle zu durchdringen vermag, dann durchdringt sie auch das Holz, wenn sie aber dieses durchdringt, dann auch die (unter dem Altar befindliche) Erde. Falls ihr also das Holz abschabt, dann müßt ihr ebenso die Erde, die darunter ist, ausgraben." Die Donatisten schabten jedoch die Altäre der Katholiken bloß dort ab, wo Mangel an Holz ihre Erhaltung gebot; wo es an diesem nicht fehlte, zerbrachen sie dieselben. Man ging aber in deren Schändung so weit, daß man ihre Stücke benützte, um calida, heißen Mischwein, zu bereiten[4]. Zu Optats Zeit waren Steinaltäre in der afrikanischen Kirche ersichtlich noch etwas Seltenes und noch wenig gebräuchlich. Denn sonst hätten die Donatisten an den Orten, an denen Holz nicht zu haben war, sich nicht damit begnügt, die Altäre, welche sie den Katholiken entrissen hatten, bloß abzuschaben. Sie hätten dieselben vielmehr auch dort zerschlagen, da sie die Holzaltäre ja leicht durch steinerne hätten ersetzen können.

Maximianus, Bischof von Bajä, so erzählt der hl. Augustinus[5], hatte eine bei dieser Stadt liegende Basilika auf dem Rechtswege gegen die Donatisten rechtskräftig erstritten. Als er nun dieselbe gegen letztere in seinem Besitz zu behaupten suchte, drangen diese in die Kirche ein, zerstörten den Altar und schlugen den Bischof, der unter ihm seine Zuflucht gesucht hatte, mit den Holzscheiten des zerbrochenen Altares und anderen Knütteln so sehr, daß der Ort von Blut überströmte. Allerdings findet sich unter den Reden, welche unter dem Namen des hl. Augustinus gehen, eine Predigt auf die Altarweihé, in der der Altar lapis, Stein, genannt wird[6]. Allein sie ist zweifellos nicht von Augustinus, sondern aus weit späterer Zeit. Aus welchem Material der Altar gemacht war, den man an der Stätte des Martyriums des hl. Cyprian errichtete[7], wird leider nicht angegeben. Ebensowenig hören wir etwas über die stoffliche Beschaffenheit der altaria, von denen c. 14 der 5. Synode von Karthago (401) spricht, wenn er vorschreibt: Ut altaria, quae passim per agros aut vias tamquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis, qui eisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur[8]. Der Umstand, daß diese altaria wie auch die sog. mensa Cypriani nicht bloß Altäre, sondern zugleich Memorien waren, legt freilich die Vermutung nahe, daß sie wie die profanen Memorien (Grabmonumente) aus Stein gemacht waren.

Die Herstellung von Holzaltären, die ihre Ursache nicht im Mangel an brauchbarem Stein gehabt haben kann, da es an solchen in den meisten

[3] L. 6, C. 1 (C. SS. eccl. 26, 145).

[4] L. c. (ibid. 143): Alio loco copia lignorum frangi (altaria), aliis vero ut altaria raderent, lignorum inopia imperavit ... Quid perditorum conductam referam multidudinem et vinum in mercedem sceleris datum, quod ut immundo ore sacrilegis haustibus biberetur, calida de fragmentis altarium facta est.

[5] Contra Crescon. l. 3, c. 42 (c. SS. eccl. 52, 453).

[6] Sermo 230, n. 1 (M. 39, 2169).

[7] Vgl. oben S. 70.

[8] Hard. I, 988.

egenden keineswegs fehlte, dauerte auch nach dem 4. Jahrhundert noch ne geraume Weile in der Kirche Nordafrikas fort. Die Bloßlegung und urchforschung der dortigen altchristlichen Basiliken aus dem 5.—7. Jahrundert, deren Ruinen in den letzten Jahrzehnten in großer Zahl unter sachundiger Leitung ausgegraben wurden, ergab, daß ihr Altar in vielen Fällen ller Wahrscheinlichkeit nach aus Holz bestand. Man fand meist nur noch en Steinrahmen bzw. die Bodenbeplattung, welche den Altar getragen atten, oder die Zapfenlöcher, die zur Aufnahme der Holzpfosten gedient atten, vor, von dem Altar selber aber gar nichts[9].

Allerdings fehlten Steinaltäre keineswegs ganz. Bei einer inzwischen zerörten Altaranlage in einer der drei Basiliken zu Sériana (Dep. Constantine) hob sich über der als Basis dienenden, das Reliquiengrab bedeckenden Bodenplatte echts wie links je eine auf die hohe Kante gestellte Platte, die ehemaligen Träger r Mensa, die darum gleichfalls von Stein gewesen sein muß[10]. Zu Henschir el egueur entdeckte man eine interessante Steinmensa von 1 m im Geviert, zu der veifelsohne ein steinerner Stipes gehört hatte[11]; eine andere Steinmensa wurde Zoui gefunden[12]. In den Ruinen einer Basilika bei L'oved Djedi hat sich ein us Kieseln aufgemauerter Altarstipes erhalten, oben ist in ihn ein Travertinblock ngefügt, der eine Höhlung zur Aufnahme der Reliquien enthält[13]. Kastenförmige, us Steinplatten gebildete, jetzt freilich gleichfalls der Mensa beraubte Altäre af man in zwei von den drei Basiliken zu Kherbet Bou Addoufen in Algier an; der dritten hatte sich ein Fragment einer steinernen Mensa erhalten, das die rdere Ecke rechter Hand gebildet zu haben schien und auf der Stirnseite außer m ☧ Reste einer Inschrift trug[14]. In der Apsis der Basilika zu Ouled Aglatt eute Lecourbe) stand ein Steinaltar, der sich aus zwei senkrecht gestellten Platten s Stützen und einer Horizontalplatte als Mensa zusammensetzte[15].

Andere Reste von Steinaltären sollen sich zu Kherba sowie zu Kherbet el usfane befinden[16], doch scheint die Annahme, es handle sich bei den zu Kherbet Ousfane entdeckten Fragmenten um Stützen der Mensa eines Altares, nicht wohl it ihren Maßen und ihrer Beschaffenheit vereinbar. Am wahrscheinlichsten ist, aß sie die Pfosten der Chorschranken bildeten. Sie lagen vor der Apsis auf dem hor, bestehen aus drei mit ornamentierten Pilastern versehenen, schweren Steinosten von 96 cm Höhe, 39 bzw. 45 cm Breite und 23 bzw. 17 cm Tiefe, den laster nicht eingerechnet, und datieren nach Gsell aus der zweiten Hälfte des oder der ersten des 5. Jahrhunderts[17].

Wollen wir den landläufigen Angaben Glauben schenken, so hätte schon lvester I. ein Dekret erlassen, nach welchem die Altäre in Zukunft nur mehr us Stein und nicht mehr aus Holz gemacht werden durften. Als einzige usnahme soll er den Holzaltar der Laterankirche zugelassen haben. Selbst der von Konstantin gegründeten Kirche über dem Grabe des hl. Petrus abe der Papst einen Steinaltar errichtet.

Die Erzählung ist eine recht späte Legende, die uns zum erstenmal bei Bonizo n Sutri begegnet[18], ohne daß sich jedoch bestimmen ließe, wann sie sich gebildet

[9] St. Gsell, Les monuments antiques d'Algé- II (Paris 1901), 145.
[10] Mélanges d'archéologie et d'hist. XIV 94), 516.
[11] Bullet. V (1880), 74 und Bullet. des an- 1880, 270.
[12] Inscr. lat. afr., n. 17653.
[13] Recueil XXII (1882), 409.
[14] Bullet. archéol. 1902, 335 338 340.
[15] Ebd. 1898, 360 f.
[16] Gsell, Mon. II, 145 note 5, wo auch auf Funde zu Chabet Medabouah und Ouled Sassi hingewiesen wird, die vielleicht Reste von Steinaltären darstellen.
[17] Mél. d'archéol. XIV (1894), 514 573.
[18] Vgl. oben S. 103.

hat. Wohl verbietet ein angebliches Dekret Silvesters bei Pseudo-Isidor[19] alle Priestern, die Messe anderswo als an Orten, die vom Bischof geweiht seien, z lesen. Allein es ist in demselben nicht bloß von steinernen Altären mit keine Wort die Rede, es ist auch obendrein unecht. Der Liber Pontificalis, der uns vo sonstigen liturgischen Verordnungen Silvesters berichtet, hat von dem hier i Frage stehenden gar nichts. Ja, was er von den Kostbarkeiten mitteilt, mit dene Konstantin die römischen Kirchen ausstattete, widerspricht sogar durchaus de Legende von dem Dekret Silvesters. Denn nach dem Papstbuch, dessen Angabe über des Kaisers Vergabungen an römische Kirchen allem Anschein nach au älteren Inventaren geschöpft wurden und darum als genügend zuverlässig gelte können[20], spendete der Kaiser nicht bloß der Laterankirche sieben Altäre von Silber zu 200 Pfund, sondern gab auch der Petersbasilika sowie der Basilika des hl. Paulus eine silbernen mit Gold und Edelsteinen reichverzierten Altar von 350 Pfund, der Basilik zum hl. Kreuze einen silbernen Altar von 250 Pfund und der Kirche der hll. Petrus un Marcellinus zwei Altäre von Silber zu je 200 Pfund[21], von denen der eine für di Basilika selbst bestimmt war, während der andere im nebenan gelegenen Mausoleu der hl. Helena vor deren Sarkophag aufgestellt werden sollte. Es ist demnac offenbar nicht zutreffend und nur Legende, wenn Spätere den Papst Silvester i St. Peter einen steinernen Altar errichten lassen mit der Bestimmung, es sollten i Zukunft alle Altäre aus Stein gemacht sein.

Die erste Verordnung über das Material des Altares, die wir kenne erließ 517 die Synode von Epaon. Sie bestimmt in Kanon 26: Altaria ni lapidea chrismatis unctione non sacrentur[22].

Allerdings handelt der Kanon an sich nicht von der stofflichen Beschaffenhe der Altäre, sondern von der Altarweihe, indem er anordnet, welche Altäre allei konsekriert werden dürften, indirekt ist er jedoch auch für die Frage nach de Material der Altäre damaliger Zeit von Wichtigkeit; denn er setzt fest, daß jede falls alle jene Altäre aus Stein bestehen müßten, deren Weihe unter Salbung m Chrisam geschehen sollte. Alle Altäre brauchten also wohl noch nicht von Stei zu sein, da, wie es scheint, zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Gallien noch nicht all Altäre mit Chrisam geweiht wurden. Außerdem ist zu beachten, daß die Ve ordnung der Synode von Epaon lediglich partikulären Charakter hatte und daru auch bloß für die Praxis im südlichen Gallien Zeugnis ablegt. Wie e anderswo im Abendlande gehalten wurde, darüber sagt uns der Kanon ausdrücklic nichts. Doch dürfen wir wohl annehmen, daß die Praxis, die in dem Kanon de Epaonense zum Ausdruck kommt, sich in jener Zeit nicht einzig auf Südgallie beschränkte.

Nur partikularrechtlich war auch das Kapitulare Karls d. G vom Jahre 806, welches verbot, andere als steinerne Altäre zu konsekriere

Der Wortlaut desselben ist uns leider nicht erhalten, doch besitzen wir noc seinen Titel, der über den Inhalt des Kapitulare hinreichenden Aufschluß gibt[23] Es liegt nahe, in c. 16 eine Wiederholung des Kanons 26 des Epaonense zu sehe

Von einem Holzaltar hören wir in der Vita altera des hl. Ludgerus († 809)[24] Eine Frau, die in unerlaubter Ehe lebte, schickte, so erzählt diese, dem Heilige ein Gefäß mit Honig, das dieser jedoch ablehnte. Seine Begleiter nahmen e indessen an, stellten es aber, weil der Bischof sich bereits anschickte, die Mess zu beginnen und sie es darum nicht anderswo verbergen konnten, sub altari ligne

[19] Hinschius Ps. Is. 450; vgl. D. Grat. p. 3, d. 1, c. 15.
[20] Duch. L. P. Introduction CXLIII.
[21] L. P. N. 36 38 40 41 44 (Duch. L. P. I, 172 177 178 179 182 183).
[22] M. G. Conc. I, 25.
[23] Caroli M. Capit. excerp. n. 16 (M. Capit. I, 133).
[24] AA. SS. O. S. B. saec. IV 1; V 41 (C. 25

lique obtectum linteaminibus. Die Vita, die um 870 entstand, ist jedoch nicht erlässig. Denn die etwas ältere Vita Altfrieds († 849), auf der sie beruht, t die Erzählung mit verschiedenen bemerkenswerten Änderungen, namentlich aber lt der Zusatz ligneum[25].

Über die in Rom zur Karolingerzeit herrschende Praxis gibt uns Auf-luß ein Schreiben Nikolaus' I. an Kaiser Michael aus dem Jahre 869, in n der Altar schlechthin als steinern hingestellt wird: Altare sanctum, in o Deo omnipotenti sacrificiorum vota persolvimus, lapis est naturaliter nmunis, nihil differens ab aliis tabulis, quae parietes nostros et pavimenta ornant[26]. Zu Rom wurde also damals der Altar aus Stein gemacht.

In Spanien muß es noch im 11. Jahrhundert Altäre gegeben haben, nicht aus Stein bestanden, sonst hätte sich die Synode von Coyaca 1050 hl nicht veranlaßt gesehen, ausdrücklich vorzuschreiben, es müsse der ar von Stein sein[27]. In England verordnete das gleiche ein Viertel-rhundert später (1076) die Synode von Winchester[28]. Es bestanden also ch hier noch im 11. Jahrhundert die Altäre nicht immer aus Stein. Bestätigt rd das durch die Vita St. Wulstans, Bischofs von Worcester († 1095), sehr großen Eifer für Einführung steinerner Altäre entwickelte, wie uns Verfasser, der in seinen Angaben zuverlässige Wilhelm von Malmesbury um 1145) berichtet. Damals, so erzählt dieser[29], waren in England, und ar verhielt es sich so von altersher, die Altäre aus Holz gemacht. Wulstan störte nun diese Holzaltäre und erbaute an ihrer Stelle andere aus Stein. kam es, daß er heute in einem Dorfe zwei Altäre konsekrierte, morgen einem zweiten ebenso viele und am folgenden Tage wiederum die gleiche hl in einem dritten Orte.

In Irland wurde erst 1186 durch eine zu Dublin abgehaltene Synode n nichtsteinernen Altären ein Ende bereitet.

Der erste Kanon derselben verbietet den irischen Brauch, auf Altären aus Holz zelebrieren. In allen Klöstern und Pfarrkirchen müßten die Altäre in Zukunft Stein bestehen. Falls eine Altarplatte von der erforderlichen Größe nicht zu chaffen sei, sei oben in der Mitte ein unverletzter polierter Stein einzumauern, groß genug sei, fünf in gehöriger Entfernung voneinander befindliche Weihe-uze aufzunehmen und nach allen Seiten über den Fuß des größten Kelches ausreiche. Sollte in Kapellen und Oratorien die Notwendigkeit dazu führen, zerne Altäre zu errichten, so habe man auf ihnen einen Altarstein von den hin angegebenen Maßen fest anzubringen. Der Unterschied, den der Kanon ischen Kloster- und Pfarrkirchen einerseits und Kapellen und Oratorien ander-ts macht, bestand hiernach darin, daß Holzaltäre in jenen überhaupt nicht mehr duldet wurden, in diesen aber nur in Notfällen zulässig blieben, jedoch auch in sen bloß unter Benützung eines Portatiles, also als altaria quasi-fixa. Die nones der Dubliner Synode entstanden etwa 17 Jahre nach Besitznahme des lichen Teiles Irlands durch die Engländer und bezweckten ersichtlich, den heimischen altirischen Brauch durch den römischen zu ersetzen.

In altirischer Zeit berichtet von einem Holzaltar die Vita der hl. Brigida[30]. erzählt, die Heilige habe bei ihrer Einkleidung den hölzernen Fuß des Altares

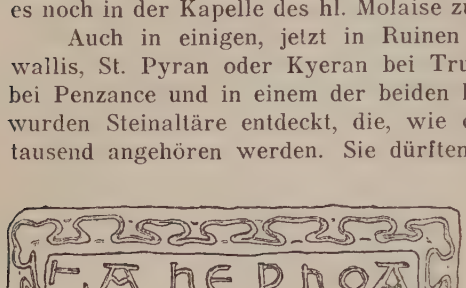
L. 2, c. 4 (Mg. SS. II, 413).
Hard. V, 125.
C. 3 (Hard. VI, 1026).
C. 5 (Hard. VI, 1560).

[29] De gestis Pontif. angl. l. 3, c. 14 (M. 179, 1763).
[30] C. 3, n. 16 (AA. SS. 1. Febr.; L, 121). Über die Synode von Dublin vgl. oben S. 87.

mit ihrer Hand gehalten, der von da an für immer grün bleibe ohne irgendwelche Fäulnis und Mängel.

Übrigens waren die Holzaltäre in Irland nicht so ausschließlich im Gebrauch, daß es nicht auch steinerne gegeben hätte. Jene mögen die gewöhnlicheren gewesen sein, doch fehlten keineswegs Steinaltäre. So hören wir schon in des Bischofs Tirechan Leben des hl. Patricius von einem steinernen Altar, den der Heilige in einer der von ihm erbauten Kirchen errichtete[31]. Ein Steinaltar, der in das erste Jahrtausend hinaufreichen dürfte, hat sich an der Nordküste von Irland auf der kleinen Felseninsel Ardoilean erhalten[32]. Andere aus dieser Zeit soll es noch in der Kapelle des hl. Molaise zu Inismurray und zu Temple Molaja geben[33].

Auch in einigen, jetzt in Ruinen liegenden kleinen Steinkirchen von Cornwallis, St. Pyran oder Kyeran bei Truro, St. Gwithian bei St. Ives, St. Maddern bei Penzance und in einem der beiden keltischen Oratorien im Gebiet von Zannor wurden Steinaltäre entdeckt, die, wie die Kirchen selbst, noch dem ersten Jahrtausend angehören werden. Sie dürften gleich den Kirchen, in denen sie standen, der Zeit entstammen, da irische Missionäre das wieder dem Druidentum anheimgefallene Land christianisierend durchzogen, wie die Namen der Heiligen vermuten lassen, denen die Kirchen geweiht waren[34]. Eine steinerne, mit Inschrift versehene Mensa, die dem 8. und 9. Jahrhundert zuzuweisen sein dürfte, wurde in Camborne in Cornwallis gefunden[35].



Altarmensa. Camborne, Cornwallis
(Nach Hübner)

Eine ausdrückliche, allgemein bindende Bestimmung über das Material des Altares wurde im Mittelalter niemals erlassen. Wohl erhielt der Kanon des Epaonense Aufnahme in die mittelalterlichen Kanonessammlungen, wie z. B. in die Panormia Ivos von Chartres[36] und in das Dekret Gratians[37], ohne aber dadurch allgemein verbindlich zu werden. Immerhin hatte seine Einfügung in die Kanonessammlungen, zumal aber in das Dekret Gratians, die Wirkung, daß die Anschauung von der Notwendigkeit und strengen Verpflichtung, den Altar aus Stein herzustellen, immer fester wurzelte. Daher denn auch die Kanonisten und Liturgiker des 13., 14. und 15. Jahrhunderts immer wieder entschieden betonen, derselbe müsse aus Stein gemacht sein und nur steinerne Altäre könnten konsekriert werden. Es war daher nur die Krönung und der Abschluß der ganzen bisherigen Entwicklung, wenn das römische Missale in c. 20 der Generalrubriken bestimmt: Altare, in quo sacrosanctum missae sacrificium celebrandum est, debet esse lapideum. Da

[31] Withley Stokes, The tripartite life of S. Patrik (London 1887) II, 310. Tirechan schrieb in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts. Von einem anderen Steinalter ist die Rede l. c. 313.

[32] Transactions of the Royal Irish Academy XX, 422.

[33] Dunraven Lord, Notes on irish architecture I (London 1875) 47 62 bei F. E. Warren, The liturgy and ritual of the celtic church (Oxford 1881) 91.

[34] St. Pyran bei Truro wurde 1835 und St. Gwithian bei St. Ives wurde 1846 unter der Meeressande wieder bloßgelegt, der die Ruine im Laufe der Zeit begraben hatte. Vgl. The arch. Journal 1846 II, 228—240 mit Skizze und Cabrol, Dict. II, 1187 f.

[35] Hübner, Inscr. christ. Brit. n. 8.

[36] L. 2, c. 32 (M. 161, 1089), hier als can. Conc. Hippon. bezeichnet.

[37] P. 3, d. 1, c. 31.

war für alle Zukunft in der ganzen lateinischen Kirche ausdrücklich fest-egt, daß der Altar aus Stein bestehen müsse.

Es war weniger die positive kirchliche Gesetzgebung, als vielmehr der n immer mehr befestigende und verallgemeinernde kirchliche Brauch, rch den das Verbot, zur Herstellung der Altäre etwas anderes als Stein zu wenden, nach und nach allenthalben Gültigkeit erhielt.

In der Tat war Stein das beste, weil zweckmäßigste und entsprechendste terial für den Altar. Alexander von Hales fragt in seiner Summa[38], aus welchem ff der Altar zu bestehen habe, und antwortet, wie es scheine, aus Stein. Den nd hierfür findet er aber in drei Eigenschaften des Steines, in seiner Häufig-it (communitas), seiner Festigkeit und Dauerhaftigkeit (fortitudo durabilitas) und seiner Symbolik (significatio). Wirklich werden diese der laß gewesen sein, daß Stein nicht nur dem Holze, sondern selbst kostbarerem terial gegenüber der einzig zulässige Stoff zur Herstellung der altaria fixa rde. Stein ist das gewöhnlichste, durchweg leicht erhältliche, fast überall kommende Material (communitas). Er ist ferner das stärkste und dauerhafteste rtitudo, durabilitas) und deshalb auch besonders geeignet für einen Gegenstand, , wie der Altar, konsekriert werden soll[39]. Endlich entspricht auch die Bedeutung Steines vortrefflich der Symbolik des Altares. Denn beide, Stein wie Altar, nbolisieren Christum. Der Altar ist Sinnbild Christi nach uralter Auffassung, sich bis wenigstens in das 4. Jahrhundert hinauf verfolgen läßt. Altare forma poris Christi est, heißt es in der pseudoambrosianischen Schrift de sacra-ntis[40].

Die Symbolik, nach welcher der Stein Christum versinnbildlicht, ist biblisch. an der Apostel Paulus bezeichnet diesen im 1. Korintherbriefe 10, 4 als den sen, dem Wasser des Heiles entspringt, und zwar ist es ganz besonders hl. Opfer, welches auf dem Altar sich vollzieht, in dem Christus für uns zu em Felsen wird, dem reichliche Gnadenströme zur Labung und Erquickung der len entquellen. Christus heißt in der Hl. Schrift der Stein, den die Bauenden warfen, der aber zum Ecksteine und zum Steine des Anstoßes wurde[41]. Er rd der Haupteckstein genannt, „in welchem der ganze Bau zusammengefügt anwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn[42]“, und ist vorgedeutet in dem in, der ohne Zutun von Menschenhänden sich von der Bergeshöhe löste, hinab-rzte, die Natur zerschmetterte, zu einem gewaltigen Berge wurde und die le erfüllte[43].

Ausführlich erörtern besonders Sicard von Cremona[44] und Durandus[45] diese nbolik des Steines, um zu begründen, daß und warum der Altar von Stein sei[46]. ien anderen symbolischen Grund, um dessentwillen der Altar aus Stein bestehen sse, führen Liturgiker des ausgehenden Mittelalters an. Er sei, so hören wir ihnen, Abbild des Grabes des Herrn, und darum gezieme es sich, daß er, gerade e dieses, steinern sei[47].

Der einzige Holzaltar, der sich aus älterer Zeit erhalten hat, ist der chaltar der Lateranensischen Basilika. Von den Holzaltären, wie sie bis in das Jahrhundert in England und bis in das 12. in Irland vorkamen, ist nichts hr erhalten.

P. IV qu. 10, art. II, § 3 (ed. Venet. IV, 148).
G. Biel, Lectura super canone missae lect. Reutlingen 1488) lit. i.
L. 5, c. 2, n. 7 (M. 16, 447).
Ps. 117, 22; Is. 28, 16; Mat. 21, 42; Mark. 10; Luk. 20, 17; 1. Petr. 2, 7.
Eph. 2, 20 f.
Dan. 2, 34 f.

[44] Mitr. l 1, c. 3 (M. 213, 18 f.).
[45] Rat. l. 1, c. 7, n. 27 f.
[46] Vgl. auch Sauer 160.
[47] Vgl. z. B. Bernardi de Parentinis, Elucidarium omnium difficultatum circa officium missae (ed. 1487), De altari p. II; f. XVa und Officii missae expositio (Reutlingen 1483) tract. 5, c. 1 (ohne Fol.).

Wollen wir Mabillon glauben, so gab es seinerzeit noch in St-Corneille z Compiègne einen hölzernen Altar, der im 9. Jahrhundert, wie man erzählte, i Gegenwart der päpstlichen Legaten konsekriert worden war. Es war der Hoc altar der Abteikirche[48]. Weil man Bedenken an der Zulässigkeit seiner Benützu hatte, brachte man später in der Platte einen Tragaltarstein an, um dann den Alt überhaupt zu entfernen, wie Martène mitteilt[49]. Da der Altar nicht mehr existier ist es nicht möglich, festzustellen, wieviel Wahres an der Klostertradition wa Sonderlich wahrscheinlich ist es indessen nicht, daß man noch im 9. Jahrhunde im Frankenreiche in einer so bedeutenden Kirche, wie es die Klosterkirche z Compiègne war, einen Holzaltar weihte, und noch dazu in Gegenwart von päps lichen Legaten.

Die Holzaltäre aus dem späteren Mittelalter, deren sich noch hier und d ein vereinzeltes Exemplar erhalten hat, kommen hier nicht in Betracht, weil si wie die aus Holz gemachten Altäre der Neuzeit, in welcher derartige Altä sehr beliebt wurden, nicht altaria fixa waren, sondern quasi-fixa, altarartige Gestel zur Aufnahme eines Portatiles, bei denen aber der Schein eines Altares gewahrt wa

Vollständige Steinaltäre des 4. und 5. Jahrhunderts sind nicht au uns gelangt; selbst in Fragmenten haben sich aus dieser Zeit nur sehr wenig in die Gegenwart gerettet. So der primitive Altar von S. Vitale zu Ravenna dessen Sockelplatte jüngst bei Ausschachtungsarbeiten zutage trat, der wol von Damasus stammende Altar in der Papstgruft von S. Callisto, von der sich gleichfalls die Sockelplatte erhalten hat, ein Altar aus St-Victor z Marseille, von dem die Altarplatte noch übrig ist (jetzt im Museum Borél daselbst), ein Altar zu Baccano bei Rom, von dem um 1875 zwei der ehe maligen Stützen, vierseitige Säulchen, eines mit gravierter Ranke, ans Lich kamen. Auch von den Altarresten, die in afrikanischen Basiliken gefunde wurden, mag das eine oder andere Fragment einem Altar des 5. Jahrhundert entstammen.

Aus dem 6. und 7. Jahrhundert sowie der ersten Hälfte des Mittelalter haben sich Überbleibsel zahlreicher Steinaltäre erhalten.

Bald ist es die Mensa derselben, welche ganz oder bruchstückweise auf un gekommen ist, bald ihre Sockelplatte, bald ihr Stipes, der hier aus einem ode mehreren Säulchen, dort aus einem cippusartigen Pfosten, anderswo aus einer aus Platten zusammengesetzten Kasten oder einem gemauerten Massiv (Tafel 1 besteht. Ravenna und Umgebung sowie namentlich der Süden Frankreichs liefer die meisten dieser Altarreste, manche andere finden sich im übrigen Italien, i Istrien, in Kärnten, im westlichen Deutschland, in Spanien und in Nordafrik Vollständige Steinaltäre aus den beiden letzten Jahrhunderten der altchristliche Zeit und der ersten Hälfte des Mittelalters sind heute recht selten. Gute Beispiel aus dem 6. Jahrhundert gibt es in S. Pietro zu Bagnocavallo (Tafel 1) und in S. Gio vanni Evangelista zu Ravenna. Ein anderes nicht minder bemerkenswertes au der gleichen Zeit wurde vor einigen Jahren in Kärnten bei St. Peter im Hol in den Ruinen einer altchristlichen Basilika aufgedeckt.

Ungemein viele Steinaltäre sind noch aus der zweiten Hälfte des Mitte alters vorhanden, vor allem in Deutschland, doch ist auch in den übrige Ländern eine sehr beträchtliche Anzahl dem Geschick der Zerstörung en

[48] Annal. O. S. B. III, 187.

[49] Mart. l. 1, c. 3, art. 6, n. 5; I, M.

gen. Von zahlreichen anderen haben sich wenigstens mehr oder weniger eutende Bruchstücke erhalten[50].

Einen Unterschied in der Art des Steines finden wir zu keiner Zeit acht. Man benützte die Steine, wie die Gegend sie bot. Wo es bessere Steinen gab, verwertete man besonders diese zur Herstellung der Altäre, weshalb wo es reichlich Marmor gab, mit Vorliebe Marmor zu ihnen genommen wurde. um besteht das meiste, was auf italienischem Boden an mittelalterlichen ären bis auf uns gekommen ist, aus irgendeinem Marmor. In Jütland wurden, wo erer Stein nicht zu haben war, Findlinge, erratische Blöcke, zu den Altären raucht, wie manche mittelalterliche Beispiele, die sich in den Kirchen daselbst alten haben, noch jetzt bekunden.

Bestand der Altarstipes aus einem aufgemauerten Massiv, wie es bei Blockären regelmäßig der Fall war, aber auch bei Tischaltären da vorkam, wo n Säulchen oder monolithe Steinpfeiler nicht leicht beschaffen konnte, so benützte n zu ihm bald gewöhnlichen Bruchstein, bald Hausteinquadern. Bei kastenmigen Altären, d. i. Altären, die mit Hohlraum versehen waren, wurde er am figsten aus Steinplatten, die auf die hohe Kante gestellt wurden, oder aus Eckten, zwischen welche als Füllungen und als Abschluß der Seiten Platten gelassen wurden, hergestellt, doch wurde er auch in leichter Quadermauerung geführt.

Backstein galt bis in die neueste Zeit hinein für den Stipes des ares gleich zulässig wie Naturstein.

Keine der spätmittelalterlichen Synoden, kein Pontifikale enthält ein Verbot ner Verwendung zu Altären, und noch heute bekunden manche mittelalterliche äre, zumal in der norddeutschen Tiefebene, in welcher Naturstein oft nur mehr oder weniger Mühe zu beschaffen war, in welch ausgedehntem Umfang n den Backstein zu Altären gebrauchte; natürlich bloß zum Stipes, da die tte in allen Fällen aus Naturstein sein mußte. Nota, quod unus solus lapis et consecrari in altari et non plures et debet esse lapis naturalis et non later octus, sagt ein Pontifikale des 15. Jahrhunderts in der Vatikanischen Bibliothek[51], em es damit wohl von der Mensa Backstein ausschließt, nicht aber vom Stipes. n den Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts gestatten manche ausdrücklich die rwendung von Backsteinen, allen voran und für manche andere vorbildlich die iländer. Altare lapideum sit vel lateritium cum tabula lapidea, bestimmt diese[52] l nach ihr die Synoden von Prag (1605)[53]: Altaria omnia sint lapidea vel saltem eritia, quae tamen si consecranda sint, tabulam lapideam et solidam habeant, von nstanz (1609)[54], von Augsburg (1610)[55] u. a. Die Kölner Synode von 1662 nennt er den Materialien, aus denen ein konsekrierbarer Altar bestehen könne, außer in und Ziegel auch Gips, womit sie allerdings allein dasteht[56].

II. METALL ALS MATERIAL DER ALTÄRE

Daß in vorkonstantinischer Zeit unter den Tischen, die als Altar benützt rden, sich auch Bronzetische befanden, Tische, die entweder ganz aus

---

Es ist nicht nötig, alle Altarreste und ständigen Altäre aus altchristlicher und elalterlicher Zeit hier einzeln aufzuführen, die wichtigeren und irgendwie beachtenseren ohnehin an anderer Stelle genannt näher beschrieben werden müssen. Über Säulchen von Baccano vgl. Bullet. 1875, 142 Abb. De Rossi schreibt sie ohne Grund dem en 4. Jahrhundert zu. Es läßt sich nur n, daß sie altchristlicher Zeit entstammen.

[51] Barb. lat. 529; vgl. auch Ottob. 1037.

[52] Const. et decret. syn. prov. Mediol. IV, tit. de capellis et altaribus (Acta eccl. Med. [Milano 1599] 123).

[53] C. 12 (Hartzh. VIII, 689).

[54] Tit. 19, n. 20 (Hartzh. VIII, 909).

[55] Tit. de fabr. eccl. (Hartzh. IX, 148).

[56] C. 3, § 1 (Hartzh. IX, 993).

Bronze bestanden oder doch wenigstens Füße aus Bronze hatten, darf als sicher angenommen werden. Waren ja damals solche Tische sehr häufig im Gebrauch. Auch in der Folge kamen in altchristlicher Zeit noch Altäre aus Metall vor, doch handelt es sich nun wohl durchweg um Edelmetall, was zu ihnen verwendet wurde.

Von dieser Art waren die Altäre, welche Konstantin d. Gr. in die von ihm erbauten römischen Basiliken stiftete, wie schon erwähnt. Einen Altar von reinstem Silber im Gewicht von 300 Pfund schenkte Sixtus III. (432—440) dem Papstbuche zufolge der Liberianischen Basilika, jetzt Santa Maria Maggiore[1]. Von einem goldenen Altar in der Kirche des hl. Grabes zu Jerusalem erzählt Paulin von Nola[2]. Daß in Irland zur Zeit des hl. Patricius Metallaltäre geschaffen wurden, hören wir von Bischof Tirechan (zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts), der in seiner Vita des Heiligen von einem Bischof Assicus berichtet, einem Erzarbeiter, welcher für Patricius Altäre und Buchbehälter anfertigte[3]. Nicht ausgeschlossen ist freilich, daß mit altaria hier Portatilien, Altartafeln, gemeint sind[4].

Auch bei späteren mittelalterlichen Chronisten hören wir nicht selten von goldenen und silbernen Altären. So erzählt uns beispielsweise Thietmar in seiner Chronik[5] von einem goldenen, mit Edelsteinen reich geschmückten Altar, den Kaiser Heinrich II. samt anderen Kostbarkeiten dem Dom zu Merseburg gab. Bischof Tuto (594—93) von Regensburg ließ in St. Emmeram daselbst einen goldenen Altar anfertigen, der gleichfalls mit Edelsteinen herrlich verziert war[6]. Das Inventar von Prüm (1003) verzeichnet einen goldenen und einen silbernen Altar, von denen der letztere eine Stiftung Kaiser Lothars I. war. Der goldene war dem allerheiligsten Erlöser geweiht und Hochaltar der Kirche[7]. Robert Guiscard und seine Gemahlin Sicelgaita schenkten dem Kloster Montecassino zu Ehren des hl. Benedikt altarium aureum cum gemmis, margaritis et smaltis ornatum[8].

Indessen mag angefügt werden, daß man wohl nicht immer an altaria fixa, ja nicht einmal immer an wirkliche Altäre denken darf, wenn in den Chroniken und Inventaren von goldenen oder silbernen Altären die Rede ist. Es können in einzelnen Fällen Tragaltäre gemeint sein, in anderen, und zwar häufiger, mag es sich bei ihnen um Altarbekleidungen aus Gold oder Silber handeln, die den eigentlichen Altar ringsum, vorn und an den Seiten oder doch wenigstens vorn nach Art der Antependia verhüllten; vestes genannt, wenn sie sich um den Altar herumzogen, frontalia, wenn sie nur an der Vorderseite angebracht waren. Manche solcher Altarbekleidungen aus Gold oder Silber werden vom Liber Pontificalis in den Biographien der Päpste Hadrian I., Leo III., Paschalis I., Gregor III. und Leo IV. erwähnt[9]. Ausdrucksweisen wie investivit altare oder fecit vestem super altare zeigen klar, daß es sich hier nicht um Altäre aus Gold oder Silber handeln kann, sondern nur um die Metallbekleidung eines vorhandenen Altares.

---

[1] N. 65 (Duch. L. P. I, 232).

[2] Ep. 32, n. 6 (M. 61, 329): Condita in passionis loco basilica, quae auratis coruscat laquearibus et aureis dives altaribus, arcano positam sacrario crucem servat. Die laquearia waren vergoldet, der Altar golden.

[3] Whitley Stokes, The tripartite life of S. Patrik (London 1887) II, 313: Assicus sanctus episcopus faber aereus erat Patricio et faciebat altaria (et) bibliothecas quadratas.

[4] Die Vita tripartita, die von Stokes dem 11. Jahrhundert (a. a. O. I, p. LXII), neuerdings aber wieder der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts zugeschrieben wird (J. B. Bury, The life of S. Patrik and his place in history [London 1905] 296 f.), erzählt: Assicus machte Altäre und quadratische Tafeln und quadratische Buchbehälter (a. a. O. I, 97). Die quadratischen Tafeln werden in Tirechans collectanea patini genannt (Analecta Bolland. II [1883], 47); sie waren also liturgische Schüsseln, Patenen.

[5] Chron. Casin. l. 8, c. 8 (M. G. SS. III, 865).

[6] Arnoldi Vita s. Emmer. l, 1, n. 6 (M. G. SS. IV, 551).

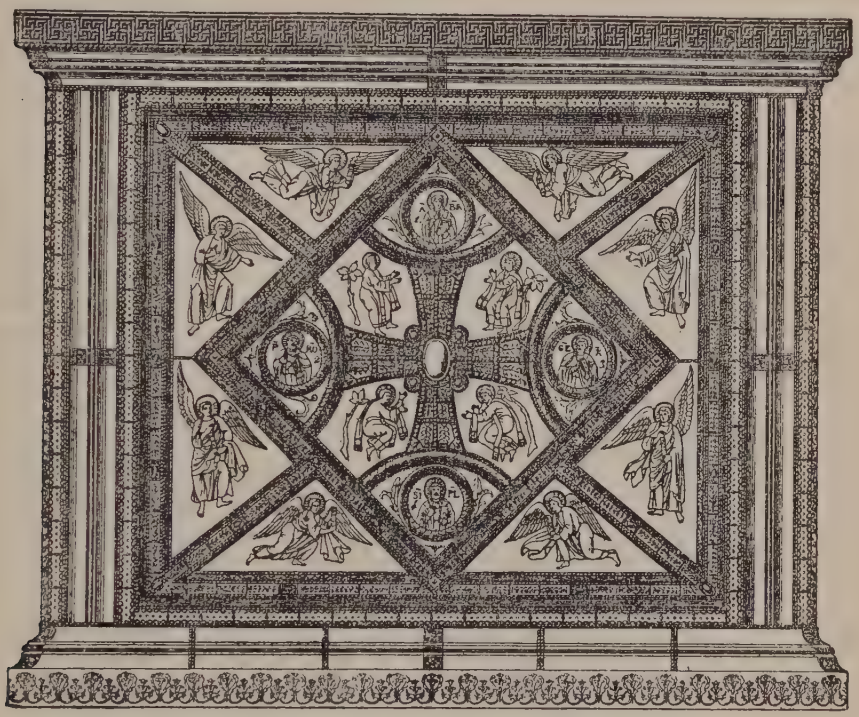
[7] H. Beyer, Mittelrhein. Urkundenbuch (Koblenz 1860) 718.

[8] Chron. Casin. I. 3, n. 58 (M. G. SS. VII, 743).

[9] N. 323, 400 411 423 431 512 551 u. a. (Duch. I, 500; II, 18 26 33 53 113 133).

Auch will altaria aurea bisweilen wohl nur besagen, daß der Altar mit Gold verziert war. Der Zusammenhang oder die sonstigen Umstände müssen in den einzelnen Fällen ergeben, was das Richtige oder doch das Wahrscheinlichere ist.

Ob bei Metallaltären, wie den eben angeführten, nur der Stipes aus Metall bestand, die Mensa dagegen aus Stein, oder ob auch diese aus Metall gemacht war oder doch einen Überzug von Metall hatte, darüber fehlen nähere Angaben. Bei den späteren war indessen die Mensa sicher aus Stein gemacht, wie es dem damaligen allgemeinen Brauch entsprach, nach dem nun selbst die Portatilien mit einem Stein ausgerüstet sein mußten und Tragaltartafeln, die desselben entbehrten, als unzulässig galten.



Hochaltar mit Confessio, Mailand, S. Ambrogio (Schmalseite)

Altäre aus Gold oder Silber in Tischform mögen massiv gewesen sein, dagegen haben wir uns den Stipes der anderen als Holzgerüst oder Holzkasten zu denken, die mit Gold- oder Silbertafeln verkleidet waren. Ein hervorragendes Beispiel eines derartigen Altares, zugleich das einzige, das sich durch alle Gefahren und Wirren der Jahrhunderte bis auf uns erhalten hat, ist der sogenannte Palliotto in S. Ambrogio zu Mailand.

Sein Stipes wird von einem kostbar mit Gold und Silber überzogenen kastenförmigen Holzgerüst gebildet. Die Bekleidung der Vorderseite ist aus Goldblech hergestellt, die der Schmalseiten und der Rückseite besteht aus Silber. Letztere hat in der Mitte eine doppelflügelige Tür, welche die Verbindung mit der unter dem Altar befindlichen Confessio vermittelte.

Die in drei Hauptabteilungen geschiedene Vorderseite (Abbildung S. 113) weist im Mittelfeld ein von Leisten gebildetes Kreuz auf, dessen Zentrum ein ovales Medaillon mit der Darstellung der Majestas Domini einnimmt, während seine Arme die

Evangelistensymbole enthalten und in den Winkeln zwischen den Armen je drei Apostel angebracht sind. Die Seitenfelder der Vorderseite zeigen in je sechs quadratischen Abteilungen Szenen aus dem Leben des Herrn. Die gleichfalls dreiteilige Rückseite (Tafel 101) ist in den Seitenfeldern mit je sechs Darstellungen aus dem Leben des hl. Ambrosius geschmückt; die beiden Türflügel in der mittleren Abteilung sind mit je zwei übereinander angebrachten Medaillons verziert, von denen die oberen die Figuren der hl. Erzengel Michael und Gabriel umschließen, das untere links den hl. Ambrosius mit dem Stifter des Altares, dem Erzbischof Angilbertus, das untere zur Rechten aber den gleichen Heiligen mit dem Meister des Altares, Wolvinius, aufweist. Die Schmalseiten (Abbildung S. 111) gliedern sich in ein über Eck stehendes Quadrat und acht dieses Quadrat umgebende Dreiecke. Die Dreiecke enthalten Engelsgestalten, die bald stehen, bald knien, bald fliegen, immer aber vortrefflich in den Raum hineinkomponiert sind. Das Quadrat zeigt in der Mitte ein mit Perlen, Edelsteinen und Zellenschmelzen herrlich besetztes Kreuz, in den Ecken Viertelkreise mit den Brustbildern heiliger Bischöfe und Märtyrer in Rundmedaillons, in den Zwickeln zwischen den Armen des Kreuzes vier heilige Diakone bzw. vier heilige Laien.

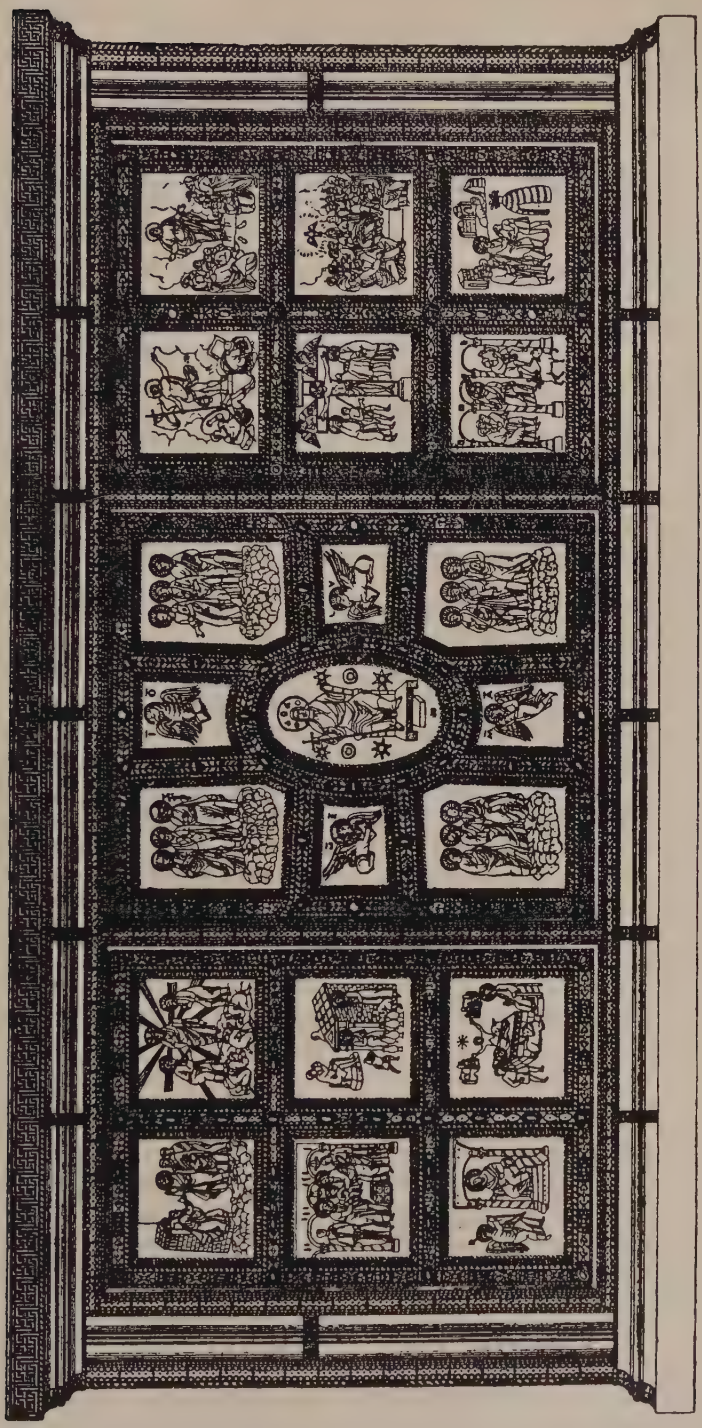
Überaus glänzend ist die ornamentale Ausstattung der Rahmen des Palliotto und der die einzelnen Felder der vier Seiten voneinander scheidenden Haupt- und Nebenleisten. Die Umrahmung ist an der Vorderseite wie den Schmalseiten mit einem fortlaufenden Bande prächtigsten, vorwiegend smaragdgrünen Zellenschmelzes bedeckt. Bei den die Hauptfelder in ihre Unterabteilungen gliedernden Leisten wechseln Emailplättchen mit Edelsteinen und Perlen ab, die auf Filigrangrund stehen oder mit kleinen Edelsteinen umstellt sind. Unvergleichlich herrlich ist namentlich die ornamentale Behandlung der Vorderseite. Hier zählen wir an 250 große Steine und Perlen, von denen die Edelsteine auf dem Mitteloval und den Armen des Kreuzes auf durchbrochener, erhöhter Fassung stehen. Außerdem zieht sich hier um alle Leisten als Einfassung der Schmelzplättchen eine Schnur kleiner echter Perlen. Bei dem Oval und den Armen des Kreuzes, wo statt bloßer Perlen Korallen im Wechsel mit Perlen als Einfassung dienen, ist sogar die Schräge der Leisten mit Perlen und Korallen besetzt. Besonders glänzende Stücke sind auch die ganz von Zellenschmelz, Edelsteinen und Perlen gebildeten Kreuze der Kopfseiten des Altares. Auf der Umrahmung der Rückseite steht, in Niello ausgeführt, in schönen römischen Kapitalen die aus zehn Hexametern sich zusammensetzende Widmungsinschrift Angilberts (824—860). Die Schöpfung Angilberts wird gegenwärtig Palliotto, Altarbekleidung, genannt, obwohl kein Altar in ihr ist, den sie umkleidet. Sie war aber auch ursprünglich keine bloße Altarbekleidung. Denn in Angilberts Widmung heißt sie arca, Kasten, Kastenaltar[10]. Sie war also schon damals wie heute ein Kasten und selbst Altar, nicht die Ummantelung eines Altares. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb innerhalb des Kastens noch ein Steinaltar angebracht werden mußte in einer Zeit, in der die Vorschriften über das Material des Altares noch keineswegs so streng waren als im 11. und 12. Jahrhundert, aus denen doch noch zwei einst sicher konsekrierte Altäre vorhanden sind, deren Stipes nicht aus Stein, sondern aus Metall besteht.

Heute ist der sog. Palliotto oben mit einer aus Brettern gebildeten Holzplatte bedeckt, in die eine pietra sacra, ein Portatile eingelassen ist. Welcher Art die Mensa ursprünglich war, ob ganz oder doch wenigstens in ihrem mittleren Teil von Stein oder von Holz, das mit Gold oder Silber überzogen war, läßt sich heute nicht mehr feststellen[11].

---

[10] Bezüglich der Bedeutung des Wortes arca vgl. die Inschrift auf dem kastenförmigen, gleichfalls mit einer Tür versehenen Altar in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna: † Sce Johann archam XPI accepta (accepta) tibi sit oratio servi tui.

[11] In jüngster Zeit haben sich Kritiker erhoben, welche trotz der Inschrift des Pal-



Hochaltar mit Confessio. Mailand, S. Ambrogio. Vorderseite

Die beiden vorhin erwähnten Altäre aus dem 11. bzw. 12. Jahrhundert, welche einen metallenen Stipes haben, sind der sogenannte Krodoaltar zu Goslar (Tafel 3), der aus dem jetzt zerstörten Dome daselbst stammt, und der von Heinrich dem Löwen gestiftete Altar im Dome zu Braunschweig.

Der Goslarer Altar, in nachmittelalterlicher Zeit Krodoaltar genannt, weil man ihn als Altar eines fabelhaften Götzen Krodo ansah, hat als Stipes einen Bronzekasten von 1 m Länge, 79 cm Breite und 77 cm Höhe, dessen Ecken durch Pfosten verstärkt sind, und der von vier knienden, 40 cm hohen männlichen Figuren getragen wird. Der Boden ist mit vier runden Löchern versehen, die einst mittels einer Klappe verschließbar waren. Die vier Seiten des ursprünglich vergoldeten Kastens sind von meist runden, doch auch polygonalen und viereckigen Öffnungen durchbrochen — größeren an den Langseiten, kleineren an den Schmalseiten —, die ehedem mit Zierscheiben und Steinen gefüllt waren, einem sehr wirkungsvollen Schmuck. Unten und oben schließt er mit einem Gesimse ab. Auf dem oberen liegt die mit fünf Weihekreuzen ausgestattete weißmarmorne Mensa, unter der ein gleichfalls mit eingegrabenen Kreuzchen versehenes Marmorkästchen angebracht ist, das Reliquiensepulcrum. So eigenartig auch der Altar ist, der zu den bemerkenswertesten Bronzearbeiten des 11. Jahrhunderts gehört, daß er ein wirklicher Altar war, ist nicht zu bezweifeln. Die fünf Weihekreuze oben auf der Platte und das Reliquiengrab unter dieser beweisen das mit aller Bestimmtheit.

Beim Altar in dem St. Blasius-Dom zu Braunschweig ruht die 1,50 m lange, 75 cm breite und 10 cm starke, aus dunklem Muschelmarmor gemachte Mensa auf fünf Bronzesäulchen, deren Kapitell mit stilisierten Adlern geschmückt ist. Sie sind hohl und enthielten einst Reliquien. Das Kapitell des mitten unter der Altarplatte stehenden Säulchens birgt eine Bleikapsel, welche die Urkunde über die von Bischof Adelog von Hildesheim 1188 vollzogene Weihe des Altares umschließt.

Übrigens kann man in Italien selbst noch Altäre aus dem 17. Jahrhundert antreffen, bei denen die Mensa zwar nach rückwärts auf einem mauerartigen Unterbau aus Stein sitzt, vorn aber nicht von steinernen Stützen, sondern von bronzenen Putti oder ähnl. (Tafel 20) getragen wird. Mehrere interessante Altäre dieser Art finden sich beispielsweise in der ehemaligen Jesuitenkirche zu Turin, darunter einer, bei dem fliegende Engel aus Bronze eine Art von Konsole bilden, auf denen die Mensa liegt. Alle wurden nach Ausweis des auf der Mensa befindlichen Sepulcrums als altaria fixa konsekriert, trotzdem ihre Mensa vorn nicht auf steinernen, sondern bronzenen Stützen ruht.

---

liotto, trotz eines Dokuments Angilberts vom Jahre 835, das sie als Fälschung hinstellen, und trotz der Darstellungen auf den Türflügeln der Rückseite, den Altar als eine Schöpfung aus der Zeit vor 1132 (Diego di S. Ambrogio, Intorno alla basilica di S. Ambrogio in Milano 18) oder als ein Werk aus dem Beginne des 13. Jahrhunderts (M. G. Zimmermann, Oberitalienische Plastik [Leipzig 1897] 194 f., und neuestens A. Marignan, Études sur l'histoire de l'art italien [Straßburg 1911] 3 f.) bezeichnen. Marignan beschuldigt Zimmermane, Diego di S. Ambrogio ausgeschrieben zu haben, selbst aber sucht er aus den Eigentümlichkeiten des Bildwerkes darzutun, daß der Palliotto erst dem beginnenden 13. Jahrhundert angehören könne. Gegenüber den Aufstellungen Diegos di S. Ambrogio und Zimmermanns sei verwiesen auf „Stimmen aus Maria Laach 57, 313 f. Die Ausführungen Marignans, in denen Anmaßung mit Oberflächlichkeit um die Palme ringen, bedürfen keiner Widerlegung. Wer beim hl. Ambrosius eine „Kasel mit weiten Ärmeln" findet, wer in dem Pallium des Heiligen dessen Stola sieht, dafür aber die Stola des Diakons zum Pallium macht (a. a. O. S. 12), zeigt allein dadurch schon zur Genüge, daß er nicht berufen ist, den gelehrten Kritiker zu machen. Deutsch scheint Marignan auch nicht hinreichend zu verstehen, da er Fr. Bock (a. a. O. 5) genau das Gegenteil von dem sagen läßt, was dieser in aller Klarheit an der fraglichen Stelle (Die byz. Zellenschmelze der Sammlung Swenigorodskoi [Aachen 1896] 66) wirklich sagt.

III. DAS MATERIAL DES ALTARES IN DEN RITEN DES OSTENS

Im Orient scheinen Altäre aus Stein schon bald nach Freigabe des christlichen Kultus in Gebrauch gekommen zu sein, da sie daselbst im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts schon recht gewöhnlich gewesen sein müssen.

Nur bei dieser Annahme läßt es sich verstehen, wenn Johannes Chrysostomus und Gregorius von Nyssa von dem Altar ohne alle Einschränkung bemerken, er sei von Natur Stein. „Von Natur aus ist dieser Altar zwar nur Stein, heilig aber wird er, wenn er Christi Leib aufnimmt", sagt jener. „Dieser Altar, an dem wir stehen, ist von Hause aus gemeiner Stein und unterscheidet sich nicht von den Steinplatten, mit denen man die Mauern erbaut oder den Fußboden verschönert; ist er aber durch den Gottesdienst geheiligt, so ist er der heilige Tisch und der unbefleckte Altar", heißt es bei Gregor von Nyssa[1].

Ein Altar aus Stein war auch der Altar der Peterskirche zu Konstantinopel, den Papst Vigilius als seinen Zufluchtsort erkor, als er vor dem Zorn Justinians flüchten mußte[2]. Denn als die Häscher den Papst, welcher am Boden lag und die Säulchen des Stipes umklammert hielt, mit Gewalt fortreißen wollten, stürzte der Altar um, wobei einige der Säulchen zerbrachen; ein Umstand, der ersichtlich darauf hinweist, daß sie aus Stein bestanden. Aus Holz oder Metall gemachte wären wohl nicht zerbrochen.

Erhalten hat sich ein Steinaltar aus altchristlicher Zeit in den Ruinen einer kleinen, in den Portikus eines Tempels eingebauten Basilika zu Sardes, die in jüngster Zeit durch amerikanische Forscher freigelegt wurde. Der in der Apsis stehende Altar setzte sich aus einer Säulentrommel als Schaft und einem darüberliegenden roh behauenen Steinblock als Mensa zusammen[3]. Auch die Reste einiger Altäre, die man in frühmittelalterlichen Kirchen Bosniens auffand, bestanden aus Stein[4].

Nicht aus Stein, sondern nach herkömmlichem Brauch aus Holz war der Altar der Hauptkirche zu Alexandrien, wie wir aus einem Bericht des hl. Athanasius über eine Schändung derselben ersehen. Bei einem Aufstande, den die Arianer gegen die Katholiken erregten, als Konstantius ihnen deren Kirchen zugesprochen hatte, drang eine gedungene heidnische Meute in das Heiligtum und erfüllte es mit ihren Greueln. Zuletzt schleppte sie das Mobiliar aus der Kirche auf den vor ihr liegenden Platz heraus, auf dem sie es verbrannte, darunter auch den Altar; er war nämlich, wie der hl. Athanasius ausdrücklich beifügt, von Holz[5]. Zu Konstantinopel gab es noch im 5. Jahrhundert hölzerne Altäre, wie das Chronikon des Marcellinus bekundet. Es erzählt nämlich zum Jahre 431, eine Horde Barbaren habe in die Kirche, der der Schreiber als Kleriker angehörte, Feuer geworfen, um ihren Altar zu verbrennen[6]. Nur wenn der Altar aus Holz bestand, konnte man daran denken, ihn zu verbrennen.

Bei den griechischen Kanonisten ist von dem Material des Altares mit keinem Worte die Rede, aber auch sonst hören wir nichts von Bestimmungen über dasselbe. Von den wenigen griechischen Liturgikern handelt bloß Simeon von Saloniki von ihm.

Nach Simeon nahm man Stein zum Altare, weil dieser Christus versinnbildete, den Felsen, auf dem wir als unserem Fundament stehen, dem Eckstein und dem geistigen Felsen, aus welchem dem neuen Israel Quellen ewigen Lebens hervor-

[1] Joh. Chrys., Hom. 20 in 2 Kor., n. 3 (Mg. 61, 540); vgl. in Joh. hom. 73, n. 3 (Mg. 59, 399). Gregor. Nyss., Orat. in diem lum. (Mg. 46, 581).

[2] Vigil. Ep. ad universam et ecclesiam (H. III, 4).

[3] Nach Mitteil. in „Köln. Volkszeitung", Jahrgang 1914, Nr. 665.

[4] C. Truhelka, Die christl. Denkmäler Bosniens und der Herzegowina in R. Quart. IX (1895), 197 f.

[5] Hist. Arian. ad monach, c. 46 (Mg. 25, 760).

[6] M. G. SS., Auct. ant. XI, 78.

quillen, wie einst seinem Vorbild, dem Felsen in der Wüste, Wasser zur Stillung des leiblichen Durstes des auserwählten Volkes entströmte; wie man sieht, die gleichen Erwägungen, die uns bei Alexander von Hales, Sicard von Cremona und Durandus begegneten[7]. Altäre aus Holz scheint Simeon nicht zu kennen. In der Abhandlung über die Kirchweihe erfahren wir von ihm, daß als Stütze der Altarplatte dienen könnten entweder mehrere Säulchen oder eines, das man dann calamus zu nennen pflege, oder ein vierseitiger gemauerter Aufbau[8]. Nach heutigem Brauch pflegt der Altar im griechischen Ritus aus Holz gemacht zu werden.

Altäre aus Gold und Silber sind auch für den Osten bezeugt. Von einem goldenen Altar in der Basilika, die an der Stelle der Kreuzigung des Herrn erbaut wurde, vernahmen wir bereits in einem Briefe Paulins von Nola[9]. Einen Altar aus Gold und Silber, der in der Kirche des Hl. Grabes über dem Orte stand, an dem die drei Kreuze gefunden wurden, erwähnt der Breviarius de Hierosolyma[10]. In die vorjustinianische Sophienkirche zu Konstantinopel stiftete die Kaiserin Pulcheria einen mit kostbaren Edelsteinen verzierten goldenen Altar[11]. Besonders berühmt aber wurde der goldene Altar, mit dem Justinian die von ihm neuerbaute Hagia Sophia ausstattete, nachdem ihr Gewölbe eingestürzt war und beim Herabfallen unter anderem auch den vom Kaiser in ihr errichteten ersten Altar zerstört hatte[12].

In späterer Zeit erzählte man sich eine sonderbare Geschichte über die Weise seiner Herstellung. Danach ließ der Kaiser Gold, Silber, Edelsteine aller Art, Perlen, Perlmutter, Erz, Bernstein, Glas, Blei, Eisen, Zinn in einem Mörser zerstampfen, die zerkleinerte Masse in den Schmelzofen bringen und aus ihr, nachdem sie flüssig geworden war, die Altarplatte gießen. Diese wurde dann auf massiv goldene, mit Edelsteinen besetzte Säulchen gestellt, rings um den Altar herum aber wurden silberne, ganz vergoldete Stufen angebracht[13]. Was in dieser Weise später über die Anfertigung der Platte des zweiten Justinianischen Altares berichtet wurde, ist, wie kaum gesagt zu werden braucht, nichts als eine Fabel, die indessen verrät, wie herrlich das Werk gewesen sein muß und welche Bewunderung es hervorrief. Leider ging es 1204 bei der Eroberung und Plünderung Konstantinopels zugrunde[14].

Bei den Kopten ist der Altar nach heutigem Brauch ein vierseitiger Aufbau aus Stein- oder Backsteinmauerwerk und bald hohl, bald an der Rückseite mit einer Nische versehen[15]. Oben zeigt er entweder in einer Vertiefung eine bewegliche konsekrierte Altartafel, die bemerkenswerterweise stets aus Holz besteht, oder eine von flacher Leiste umrahmte, fest eingelassene Steinplatte. Eine Mensa fehlt. Daß die heutige Einrichtung des Altares in das Mittelalter hinaufreicht, ist zweifellos, wie weit läßt sich jedoch nicht bestimmen.

Was die Nestorianer anlangt, so verordnete der Patriarch Johannes Bar Abgar (um 900), in Städten und an Orten, in denen Verfolgungen nicht zu befürchten seien und die Altäre gut bewacht werden könnten, sollten

---

[7] De div. templo, c. 10 (Mg. 155, 705).
[8] De sacro templo c. 101 (ibid. 309).
[9] Vgl. oben S. 110.
[10] C. SS. eccl. 39, 153.
[11] Sozom. Hist. eccl. l. 9, c. 1 (Mg. 67, 1596).
[12] Pauli Silent. Descripto s. Sophiae v. 752 f. (Mg. 86, 2148).
[13] Georg. Cedreni (um 1057) Hist. comp. ad an. 32 Just. (Mg. 121, 737); Anonym. De antiqu. Constantinop. (um 1100) l. 4 (Mg. 122, 1303); Georg. Codini († 1453) De S. Sophia (Mg. 157, 626).
[14] Nicetae Chon. Imperium Alexii Ducae, n. 4 (Mg. 139, 956). Bitter beklagt die von den Lateinern zu Konstantinopel verübten Greuel Innocenz III. in seinem Schreiben an den Kardinallegaten Petrus Epp. l. 8, n. 126 (M. 215, 701).
[15] Vgl. oben S. 99.

altaria fixa, d. i. nach dem Zusammenhange steinerne Altäre, errichtet werden. Auf Altären aus Holz dürfe nicht zelebriert werden, noch sei gestattet, solche herzustellen[16]. Eine Ausnahme machte er in einer späteren Verordnung bezüglich jener Orte, an denen die Verhältnisse die Errichtung eines feststehenden (steinernen) Altares nicht zulassen. An ihnen dürfe man, wenn die Not es erheische, einen Holzaltar benutzen[17]. Auch heute noch ist der Altar der Nestorianer in der Regel von Stein.

Bei den Syrern, monophysitischen wie unierten, und Maroniten konnte und kann sowohl die Altartafel, das Gegenstück des lateinischen Portatiles, die jedoch auch konsekrierten Altären aufgelegt wird, wie der eigentliche Altar, der Tisch des Lebens, gleicherweise aus Holz wie aus Stein bestehen[18].

Indessen wurden selbst die Altartafeln nach Pseudo-Maro am gewöhnlichsten aus Stein hergestellt. Denn Christus, der durch den Altar und die Altartafel versinnbildlicht wird, ist der Stein, den die Bauenden verwarfen, der aber zum Eckstein auserlesen wurde, der Fels, aus dem geistliches Wasser den Israeliten entquoll. Aus Holz angefertigt, erinnern Altar und Altartafel daran, daß der Erlöser das Holz des Lebens ist[19].

Bei den Armeniern besteht der Altar aus Stein. Der Altar, auf dem Christi Leib und Blut geopfert wird, darf nicht aus Holz hergestellt werden, sondern muß aus Stein gemacht sein, sagt ein unter dem Namen des Katholikos Johannes des Philosophen (8. Jahrhundert) gehender Kanon[20].

In einem von F. C. Conybeare veröffentlichten Ordo der armenischen Kirchweihe[21], der einer dem 9.—10. Jahrhundert angehörenden Handschrift der Mechitaristenbibliothek auf S. Lazaro bei Venedig entnommen ist, wird ausdrücklich zwar nur die Mensa als steinern bezeichnet. Doch kann es kaum zweifelhaft sein, daß auch die den Stipes bildenden Pfeiler, auf denen dieselbe befestigt wurde, und welche ebenfalls mit dem hl. Öl gesalbt wurden, aus Stein bestanden[22].

IV VERWENDUNG VON ANTIKEN ÜBERRESTEN UND VON GRABPLATTEN ZUR HERSTELLUNG VON ALTÄREN

Es erübrigt noch, den bisherigen Ausführungen über das Material des altare fixum einige Worte über die nicht seltene Verwendung von antiken Altären und Grabcippi, von altchristlichen Sarkophagen, von Grabplatten und

[16] Can. 1 (Jos. Assem. Bibl. Orient. III, p. 1, 238).

[17] Can. 6 (Assemani l. c. 250).

[18] Vgl. den Ritus der Altartafelweihe bei Renaudot II, 56 und C. 14 der irrig dem antiochenischen Patriarchen Johannes Maro zugeschriebenen Erklärung der Liturgie des hl. Jakobus, einer Erweiterung und Verbesserung der Meßerklärung des Dionysius Bar Salibi († 1171) bei Ass. c. l. IV, p. 1, 264; vgl. ferner das Exzerpt aus einem syro-maronitischen Pontifikale bei Steph. Assemani, Cod. msc. Bibl. Vat. III, 313; Gregorii Bar Hebraei Nomocanon c. 1, sect. 6 (angeblicher Kanon des Severus) und c. 1, sect. 7 (angeblicher Kanon des Patriarchen Johannes [† 538]) bei Mai, SS. vet. X, p. 2, 8 10 sowie Kan. 26 und 27 des Jakob von Edessa († ca. 700) bei C. Kayser, Die Kanones Jakobs von Edessa (Leipzig 1886), 19 20.

[19] Ass. c. l. IV, p. 1, 264 f.

[20] C. 12 bei Mai, SS. vet. l. c. X, p. 2, 304.

[21] Rituale Armenorum (Oxford 1905), 3 ff.

[22] Der Ordo befindet sich auch in einer 1216 geschriebenen Handschrift der Bibliothek von S. Lazaro (Ms. I, 5, 199) sowie in einer 1331 entstandenen Handschrift des Britischen Museums (Cod. orient. 2682). Er soll vom Johannes, Katholikos von Hayg (um 500) herrühren, doch läßt die hohe Entwicklung, wie sie uns in dem Kirchweihritus des Ordo entgegentritt, eine so frühe Datierung des letzteren nicht zu, sie erweist den Ordo vielmehr als einige Jahrhunderte jünger. Man liebte es im Orient, liturgische Schriften und kirchenrechtliche Kanones mit alten berühmten Namen zu etikettieren, weil sie dadurch an Ansehen und Bedeutung gewannen.

ähnlichem bei Errichtung von Altären anzufügen. Es handelt sich dabei nicht um jede beliebige Benutzung derselben, z. B. nicht um ihre Verwertung als bloßes Mauermaterial beim Herstellen des Stipes, sondern nur um eine Benützung, bei der sie, wie sie waren und ohne wesentliche Änderung, zu Stützen der Mensa oder zur Mensa gemacht wurden.

Antike Altäre, Grabcippi und ähnliche Überreste der alten Zeit ohne weiteres zu christlichen Altären zu machen, verbot ihre Form. Bloß Pfeiler von beschränkten Maßverhältnissen, und dazu oft nicht einmal oben eine ebene Fläche bildend, gestatteten sie entweder gar nicht oder doch nur in ungenügender Weise die Aufstellung der liturgischen Geräte. Wohl aber lag es nahe, sie dadurch in einen christlichen Altar umzuwandeln, daß man sie mit einer Mensa versah, sie also als Stipes benützte. Das ist denn auch, wo und solange der Altar Tischform zu erhalten pflegte, in der Tat im Mittelalter oft geschehen, wie zahlreiche Beispiele bis in dessen Spätzeit hinein beweisen. Es kann aber kaum zweifelhaft sein, daß ihre Zahl noch viel größer sein würde, wenn sich alle mittelalterlichen Altäre dort erhalten hätten, wo Tischaltäre häufig waren und man besonders viele antike Altarsteine und Grabstelen zur Verfügung hatte, in Italien, im Süden Frankreichs und im Osten wie im Süden Spaniens.

Auf deutschem Boden, wo sich aus vorkarolingischer und karolingischer Zeit nur äußerst wenig an Altären und Altarresten in unsere Tage gerettet hat, in der zweiten Hälfte des Mittelalters aber fast ausschließlich der Blockaltar in Gebrauch war, ist mir nur ein Beispiel von der Verwendung eines Grabcippus als Altarstipes bekannt geworden. Es ist der Grabstein des Clodius Marianus, Getreidelieferanten der 7. Legion, im Nationalmuseum zu München. Das oben angebrachte, für die spätere Verwendung des Cippus charakteristische Sepulcrum zeigt, zu welchem Zwecke dieser dienen mußte[1].

In Italien begegnet uns namentlich zu Rom eine größere Zahl antiker Altäre oder Grabsteine, die als Altarstipes benützt wurden und zum Teil jetzt noch diesen Zweck erfüllen. Eine schöne Ara, die um 1200 zum Altarfuß gemacht wurde, befindet sich im Museum des Lateran (Tafel 2). Sie stammt aus S. Prassede. Bei ihrer Umwandlung in einen Stipes blieb das Relief der Seiten, ein Lorbeerbaum zwischen zwei Reihern, die mit ihrem langen Schnabel eine den Baum sich hinaufwindende Schlange ergreifen, unberührt; dagegen wurde die ursprüngliche Votivinschrift der Front entfernt und durch eine andere ersetzt. Sie verrät uns den Namen des Abtes, welcher die ehemalige Ara zum Träger eines christlichen Altares machte. Geschrieben in frühgotischen Kapitalen lautet sie unter Ergänzung der Abkürzungen: Deo ad honorem beatorum martyrum Agnetis virginis et Alexandri papae obtulit aram Marcus abbas monasterii huius sanctae Praxedis. Eingefaßt ist die Frontseite von einem schönen Rankenfries. Die dem Altare heute aufgesetzte Bekrönung hat, wie ihre Maße beweisen, einst nicht zu ihm gehört.

Noch an ihrer Stelle stehen und noch als Stipes dienen eine Ara in S. Giacomo Scossacavallo, in S. Marcello al Corso, in S. Galla, in La Madonna del Buon Consiglio und in der Krypta von S. Maria in Via Lata (Tafel 2). Bei der letztgenannten wurde der Spiegel der Front und der Seiten nach Entfernung der alten Inschrift und

[1] Der Grabcippus einer Septima Tyche im Nationalmuseum wurde in einen Opferstock umgewandelt; dasselbe geschah mit einem römischen Grabstein im Ferdinandeum zu Innsbruck. In Italien kommen arae und Grabcippi, die in Opferstöcke oder in Weihwasserständer umgearbeitet wurden, häufiger vor.

der Reliefs, mit denen dieselben versehen waren, mit Kosmatenarbeit verziert, so daß die Umwandlung der Ara in einen Altarstipes im 12. Jahrhundert vor sich gegangen sein muß. Die Voluten der Bekrönung wurden dabei so weit abgehauen, daß die Mensa fest aufgelegt werden konnte. Um die gleiche Zeit wurde auch die Ara in S. Marcello zum Altarstipes gemacht (Tafel 3), wobei gleichfalls an Stelle der Inschrift der Front Kosmatenarbeit trat. An den Seiten wurden hier die dort angebrachten militärischen Abzeichen, drei Lanzen mit Schildern, Lorbeerkränzen, Bürgerkronen u. ä. belassen; eine Inschrift, die unten eingehauen wurde, besagt, welche Reliquien bei der Weihe im Sepulcrum des Stipes geborgen wurden. Die in späterer Zeit bis auf eine Seite von Mauerwerk umgebene Ara unter dem Hochaltar in La Madonna del Buon Consiglio wurde laut der auf der einen heute sichtbaren Seite eingehauenen Weiheinschrift im Jahre 1113 zum Stipes, die schöne Ara unter dem Altar in S. Galla im Jahre 1073 (Tafel 2). Drei der Seiten dieser letztgenannten sind von einem prächtigen Akanthusrankenfries eingefaßt, an der vierten, der Rückseite, ist ein Baum dargestellt, eine Eidechse und ein Hase ihm zu Füßen. Um die Platte des Kranzgesimses zieht sich die Inschrift: Septimus hoc presul romano culmine fretus — Gregorius templum Christo sacravit in aevum. Eine zweite große Dedikationsinschrift, in der auch die im Stipes eingeschlossenen Reliquien aufgezählt werden, wurde der Front und der rechten Seite eingemeißelt, nachdem man zuvor an der ersten die alte Votivinschrift beseitigt hatte.

Ein sehr interessantes Stück ist der als Altarstipes dienende antike Altar in S. Giacomo Scossacavallo, richtiger nur die obere Hälfte einer Ara. Es hat sich an ihn nämlich eine eigenartige Legende geknüpft, nach welcher er jener Altar war, auf dem das Jesuskind im Tempel aufgeopfert wurde; man wollte sogar oben eine Spur des Füßchens des göttlichen Kindes erkennen. Nach Rom sollte er durch die hl. Helena gekommen sein. Sie hatte ihn, so erzählte man, für St. Peter bestimmt. Als jedoch die Pferde mit ihm zum Platze gekommen waren, wo heute S. Giacomo steht, wollten diese nicht weiter und bäumten sich auf (scossare). Man betrachtete das als ein Zeichen von oben, erbaute die Kirche und brachte dann den Altar in dieselbe. Bei einer Visitation 1591 wurde das Sepulcrum, das sich in der Mitte der Oberfläche befand, geöffnet, wobei man drei Reliquiengefäßchen in ihm fand, eines aus Alabaster, eines aus Holz, das dritte aus Ton. Das Arafragment mag dem Stil des Rankenfrieses nach, der die Front umrahmt, der Zeit der Antonine entstammen. Jetzt trägt es auf der Front die im 16. Jahrhundert angebrachte Inschrift: Hic lapis est, in quo natum in templo obtulit olim more Hebreorum virgo Maria suum[2]. Ein dem Waldgott Silvanus geweihter Altar in Form einer konischen Säule, der vordem als Träger der Altarmensa in S. Giovanni dell' acqua bei Subiaco diente, befindet sich jetzt im Garten von S. Benedetto daselbst[3].

Im Süden Frankreichs finden sich Arae oder Grabcippi, die in Altarstützen umgewandelt wurden, beispielsweise zu St-Zacharie (Var), zu Ispanhac

[2] Eine Photographie der Ara zu machen, war bei dem gegenwärtigen Standort derselben zu schwierig. Eine teilweise Zeichnung und eine Abbildung nach einem Stich aus dem Jahre 1625 bei Roh. I, pl. 24.

[3] Marangoni erwähnt (Delle cose gentilische e profane, trasportate ad uso delle chiese [Roma 1744] 171 177 188 189) noch andere römische Arā, die zu Altarstipites gemacht worden waren. So einen Altar der Cybele mit den Abzeichen des Cybeledienstes in S. Michele beim Vatikan, eine Ara der Annona unter einem Altar der Kirche Ara Celi, einen Altar der Cybele, der, in drei Teile geteilt, die Stützen zweier Altäre in S. Nicola de' Cesarini bildete, eine Ara mit der Darstellung von patera und urceus an der rechten, des lituus an der linken Seite in S. Tommaso zu Terracina, eine nicht näher charakterisierte Ara unter einem Altar in S. Sebastiano fuori le Mura, eine andere Ara unter einem Altar in S. Paolo alle Tre Fontane; alles Stücke, die heute nicht mehr vorhanden sind und auch schon zu Marangonis Zeit bereits zum Teil verschwunden waren. S. 194 berichtet dieser von einem Grabcippus, der in der Annakapelle vor Ara Celi als Träger der Altarmensa diente, S. 196, von dem Sockel einer Statue mit längerer Inschrift, welche in S. Angelo zu Perugia die Mensa des Hochaltars trug. Der Grabcippus in Ara Celi wurde 1743 von seinem Platze weggeholt und in Stücke zerschlagen.

(Lozère), zu Pezilla de la Rivière (Pyrén.-orient.), zu St-André de Sorède (Pyrén.-orient.), zu Antibes (Alpes Maritimes), im Museum zu Nîmes (zwei Grabcippi und eine Ara der Luna und Isis) und im Museum zu Toulouse (drei Arae).

Die Ara zu St-Zacharie war dem Jupiter geweiht; als sie im 7. Jahrhundert zum Altarstipes gemacht wurde, beließ man die Inschrift auf ihr, machte aber die Front zur Rückseite und brachte dann auf der neuen Vorderseite ein Kreuz mit einem P an der Spitze und je einem Lamm zur Rechten und Linken des unteren Vertikalbalkens an. Zu Ispanhac ist ein Grabcippus im gleichen Jahrhundert in einen Altarstipes verwandelt worden. Seiner Front wurde ein Kreis mit dem Monogramm des Namens Christi und darunter zwei Rosetten eingehauen, jedoch ohne daß man zuvor die Inschrift daselbst weggemeißelt hätte. Die Folge war, daß von ihr ein Teil erhalten blieb. Zu St-André-de-Sorède war es der Sockel einer Statue des Kaisers Gratian, den man dort im 10. oder 11. Jahrhundert zum Träger der Mensa des Hochaltares machte. Heute versieht er diesen Dienst nicht länger, da er schon 1813 von seinem Platz entfernt wurde. Irgendeine Änderung hatte man an ihm nicht vorgenommen, als man ihn als Altarstipes benützte. Insbesondere hatte man die Dedikationsinschrift intakt gelassen: Imp(eratori) Caesari M(arco) Antonio Gordiano pio felici invicto aug(usto) p(ontifici) ma(ximo) tribun(itia) pot(estate) II. co(n)s(uli) p(atri) p(atriae) decumani Narbonenses[4]. Die Statue wurde Gordian errichtet 239. Von den beiden zu Antibes als Altarstützen benutzten Cippi war der eine, den man 1867 unter der Mensa des damals dem Schutzengel geweihten Altares entdeckte, der Grabstein eines Venustus Viktorinus, der andere, den man 1884 unter der Platte des Herz-Jesu-Altares antraf, der eines Titus Aelius Jucundus[5]. Da die Höhe beider beträchtlich war — ca. 1,60 bzw. 1,50 m —, so hatte man sie zum Teil in den Boden einlassen müssen. Dem zweiten wurden später gemauerte seitliche Stützen beigefügt.

Von den als Altarstipites gebrauchten beiden Cippi, die ich im Museum zu Nîmes fand, ist der eine, welcher eine Boudia Primula gewidmet war, vortrefflich erhalten, der andere dagegen, der einer Terentia gesetzt wurde, ist heute seines Sockels und seines Gesimses beraubt. Auch der Altar der Luna und Isis ist in ähnlicher Weise verstümmelt. Alle drei zeigen oben das Sepulcrum mit Falz zur Aufnahme des den Verschluß des Reliquiengrabes bildenden Sigillums.

Unter den vorhin erwähnten Arae, die ich im Museum zu Toulouse sah, war eine ein Votivaltar, den ein gewisser Fortunatus dem Jupiter errichtete zum Dank für die Erhaltung und glückliche Rückkehr einer Petronia Magna; sie stammt aus Marignac bei St-Beat, die zweite kommt gleichfalls aus Marignac. Ihre Inschrift besagt, daß C. Julius Julianus und Publicius sie dem Gott Silvanus und den Berggöttern von Nimis weihten, zum Dank dafür, daß es ihnen als den ersten gelang, aus den dortigen Bergen 20 Fuß lange Säulen auszuhauen und glücklich wegzutransportieren. Die dritte trägt die Inschrift: Baiserte deo Harbelex Harsi f(ilius) v(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito); sie wurde in einer verfallenen Kapelle zu Gourdan im Viertel von Basert gefunden. Auch bei diesen drei Arae verrät das oben angebrachte Sepulcrum sofort die Bestimmung, der dieselben in späterer Zeit zugeführt wurden.

Ein interessantes Stück ist die Ara der Diana, welche zu Pezilla den Dienst einer Altarstütze versieht. Sie ist rund, sitzt aber auf viereckigem Sockel und ist mit reizendem Relief, Zweigen, Hirschen, Vögeln und Jagdwaffen, verziert[6]. Zu St-Hippolyte (Pyrén.-orient.) fand man 1847 unter dem Hochaltar einen Grenzstein

[4] Sacaze Julien, Inscript. ant. des Pyrénées (Toulouse 1892), n. 12; p. 31.

[5] Congr. arch. LII (1885) 232 mit Abb.

[6] Ein guter Abguß im Museum zu Montpellier. Über einen Cippus in der Kirche zu Apt, der zum Altarfuß wurde, vgl. Roh. I, 116; Abb. Tfl. 55; über einen weiteren, der den Stipes des Altares der Krypta dieser Kirche bildete, ebd. 117, wo auch ein als Altarstipes dienender Cippus zu Vence erwähnt wird, der seinerzeit zu Ehren des Kaisers Decius errichtet worden war.

in Form eines Säulenschaftes mit der aus dem Beginn des 4. Jahrhunderts stammenden Inschrift: Flav(io) Val(erio) Constantino Nob(ilissimo) Caes(ari). Im 12. Jahrhundert versah man ihn mit einem romanischen Kapitell und machte ihn zum Altarstipes[7].

Auf spanischem Boden begegneten mir Grabcippi und Votivsteine, die zu Trägern einer Altarmensa benützt worden waren, zu Gerona, Madrid, Santiago und La Coruña. In der Kathedrale zu Gerona steht noch ein Cippus an seinem Platze als Stipes des Altares der Helenakapelle. Der Sockel einer Statue des Kaisers Philipp, der sich gegenwärtig im Museum des Altertumsvereins zu Gerona befindet, trug bis in die jüngste Zeit die Mensa des Hochaltares von San Martin daselbst. Die Statue wurde dem Kaiser von der dankbaren Stadt Gerona gesetzt, wie die Inschrift des Sockels bekundet: M. Julio Philippo nobilissimo Caesari R. P. Ger. Die Ara Jupiters im Museum zu Santiago de Compostella war vordem Altarstipes in einer Kirche der Umgebung der Stadt. Zu Madrid findet sich im archäologischen Museum (N. 16540) ein Grabcippus, der nach Ausweis des oben angebrachten Sepulcrums später als Altarstipes diente. Die Inschrift der Front ist sehr verwittert, sonst ist der Stein jedoch gut erhalten.

In Santiago zu La Coruña gibt es vier Votivarae, welche um 1200 bei Erbauung der Kirche zu Trägern der Mensa zweier Altäre gemacht wurden und noch jetzt diese Aufgabe erfüllen. Freilich wurden beide Altäre nach dem Brande der Kirche im Jahre 1774 näher an die Wand gerückt, während sie bis dahin frei in den Seitenchörchen gestanden hatten, doch blieben sie im übrigen unverändert. Bei dem Altar der Michaelskapelle bildet eine Ara der Fortuna den Mittelpfosten, in dem man das Sepulcrum anzulegen pflegte. Sie wurde durch einen Lucius Plato errichtet: Fortunae Lucius Plato ex voto. Die vier Eckstützen der Mensa bestehen aus romanischen Säulchen. Der Stipes des Altares der Schmerzenskapelle wird von den drei andern Arae gebildet, so zwar, daß die Mensa nach hinten zu auf zwei Arae ruht, nach vorn zu auf einer (Tafel 6). Zwei dieser Arae sind der Ausdruck der Devotion, von der ein Reginus Verna, kaiserlicher Steuereintreiber gegen seine Herren L. Aurelius Verus und M. Aurelius Antoninus erfüllt war, die dritte stiftete ein gewisser Glaucus für das Heil beider Kaiser.

Im Süden Spaniens wurden heidnische Arae und antike Votivsteine schon im 6. und 7. Jahrhundert als Altarstipes benutzt. An Stelle oder neben den alten Inschriften wurden neue angebracht, welche die Weihe des Altares und der Kirche bezeugten und die im Sepulcrum geborgenen Reliquien nannten. Beispiele bieten eine 1878 in der Nähe von Loja bei Granada in den Ruinen einer altchristlichen Basilika entdeckte Ara, ein Votivstein der Magnia Urbica, der Gemahlin des Kaisers Carinus († 284), der 1808 zu Acci (Guadix) ans Licht trat, eine 1779 in dem Kirchlein S. Maria de la Oliva bei Vejer de la Miel (in der Nähe von Medina Sidonia) aufgefundene Ara[8]. Wir müssen an anderer Stelle auf diese sehr interessanten, für die Geschichte des Altares wichtigen Stipites zurückkommen.

Nach Mitteilungen der k. k. Zentralkommission X (1865, 6) entdeckte man auch in der griechischen Kirche zu Arilje in Serbien als Stütze der Altarplatte einen römischen Votivstein. Die Inschrift an der Front war unkenntlich geworden, das Bild der Attisbrüder aber, das die Seiten schmückte, war noch gut erhalten. Der Altar mochte aus der Zeit der Erbauung der Kirche (13. Jahrhundert) stammen.

Altchristliche Sarkophage scheint man im Mittelalter nur ausnahmsweise zur Herstellung von Altären benutzt zu haben. Ein Beispiel bietet ein Sarkophag in St-Piat bei Maintenon (Eure-et-Loire), der später freilich zum Taufbecken gemacht wurde, in der dem gegenwärtigen Bau vorausgehenden Kirche aber den Ergebnissen einer Untersuchung zufolge den Stipes

[7] Roh. I, 211 und Tfl. 67; vgl. auch Inscr. lat. Gall. Narb., n. 5670.

[8] Hübner suppl. n. 374; Abb. bei Roh., Tfl. XXXIX. Hübner n. 175 110.

des in derselben befindlichen Hochaltares bildete[9]. In neuerer Zeit erfolgte eine solche Verwendung häufiger, zumal im 17. und 18. Jahrhundert.

Beispiele bieten in Italien der Dom, S. Agata und andere Kirchen von Ravenna (Tafel 5), S. Celso und S. Ambrogio zu Mailand sowie die Klosterkirche S. Clemente di Casauria bei Torre de' Passeri, in Frankreich St-Trophime zu Arles[10], die Karmeliterkirche zu Clermont und eine der Chorkapellen der dortigen Kathedrale[11], sowie Notre-Dame zu Manosque (Basses-Alpes[12]). Ein altchristlicher Sarkophag, der bis zur Revolution den Stipes der Gregoriuskapelle von St-Sauveur zu Aix bildete (Tafel 4), steht jetzt im dortigen Museum[13].

Auf spanischem Boden begegnete mir ein schöner altchristlicher Sarkophag als Stipes eines Altares in der Krypta von S. Engracia zu Saragossa. Er erhielt, wie es scheint, etwa im Beginn des 17. Jahrhunderts diese Verwendung.

Auch Sarkophage aus späterer Zeit hat man hier und dort zu Altarstipites gemacht.

Ein ganz schlichter, um nicht zu sagen roher Steinsarg, in dem der Leichnam des hl. Ennemond, Bischofs von Lyon († 657), geruht haben soll, steht heute, in einen Altarstipes umgewandelt, in der Krypta von St. Nizier zu Lyon. Er ist auf zwei liegende Löwen, Arbeiten des 16. Jahrhunderts, gesetzt und mit Mensa versehen. Ein prächtiger, aus schwarzem Marmor hergestellter, gotischer Altar, in einer der linksseitigen Kapellen der Kathedrale zu Dijon war ehedem ein Hochgrab in der jetzt verschwundenen Kartäuserkirche daselbst. Auf seinen früheren Charakter weisen noch die in gotischen Blendnischen angebrachten Klagemänner hin, welche die Seiten des Stipes beleben. In der Krypta von S. Zeno zu Verona befindet sich ein Altar, dessen Stipes aus einem Steinsarkophag des 12. Jahrhunderts hergestellt wurde. (Tafel 4.) Vorbild für diesen waren allem Anschein nach die altchristlichen Sarkophage, an die er unverkennbar erinnert, zumal an der Vorderseite. Sie zeigt in der Mitte Christus am Kreuze, rechts und links die Evangelisten unter rundbogigen Arkaden. Die Rückseite ist mit Szenen aus der Zeit nach der Auferstehung des Herrn geschmückt. Eine der Schmalseiten enthält eine Löwenjagd in primitiver Darstellung, die andere eine Inschrift, die uns die Heiligen nennt, für welche der Sarkophag geschaffen wurde: Hic requiescunt corpora Ss. Lucilli VI., Lupicii XII. episc. Veron. et Crescentiani M., recognita A. D. 1808 die 25. Septembris. Als letztes Beispiel sei erwähnt der Altar des hl. Wendelin zu St. Wendel, dessen Stipes aus dem um 1360 angefertigten ersten Steinschrein des Heiligen besteht. Er wurde zum Altarstipes gemacht, als man ihn 1506 durch einen neuen ersetzte, den man hinter dem Altar aufstellte.

Auch antike Wannen wurden als Altarstipites verwendet, wo solche vorhanden waren. Aus dem Mittelalter ist mir freilich ein Fall dieser Art nicht bekannt, dagegen gibt es manche aus den letzten Jahrhunderten. Reich an Beispielen sind besonders die römischen Kirchen. So besteht aus einer antiken Wanne der Stipes des Hochaltares von S. Maria Maggiore, von S. Nicola in Carcere, von S. Pancrazio, von S. Bartolomeo all' Isola (Tafel 5), von S. Croce, S. Eustachio, S. Maria in Cosmedin[14] sowie der Altar des Tempietto in Ara Celi.

Von einer antiken Memorienplatte, die man zu einer Altarmensa gemacht hatte, war schon bei Besprechung des angeblichen Altares

---

[9] Le Blant, Sarc. chrét., n. 11.

[10] Abb. des Sarkophages bei Garr. tav. 342, n. 3.

[11] Le Blant, Sarc. chrét., n. 81 und 83; Abb. Tfl. 18 19.

[12] Ebenda, n. 204; Abb. Tfl. 50.

[13] Ebenda, n. 206; Abb. Tfl. 52, n. 1.

[14] Die Mensa stammt hier noch von dem von Calixtus II. 1123 geweihten Altar, wie die an ihr befindliche Inschrift bekundet.

des hl. Jakobus zu Santiago die Rede. Die kelto-römische Inschrift des Steines ist jetzt nur mehr durch Abschriften bekannt, da sie 1601 auf Anordnung des Erzbischofs von Santiago, Juan de S. Clemente als heidnisch beseitigt und durch eine andere noch vorhandene ersetzt wurde, welche die in jenem Jahre vorgenommene Neuweihe des Altares bezeugt[15].

Eine durch die Inschrift Recesset Alepius in nomene XP annorum XII novembris era DXXII (= 484) genau datierte christliche Memorientafel fand man 1840 bei Abbruch der Kirche S. Juan zu Baños de Bande, einem kleinen Ort in Spanien an der Grenze Portugals, als Mensa auf deren Altar[16].

Auf spätmittelalterlichen Altären in Deutschland kann man bisweilen Grabplatten des 13., 14. oder 15. Jahrhunderts als Mensa finden. Meistens hat man dieselben so verwendet, wie sie waren, indem man sich nicht die Mühe gab, die Inschriften oder was sonst noch auf ihnen dargestellt war, zu entfernen. Selbst in Umrissen oder in flachem Relief auf ihnen ausgeführte Grabfiguren pflegte man gewöhnlich zu belassen. Man begnügte sich damit, die Weihekreuzchen einzumeißeln und in der Mitte die Grube zur Aufnahme der Reliquien anzubringen, falls das Sepulcrum nicht an der Front des Stipes oder oben in demselben, sondern in der Mensa seinen Platz erhalten sollte.

Altarmensen, die aus Grabplatten gemacht worden sind, kommen in allen Teilen Deutschlands vor. So in der Pfarrkirche zu Kalkar am Niederrhein (Hochaltar), im Dom zu Worms (Walburgisaltar), in der jetzt profanierten St-Ulrichs-Kirche zu Regensburg, in St. Martin zu Landshut (Nebenaltar im rechten Seitenschiffe), in den ehemals katholischen Kirchen zu Kalitz, Elbenau, Loburg, Ziesar, Fischbeck[17], in Heilig Kreuz zu Rostock[18], in den gleichfalls früher katholischen Kirchen zu Retgendorf und Kavelsdorf, in der Kirche zu Jedenspeigen in Niederösterreich[19] u. a.

Die Grabplatte zu Fischbeck zeigt die eingravierten Figuren eines Ehepaares in bürgerlicher Kleidung, des Jan de Kerella und seiner Gattin Margareta und trägt das Datum 1287. Das Kreuzchen, mit dem die rings am Rand sich vorbeiziehende Inschrift beginnt, ist als eines der Weihekreuzchen verwendet worden. In die anderen drei Ecken wurde ein solches neu eingehauen, ohne daß man jedoch dabei auf die Inschrift Rücksicht genommen hätte. Die Grabplatte zu Ziesar weist zwei Ritter unter gotischen Arkaden auf, von denen der eine 1359, der andere 1383 starb. Die Mensa in der Kirche zu Loburg war der Grabstein eines Loburger Pfarrers aus dem 14. Jahrhundert; Altarplatte wurde der Stein 1447. Auf der Elbenauer Mensa, einer Grabplatte aus dem Jahre 1259, sehen wir einen jungen, gelockten, bartlosen Mann in langem, pelzbesetztem Gewand, in der Rechten ein Schwert, in der Linken den Schild. Die Altarplatte des Walburgisaltares im Dom zu Worms deckte ursprünglich das Grab des Dompropstes Otto von Schöneberg († 1354). Die Mensa in St. Ulrich zu Regensburg war bereits zweimal als Grabplatte verwendet worden, das letztemal 1448 bevor sie ihre jetzige Bestimmung erhielt und zur Altarmensa gemacht wurde.

---

[15] Eine befriedigende Erklärung der ersten Inschrift ist noch nicht gelungen. Die jetzige lautet: † In honore Dei et b. Mariae semper virginis, s. Pelagii martyris, s. Jacobi apostoli, s. Benedicti abbatis et omnium Sanctorum Joannes Archiepiscopus Compostellanus hoc altare cum reliquiis plurimorum sanctorum in eo reconditis consecravit anno Dmni MDCI die XV mensis Februarii.

[16] Hübner, Inscr. lat. Hisp. christ., n. 43 und suppl. (Berlin 1900) p. 67.

[17] Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen, Kreis Jerichow 71 80 182 260 290.

[18] Kunst- und Geschichtsdenkmäler Mecklenburgs I, 204; II, 250; IV, 32. Der Grabstein in der Kirche zu Kavelsdorf wurde 1875 vom Altar herabgenommen und hinter ihn gelegt.

[19] Bericht des Altertums-Vereins Wien XX, 8, mit Abb.

Grabplatten waren in der Tat ein sehr bequem erhältliches und zugleich sehr geeignetes Material für Altarmensen, da sie, aus einem Stück bestehend, die für diese nötige Länge, Tiefe und Stärke besaßen. Doch konnten sie dazu natürlich nur verwendet werden mit Zustimmung der Angehörigen desVerstorbenen oder der sonst etwa vorhandenen Berechtigten. Angemessen wäre es gewesen, daß man immer die Grabinschriften und die Grabfiguren von ihnen entfernt hätte, ehe man sie zur Mensa eines Altares machte, und es zeugt nicht gerade von feinem Empfinden, daß man solches meist unterließ. Indessen mögen in einzelnen Fällen die Eigentümer der Grabplatte in deren Umwandlung in eine Altarmensa auch wohl nur unter der Bedingung eingewilligt haben, daß Inschrift und Bildwerk der Platte erhalten blieb; nicht aus Eitelkeit, sondern weil man glauben mochte, es werde der Verstorbene um so mehr und so zahlreicher Anteil an dem auf dem Altar dargebrachten Meßopfer haben.

Die Verwendung von Grabplatten als Altarmensen dauerte auch in nachmittelalterlicher Zeit fort. Seitens der kirchlichen Behörden scheint gegen ein solches Verfahren weder im Mittelalter noch später ernste Beanstandung erhoben worden zu sein. Es ist meines Wissens nur die Synode von Ypern aus dem Jahre 1630, welche es als unpassend bezeichnet, die Grabsteine von den Gräbern wegzunehmen und als Altarmensen zu verwerten, solange Bilder der Verstorbenen und Grabinschriften noch auf ihnen zutage träten, und für die Zukunft das verbietet[20].

Auch sonstige ältere Überreste finden wir bisweilen bei Errichtung von Altären, zumal bei der Front des Stipes verwendet, wie die ornamentierten Platten von Chorschranken und andere verzierte Platten, mit Kosmatenarbeit geschmückte Fußbodenplatten, Säulchen und ähnliches, ja Ciborienbögen.

So benützte man mit longobardischem Flechtornament verzierte Plutei aus dem 9. oder 10. Jahrhundert im 12. Jahrhundert beim Stipes eines Altares in S. Giovenale zu Orvieto (Tafel 6) und in S. Silvestro zu S. Oreste am Soracte, in jüngerer Zeit aber bei Altarstipites in S. Abbondio zu Como. Mit Kosmatenarbeit versehene Chorschranken findet man am Stipes eines Nebenaltares in S. Francesco zu Tivoli verwendet, derbe antike kassettierte Deckenplatten an dem 1599 erneuerten Hochaltar in SS. Nereo ed Achilleo zu Rom (Tafel 5), bei dem man vorne die mit glänzendstem Kosmatenmosaik geschmückte Front des alten Altares beibehielt, die übrigen Seiten aber mit jenen antiken Platten bekleidete. Ciborienbögen wurden zum Altarstipes gebraucht bei einem Nebenaltar in S. Agata in suburra in Rom und in der Krypta des Domes zu Ferentino, romanische Platten und Pfosten, die mit romanischen Säulchen kantoniert waren, an einem Altar im Kreuzgang der Kathedrale zu Aix u. a. Nicht immer war bei solcher Verwendung alter Reste guter Geschmack leitend, und oft genug wäre es besser gewesen, auf die Benützung alter Stücke zu verzichten und sich mit einem schmucklosen Stipes zu begnügen. So z. B. bei dem eben genannten Altar in SS. Nereo ed Achilleo und namentlich dem Altare der Unterkirche des Doms zu Ferentino, bei dem man nicht einmal darauf sah, daß die Kapitelle der den Ecken des Stipes vorgestellten älteren Säulchen zum Schaft paßten.

[20] Tit. de sacr., n. 12 (Hartzh. IX, 526).

ZWEITES KAPITEL

DIE FORM DES ALTARES

VORBEMERKUNG

Die Form des Altares war nicht zu allen Zeiten und überall die gleiche. Neben wie nacheinander gab es Altäre von sehr ungleicher Bildung. In vorkonstantinischer Zeit war der Altar wohl in der Regel eine Art von Tisch, doch auch in nachkonstantinischer zeigte er noch über ein Jahrtausend lang sehr häufig die Tischform. Sehr häufig, nicht immer. Denn unter dem Einfluß der steigenden Reliquienverehrung, namentlich aber infolge der stets mehr und mehr an Verbreitung gewinnenden kirchlichen Sitte, unter dem Altar Reliquien beizusetzen, bürgerte sich schon früh beim Altarbau neben der Tischform ein anderer Typus, die Kastenform, ein. Tischform und Kastenform führten dann allmählich zu einer dritten Bildung, zur Blockform: die Tischform, indem man die Stütze, die oft nur aus einem viereckigen Steinblock bestand oder nur eine pfeilerartige Aufmauerung darstellte, so sehr an Breite und Tiefe wachsen ließ, daß sie zuletzt nur wenig mehr von dem unteren Rande der Mensa abstand, diese sonach bloß um ein geringes über den Stipes vorragte; die Kastenform, indem man den Hohlraum des Altares ausfüllte, wozu von selbst der Antrieb und Anlaß gegeben war, als man das Reliquiengrab nicht länger im Boden unter dem Altare, sondern in dessen Stipes anbrachte. Aus der Blockform entwickelte sich schließlich in der neueren Zeit die Sarkophagform. Man begann nämlich seit Ausgang des Mittelalters den Altar immer mehr als das Grab der Heiligen zu betrachten, deren Überbleibsel in ihm eingeschlossen waren, das aber führte dann naturgemäß allmählich dazu, zum sinnfälligen Ausdruck dieser Auffassung ihm auch äußerlich die Form eines Sarkophages zu geben.

Nach dieser mit einigen wenigen Strichen gezeichneten Übersicht über die Entwicklung der Altarform, einer Übersicht, die im folgenden ihre Erweiterung und Vertiefung erhalten wird, haben wir also vier Hauptaltartypen zu unterscheiden, den Tischaltar, den Kastenaltar, den Blockaltar und den Sarkophagaltar. Wir beginnen mit dem ältesten Typus, der Wurzel aller übrigen, dem Tischaltare.

DER TISCHALTAR

I. ALLGEMEINES

Der älteste Altartypus ist zweifellos der des Tischaltares; er ist aber zugleich der bemerkenswerteste und interessanteste, weil kein anderer im Lauf der Zeit eine so reiche und mannigfaltige Ausbildung erfuhr, wie er und kein anderer immer wieder so zäh wie gerade er auf der Bildfläche auftauchte, wenn es den Schein hatte, als ob er von einer der andern Altarformen verdrängt und abgelöst worden sei. Bei den Umwandlungen, die mit dem Tischaltar im Verlauf der Zeit vor sich gingen, läßt sich, von einigen ganz vereinzelten Bildungen abgesehen, eine Reihe von förmlichen Untertypen unter-

scheiden: Tischaltäre mit einer einzigen Stütze mitten unter der Mensa; Tischaltäre mit zwei, drei oder vier Stützen; Tischaltäre mit fünf Trägern der Mensa, vier Eckstützen und einer Mittelstütze; Tischaltäre mit mehr denn fünf Stützen; Tischaltäre mit querstehenden Mauern oder Platten als Trägern der Mensa; Tischaltäre mit zwei oder mehr Stützen unter der Front und fortlaufender Mauer als Stütze an der Rückseite; endlich Tischaltäre mit Konsolen als Trägern der Altarplatte.

Daß in der Vergangenheit alle diese Arten des Tischaltares als geeignet zur Konsekration galten, ist sicher, und zwar verhielt es sich so nicht bloß im Mittelalter, sondern auch noch lange in der neueren Zeit. Erst das Erscheinen des römischen Pontifikales 1596, dessen Einführung und Benützung Klemens VIII. allen Bischöfen streng vorschrieb, brachte insofern eine Änderung, als nun allmählich bloß jene Tischaltäre als altaria fixa zulässig betrachtet wurden, die unter den Ecken der Mensa Stützen aufwiesen, sei es einzeln stehende Säulchen oder Pfeilerchen, sei es ein Mauerstück, als unzulässig dagegen Altäre mit nur einer Stütze mitten unter der Platte. Denn bei diesen konnte die vom Pontifikale für die vier Ecken des Altares vorgeschriebene Salbung der Verbindungsstellen von Mensa und Stipes entweder nicht oder doch nur unter weiter Deutung der fraglichen Rubrik vorgenommen werden. Ähnlich verhielt es sich bei Altären, deren Mensa zwar rückwärts auf einem Steinblock oder einer Aufmauerung ruhte, im übrigen aber auf Konsolen lag und darum unter den vorderen Ecken keine Stützen hatte, die gesalbt werden konnten, da die Kopfenden jener Konsolen, wiewohl sie den vordern Ecken mehr oder weniger nahe waren, kaum als Stützen, stipes, titulus, im Sinne des Pontifikales zu gelten vermochten. Freilich lag die Sache bei solchen Konsolenaltären nicht immer ganz klar. Wenn der Mauerkörper, auf dem die Mensa an der Rückseite saß, eine beträchtlichere Stärke und Tiefe aufwies und infolgedessen die Konsolen nur kurz waren, so konnte man allenfalls jene Aufmauerung als alleinigen Stipes gelten lassen, die Konsolen aber als bloße Anhängsel betrachten. Wir finden darum auch noch mehrfach konsekrierte Konsolenaltäre aus der Zeit nach Erscheinen des römischen Pontifikales.

Tischaltäre mit Eckstützen können gültig und erlaubterweise geweiht werden, und zwar auch dann, wenn diese Stützen aus Säulchen bestehen, wie in neuester Zeit durch die Kongregation der Riten unter dem 6. November 1908 ausdrücklich entschieden wurde[1]. Die Salbung mit Chrisam, welche der Bischof nach dem römischen Pontifikale an der Front des Altares vornehmen muß, hat nach demselben Dekret bei solchen Altären an der Front der Mensa zu erfolgen. Schon am 24. Mai 1901 hatte die Ritenkongregation auf eine diesbezügliche Anfrage hin geantwortet, es sei gestattet, Altäre zu konsekrieren, deren Mensa hinten auf einem Mauermassiv sitze, vorn aber nur durch Ecksäulchen abgestützt werde, vorausgesetzt, daß diese Säulchen ganz aus Stein beständen, also nicht etwa aus steinernem

[1] Decret. authen. n. 4225. Vgl. auch Cod. juris can. C. 1198, § 2.

Schaft und metallenem Kapitell gemacht seien[2]. Altaria quasi-fixa können, weil sie nicht konsekriert werden, natürlich jede Form, auch die von einstützigen Tischaltären oder von Konsolenaltären, haben.

Bei den abendländischen Vätern finden wir nur sehr wenig Angaben, die uns über die Form des Tischaltares ihrer Zeit näheren Aufschluß vermitteln, und kaum viel besser verhält es sich mit den späteren lateinischen Schriftstellern des Mittelalters, den mittelalterlichen Liturgikern und den liturgischen Büchern des Mittelalters.

Wohl ist bisweilen in einer Weise von dem Altar die Rede, daß ersichtlich nur ein Tischaltar gemeint sein kann, jedoch erfahren wir kaum je Genaueres über seine formelle Beschaffenheit. So, wenn Rufinus erzählt, der hl. Ambrosius habe sich gegen die Kaiserin Justina, welche zu Mailand den Arianismus einführen wollte und den ihren Plänen entgegentretenden Heiligen ins Exil zu schicken gedachte, nicht mit der Hand und mit Geschossen verteidigt, sondern mit Fasten und beständigem Nachtwachen sub altari positus[3]. Wenn die Vita der hl. Melania der Jüngeren uns berichtet, Melanias Gatte Pinianus sei zur Stunde, da jene in schweren Geburtswehen lag, zur Grabeskirche des hl. Laurentius geeilt, habe sich dort unter den Altar niedergeworfen und unter Tränen zu beten begonnen[4]. Wenn Bischof Adelmus von Séez (ca. 880) in dem Liber Miraculorum s. Opportunae[5] erzählt, ein Soldat des Königs Boso von der Provence habe zur Strafe für seine Plünderungen das Augenlicht verloren, seine Frevel aber bereut, sich nach Moniacum (Mouchile-Neuf) in die Kirche der Heiligen begeben, hier sich während der Messe unter den Altar gelegt und wunderbarerweise sein Gesicht zurückerhalten. Wenn wir in der Vita altera des hl. Ludgerus von einem Altar vernehmen, unter den die Schüler des Heiligen ein Gefäß mit Honig stellten, da sie es augenblicklich nicht anders zu verbergen wußten[6]. Wenn es bei Richard von Hexham um 1150 heißt, unter Erzbischof Thomas von York (1070—1100) sei die bei dem Einfall der Dänen verwüstete Abteikirche zu Hexham wieder restauriert worden und dabei nach Herstellung des Fußbodenbelages im Ostteil des Baues an geziemendem Ort ein altare subnixum columnis errichtet worden[7]. Wenn ein dem frühen 15. Jahrhundert angehörendes Pontifikale von Arles in der Pariser Nationalbibliothek (f. l. 1220) den Stipes des Altares columna nennt[8]. Oder wenn, um ein Beispiel aus noch späterer Zeit anzuführen, das Kapitel der Kathedrale von Angers einem Meister Robin unter dem 4. September 1451 die Anfertigung von vier Altären für das nördliche Querschiff der Kirche verdingt, sur piliers ou marseiz[9], also vier Altäre mit Pfeilern oder mit massivem Stipes, nach Willen und Wahl der Auftraggeber[10]. Es ist geradezu eine Ausnahme, wenn wir einmal eine genauere Angabe über die Beschaffenheit des Altares bekommen, wie z. B. in der Vita des hl. Theodard († ca. 893), in der vermeldet wird, es habe der Bischof in seiner Kathedrale zu Narbonne einen gar kostbaren Marmoraltar erbaut, dessen Mensa auf fünf passend angeordneten Marmorsäulchen ruhte[11].

Auch die Bildwerke geben uns wenig Aufschluß über den Tischaltar in altchristlicher Zeit und im Mittelalter und seine verschiedenen Abwandlungen. In den meisten Fällen werden die Altäre, die auf ihnen zur Darstel-

---

[2] Decret. auth. n. 4073.
[3] Hist. eccl. l. 2, c. 16 (M. 21, 524).
[4] N. 6 Rampolla del Tindaro, Santa Melania Giuniore (Roma 1905) 6.
[5] AA. SS. 22. April; III, 71.
[6] Vgl. oben S. 104.
[7] De sanctis eccl. Hagulstad. n. 16 (AA. SS. O. S. B. III, 213).
[8] Pontifex faciat signum crucis super tabulam et columnam; vgl. auch Mart. l. 2, c. 16, ordo 2; II, 288.
[9] Marseiz, altfranz., gleich massifs (E. Littré, Dictionnaire III [Paris 1885] 467).
[10] De Farcy, Monographie de la Cath. d'Angers (Angers 1905) III, 10.
[11] C. 4, n. 3 (AA. SS. 1. Mai; I, 152).

lung gelangt sind, von der Altarbekleidung so weit verhüllt, daß diese höchstens noch den Sockel zum Vorschein kommen läßt. Tischaltäre, die als solche klar genug erkennbar sind, kommen sehr selten auf den Monumenten vor.

Am bemerkenswertesten und wichtigsten, weil die frühesten, sind die Darstellungen von Tischaltären auf den Ravennatischen Mosaiken. Einen Altar, dessen Mensa von vier Säulchen an den Ecken getragen wird, zeigt das Kuppelmosaik des Baptisteriums von S. Urso, das Werk des Erzbischofs Neon (449—452) (Tafel 7). Es war ein Irrtum, wenn man den Altar als fünfstützig bezeichnete, weil man die hinter ihm stehende Säule, auf welcher das Gebälk lagert, als fünften und mittleren Träger der Mensa ansah. Ein Mosaik in S. Vitale stellt das Opfer Abels, Melchisedechs und Abrahams dar, ein ähnliches in S. Apollinare in Classe das Melchisedechs und Abrahams. Der Altar, an dem die Opferhandlung sich auf beiden Bildern vollzieht, ist durchaus den christlichen Altären nachgebildet. Auf dem Mosaik in S. Apollinare in Classe wird die Mensa von vier Pfosten getragen, auf dem in S. Vitale scheinen die Stützen eher Säulchen wiedergeben zu sollen; auch treten deren unter den Decken, welche den Altar verhüllen, nicht bloß vier, sondern fünf zutage, falls nicht etwa die Fünfzahl unbeabsichtigt ist und sich auf eine Ungeschicklichkeit des Künstlers zurückführt; ist ja doch auch der Altar perspektivisch stark verzeichnet (Tafel 6).

Ein Relief in Ste-Marthe zu Tarascon vom Jahre 1197 stellt eine Altarweihe dar[12]. Die Altarplatte wird hier von vier in einer Flucht stehenden Säulchen gestützt. Ein Altar mit einer Mittelstütze begegnet uns auf dem Grabstein aus St-Victor zu Marseille von 1255, der sich jetzt im Museum Borély daselbst befindet[13], auf einem Limoger Email des 14. Jahrhunderts, das auch insofern interessant ist, als die Mensa des auf ihm abgebildeten Altares die sehr seltene Rundform hat[14], sowie auf einem mit Reliefdarstellungen geschmückten Sarkophag im archäologischen Museum zu Madrid, der unter anderem auch eine Meßfeier wiedergibt. Bei dem letzten Beispiel erhebt sich der Pfeiler, welcher die Mensa trägt, auf zweistufigem Sockel, oben aber liegt auf ihm als Mittelglied zwischen Pfeiler und Mensa eine kleine Platte. Zahlreich sind die Wiedergaben von Tischaltären auf spanischen Miniaturen des 10. und 11. Jahrhunderts, wie den Miniaturen der Bibel von S. Isidoro zu León von 960, der Apokalypse von Gerona aus dem Jahre 975, der Apokalypse der Real Academia zu Madrid aus dem 10. und der Roda-Bibel in der Pariser Nationalbibliothek, sowie der unter dem irrigen Namen Farfa-Bibel gehenden Bibel von Ripoll in der Vatikana aus dem frühen 11., der Apokalypse von S. Sever in der Nationalbibliothek zu Paris aus der Mitte des 11. Jahrhunderts und der leider durch Brand vernichteten Beatusapokalypse der Turiner Bibliothek. Überall hat der Altar, soweit er nicht mit einem Vorhang oder einer Vorsatztafel bedeckt erscheint, die Form eines einstützigen Tischaltares. Besonders bemerkenswert ist seine Darstellung in der Apokalypse der Real Academia, da hier seine Mensa deutlich den erhöhten Rand zeigt, der uns später näher beschäftigen wird[15].

Zwei mit Goldstickereien verzierte Mitren, die beide, wie sie von gleicher Herkunft sind, so auch auf dem einen ihrer zwei Tituli dieselbe Szene, die Ermordung des hl. Thomas Becket aufweisen, zeigen einen als vierfüßig gedachten Tischaltar[16].

Indessen können wir es bei diesen Beispielen bewenden lassen. Auch wenn wir ihnen noch das eine oder andere hinzufügten, vermöchten sie uns

---

[12] Roh. I, Tfl. 16.

[13] Eine etwas mangelhafte Abb. ebenda.

[14] Das fragliche Email befindet sich zu Egletons (Corrèze); Abb. bei E. Rupin, L'Oeuvre de Limoges (Paris 1890) Tfl. 48.

[15] Vgl. W. Neuß, Die katalonische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei (Bonn 1922) Fig. 5 42 46 49 62 65 67 82 130 und 131. Abb. der Miniatur der Turiner Handschrift in F. Carta, C. Cipolla e C. Frati, Monumenta palaeographica sacra (Torino 1899) tav. 43.

[16] Abb. und Beschreibung bei J. Braun, Die Paramente im Schatze der Schwestern U. L. Frau zu Namur in Zeitschrift XIX (1906) 295 f.

ein nur einigermaßen genügendes Bild des Tischaltares der altchristlichen Zeit und des Mittelalters doch nicht zu verschaffen, zumal die alten Künstler keineswegs bedacht waren, die Wirklichkeit getreu wiederzugeben und infolgedessen die Zuverlässigkeit ihrer Darstellungen bezüglich der Einzelheiten nicht eben groß ist.

Wir wären in der Tat recht übel daran, wenn wir für unsere Kenntnis des altchristlichen und mittelalterlichen Tischaltares lediglich oder auch nur hauptsächlich auf die wenigen Angaben der Väter und der mittelalterlichen Schriftsteller und die kleine Zahl nicht immer hinreichend vertrauenswürdiger Monumente mit Darstellungen eines Tischaltares angewiesen wären. Zum Glück fehlt es indessen nicht an wirklichen Tischaltären oder Fragmenten solcher aus dem 5. Jahrhundert und der ganzen Folgezeit bis zum Ausgang des Mittelalters und noch darüber hinaus bis in das 17. und 18. Jahrhundert; ja es haben sich solche in so großer Zahl erhalten, daß sie uns ein zwar nicht erschöpfendes, aber immerhin überraschend reiches Bild des Tischaltares, seiner verschiedenen Typen und seiner Entwicklung in der Vergangenheit zu gewähren vermögen.

II. TISCHALTÄRE MIT EINER EINZIGEN STÜTZE

Der Träger der Altarplatte besteht bei diesem einfachsten Typus des Tischaltares bald aus einem runden oder polygonalen Schaft, sei es mit, sei es ohne Kapitell, bald aus einem vierseitigen, cippus- oder sockelartigen Hausteinpfosten, bald aus einem in Mauerwerk hergestellten Pfeiler, bald endlich aus einem Säulchenbündel, d. i. einer durch gemeinschaftliche Basis und Deckplatte verbundene Gruppe von Säulchen.

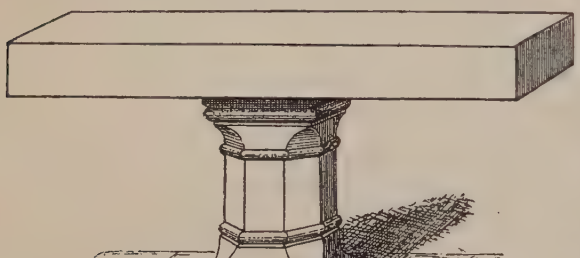
1. Einstützige Tischaltäre mit rundem oder mehrseitigem Schaft als Stipes. Ein Beispiel aus Spanien, bei dem jetzt freilich Altarplatte und Stütze voneinander getrennt sind, wurde bereits erwähnt, der sog. Altar des hl. Jakobus zu Santiago. Er dürfte aus der ersten von Alfons dem Keuschen erbauten Kirche stammen und sonach der Frühe des 8. Jahrhunderts angehören. Ohne genügende Belege ist als Werk des 8. Jahrhunderts ein Altar ausgegeben worden, der sich zur Zeit in der Krypta der Kirche Jesus Nazareno zu Pito bei Cudillero (Pr. Oviedo) befindet, aber aus der von König Silo († 783) gegründeten Kirche Santianes zu Pravia herstammt. Es ist sogar zweifelhaft, ob der Altar auch nur über das spätere Mittelalter hinausgeht. Der 1,50 m lange, 42 cm starke Träger der Platte ist achtseitig, an seinem Kopfende jedoch wie so häufig bei spätmittelalterlichen achtseitigen Pfeilern durch Schrägungen ins Viereck übergeführt; oben ist in ihm das Sepulcrum angebracht. Wegen seiner Länge mußte der Stipes bis fast zur Mitte in den Boden eingelassen werden. Der Altar wurde 1638 anläßlich des Neubaues des Chores der Kirche von seinem Platze entfernt und in eine Seitenkapelle geschafft, wo dann die Eröffnung des Sepulcrums vorgenommen wurde[1]; später kam er dann an seinen jetzigen Standort.

Aus dem 14. Jahrhundert stammen vier mit achtseitigem Pfeiler, als Träger der Mensa ausgestattete Tischaltäre in der Kathedrale zu Barcelona; drei derselben stehen in den Kapellen des Kreuzganges, einer in der Krypta vor dem herrlichen Marmorschrein der hl. Eulalia. Oben und unten ist der Pfeiler ins Viereck übergeführt. Wo

[1] Boletin de la Soc. Españ. de Excurs. X (1902) 32 f.

die Überleitung anhebt, umzieht ihn hier wie dort ein Stab, der ihn in ein kapitellartiges Kopfstück, ein Mittelstück und ein Fußstück scheidet. Auch der Hochaltar der Kathedrale hatte wohl ursprünglich nur eine einzige Rundstütze mitten unter der Mensa. Sie ist noch heute vorhanden und besteht aus zwei umgekehrt aufeinandergestellten antiken korinthischen Kapitellen (Tafel 10). In späterer Zeit kamen zu der Mittelstütze Eckpfosten, zwischen denen der Raum vorn durch eine Platte, an den Seiten durch Mauerwerk ausgefüllt wurde, so daß unter dem Altar eine an der Rückseite offene Kammer entstand. Ein getreues Gegenstück zu den Altären in der Kathedrale zu Barcelona, zugleich wie diese eine Schöpfung des 14. Jahrhunderts, findet sich in der gegenwärtig halbverwüsteten Klosterkirche zu Poblet bei Reus (Katalonien). Ein weiteres Beispiel aus dem 14. Jahrhundert, bei dem die Stütze jedoch von oben bis unten achtseitig bleibt, sah ich in einer der Chorkapellen der Kathedrale zu Gerona. Es scheint, daß derartige Altäre im ausgehenden Mittelalter in Katalonien beliebt waren.

In Frankreich hat sich ein sehr frühes Beispiel erhalten in Gestalt des jetzt im Museum zu Aix befindlichen Altares von Auriol. Bis in oder doch bis gegen das 5. Jahrhundert hinaufreichend, ist er zugleich das älteste seiner Art, welches überhaupt auf uns gekommen ist. Heute ist von ihm allerdings nur noch die Mensa vorhanden, die uns später näher beschäftigen wird, allein die kreisförmige Vertiefung auf deren Unterseite beweist, daß als ihr Träger ein Säulenschaft von 30 cm Durchmesser diente. Der Altar gilt als Werk des beginnenden 6. Jahrhunderts. Vielleicht auch noch aus dem 6. Jahrhundert, jedenfalls aber vorkarolingisch war ein eigenartiger Tischaltar, der zu Grésy-sur-Aix (Savoyen) im Boden vor der Kirche gefunden wurde. Er bestand aus einer Rundsäule, die sich oben zu einer 60 cm im Geviert messenden Platte erweiterte, welche freilich so stark verstümmelt war, daß sie nach einer Richtung nur mehr ca. 40 cm maß. Auf ihrer Oberfläche befand sich, von zwei Linien eingefaßt, eine Inschrift, die, als sie noch vollständig war, lautete: † Euphrasius pbr in honore sci Petri apostoli voto suo fecit. Man könnte in Anbetracht der geringen Maße der Platte gegen eine Deutung des Steines als Altar Bedenken hegen. Indessen reichte ein Geviert von 60 cm in einer Zeit, da noch kein Kreuz und keine Leuchter, ja selbst kein Meßbuch auf dem Altare standen, zur Meßfeier zweifellos aus, während sich die Inschrift wohl kaum auf etwas anderes als auf einen Altar beziehen läßt. Ausgeschlossen scheint, daß die Säule ursprünglich auf ihrer quadratischen Erweiterung noch eine besondere Mensa trug, und daß sie sonach lediglich Stipes war. Die auf der Oberfläche angebrachte Widmungsinschrift dürfte eine solche Annahme verbieten[2].



Tischaltar. Barcelona, Kathedrale (Krypta)

Verschollen ist jetzt ein Altar mit achtseitiger Säule als Stipes, den man 1848 bei Ausräumung der bis in das 8. Jahrhundert hinaufreichenden Krypta von St-Laurent zu Grenoble fand. Er bestand aus rötlichem Marmor und war von sehr geringen Abmessungen[3]. Einen Rundpfeiler hatte als Stütze der ungemein inter-

[2] Vgl. über den Altar und die über ihn vorhandene Literatur Le Blant, Inscript. de la Gaule (Paris 1856) n. 389.

[3] Bull. monument. XX (1854), 203. Schon Rohault de Fleury (La messe I, 148, note 1) konnte über den Altar keine Auskunft mehr erhalten. Die Krypta von St-Laurent mag bis in das 8. Jahrhundert reichen, doch folgt daraus natürlich nicht auch dasselbe für den Altar.

essante ehemalige Hochaltar von St-Étienne zu Besançon, der 1050 von dem gerade dort weilenden Papst Leo IX. geweiht wurde. Sein Stipes ist allerdings nicht mehr vorhanden, indessen ergibt sich aus der Beschaffenheit der jetzt in der Kathedrale St-Jean sich befindenden runden Mensa, von der später eingehend die Rede sein muß, bestimmt, von welcher Art er war. Eine römische militärische Grenzsäule diente (vgl. oben S. 120) bis 1847 zu St-Hippolyte (Pyren.-orient.) als Stipes des Hochaltares, zu welchem Ende man sie im 12. Jahrhundert mit einem Kapitäl versah. Hoch 1,55 m, war sie tief in die Erde eingesenkt.

Seiner Mensa beraubt ist heute ein Tischaltarstipes von der Form einer prächtigen romanischen Säule im Museum zu Avignon, der schönste, der sich aus alter Zeit erhalten hat. Er ist ein Werk des 11. zum 12. Jahrhundert und besteht aus einer mit Eckknollen besetzten Basis, einem gedrungenen Schaft von 1,15 m Umfang und reichentwickeltem romanischen Kapitell, in dessen Oberfläche das Sepulcrum eingehauen ist (Tafel 7). Das Ganze hat eine Höhe von 94 cm, die Kapitellplatte mißt 57 × 42 cm.

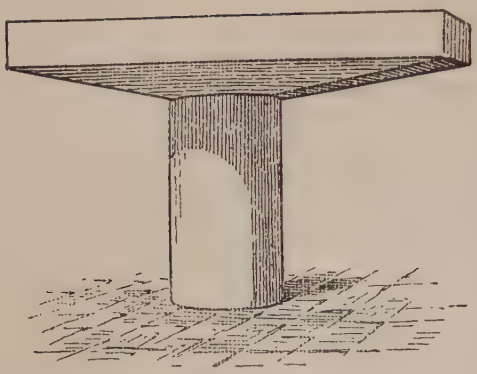
Drei Tischaltäre mit achtseitigem Pfeiler als Stütze der Mensa fand ich in der vormaligen Kathedrale von Elne bei Perpignan. Alle drei werden Schöpfungen des frühen 15. Jahrhunderts sein. Der Sockel des Pfeilers ist bei ihnen wie dieser selbst achtseitig, die zwischen Mensa und Pfeiler eingeschobene Platte dagegen viereckig (Tafel 8). Bei zwei Altären ist der Pfeiler in der Mitte mit einem aus einem Stäbchen bestehenden Ring umgeben. Ein vortreffliches Gegenstück zu den Altären der Kathedrale von Elne steht im Querschiff der Kathedrale von St-Pol-de-Léon (Finistère), doch ist auch die vom Pfeiler zur Mensa überleitende Platte achtseitig. Der Altar, dessen Mensa sich durch reiches spätgotisches Profil auszeichnet, entstammt dem 15. Jahrhundert[4].

Das älteste Beispiel in Italien ist ein Altarstipes in Form eines Säulenschaftes, den Rohault de Fleury bis in das 6. Jahrhundert hinaufrücken möchte, der indessen dem Inhalt des Sepulcrums zufolge — man fand in ihm neben Gebeinstückchen drei Weihrauchkörner — wohl frühestens der karolingischen Zeit angehört. Er wurde 1860 zu Rimini bei Ausgrabung der Überreste einer in Form eines griechischen Kreuzes erbauten Kirche entdeckt. Das im Augenblick der Auffindung noch verschlossene Sepulcrum ließ an der Bestimmung des Schaftes keinen Zweifel. Die Höhe des Schaftes betrug 77 cm, sein Durchmesser 30 cm. Ein kapitellartiges Marmorstück von 61 cm im Geviert und 24 cm Dicke, das man in der Nähe des Säulenstumpfes fand, und das an einer Seite in schwachem Relief mit einem Kreuzchen verziert ist, wird von Rohault de Fleury als die Mensa angesprochen, eine Auffassung, die zwar nicht als schlechthin unmöglich bezeichnet werden kann, aber nicht wahrscheinlich ist. Säulenschaft und Kapitell befinden sich jetzt im archäologischen Museum zu Rimini[5].

Vortrefflich erhalten ist ein interessantes Beispiel in Gestalt eines Altares in S. Angelo zu Perugia. Seine von einer Karniesleiste umrahmte Mensa, von der andernorts eingehender die Rede sein wird, sitzt unvermittelt auf einem 62 cm im Durchmesser haltenden, 1,10 m hohen, sockel- wie kapitellosen Säulenstück (Tafel 8). Sein heutiger Standplatz an der Wand des Umganges ist nicht ursprünglich; wahrscheinlich bildete er zuerst den Hochaltar der Kirche. Eine sichere Datierung des auch durch die Umrahmung seiner Mensa, die Andeutung der Salbstellen derselben mittels eingelegter Marmorplättchen u. a. sehr bemerkenswerten Altares ist leider nicht möglich. Er kann seiner Beschaffenheit nach vorkarolingisch sein, doch sind in diesem Falle das oben in der Mensa angebrachte Sepulcrum und die dort in der

[4] Skizzenhafte Abb. bei Roh. I, 240.

[5] Abbild. der beiden Stücke bei Rohault pl. 53; dazu Text I, 141. Die angebliche Mensa ist allem Anschein nach nichts als ein Kapitell, oder wohl richtiger ein Kämpferaufsatz, wie sie in der unter oströmischem Einfluß stehenden italienischen Architektur des 6. und 7. Jahrhunderts eine gewöhnliche Erscheinung sind. Sowohl die Form und Profilierung wie die Maße des Stückes weisen darauf hin.

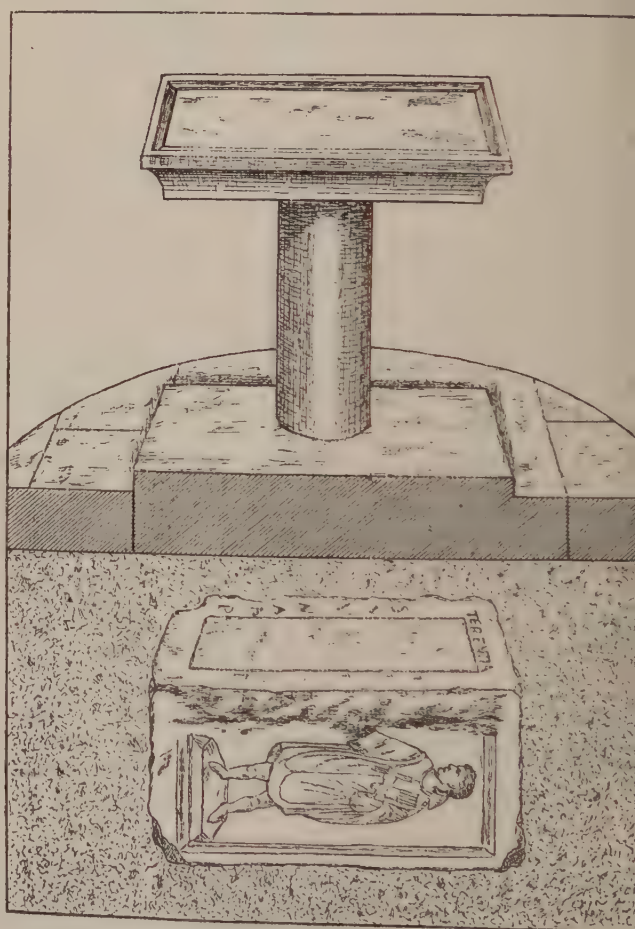


Tischaltar. Perugia, S. Matteo

Mitte und in denselben eingefügten Marmorplättchen späteren Datums; er kann aber auch, und das ist wohl das wahrscheinlichste, erst aus nachkarolingischer Zeit, ja selbst erst aus dem Beginn des zweiten Jahrtausends stammen. S. Angelo wird gewöhnlich als Bau des 6. Jahrhunderts bezeichnet, doch ist diese Datierung keineswegs sicher. Die Kirche hat manche Veränderungen und Umbauten erlebt. Übrigens würde, selbst wenn es feststände, daß sie aus dem 6. Jahrhundert stamme, daraus noch keineswegs das gleiche auch für den Altar folgen, zumal, wie spätere Beispiele zeigen werden, einstützige Tischaltäre zu Perugia und in dessen Umgebung mehrfach noch im 12. und 13. Jahrhundert errichtet wurden. Rohault de Fleury weist den Altar in S. Angelo in La messe I, 201 dem 10. oder 11. Jahrhundert zu.

Vollständig ist auch noch ein anderer hierhingehöriger Altar zu Perugia, der Hochaltar der kleinen Kirche S. Matteo, wie diese Kirche eine Schöpfung des 13. Jahrhunderts. Ein Granitschaft von 86 cm Höhe und ca. 40 cm Durchmesser trägt eine 32 cm dicke Mensa von 1,76 m Länge und 87 cm Breite, die sich aus einer 19 cm starken Platte und 13 cm hoher, zum Stipes überleitender Schräge zusammensetzt. Das Ganze eine für Entstehungszeit und Entstehungsort derbe Arbeit. Ein Tischaltar, der aus roh behauener quadratischer Mensa und antikem runden Votivstein als Stütze bestand, wurde gegen 1870 in der Nähe der Abtei S. Pietro zu Ferentillo bei Spoleto in einer Grotte gefunden, welche die Eremiten Lazarus und Johannes (Ende 7. Jahrhunderts) bewohnt haben sollen.

Der Stipes trug die Inschrift: P. Crastinus P. F. Paulus C. Tittienus A. F. Macer tesaurum f(aciendum)



Tischaltar mit Altargrab (Rekonstruktion). St. Peter im Holz

c(uraverunt)[6]. Aus welcher Zeit der Altar stammt, ist nicht zu bestimmen, doch liegt kein Grund vor, ihn über den Beginn des 2. Jahrhunderts hinaus zu datieren und ihm ein höheres Alter zu geben als den übrigen einstützigen Tischaltären, die sich in bemerkenswerter Zahl zu Perugia und in der Provinz Perugia erhalten haben.

Ein Tischaltar von der hier uns beschäftigenden Art, der gelegentlich der letzten Restaurationsarbeiten von S. Maria in Cosmedin zu Rom bei Bloßlegung eines der Altäre der Nebenchörchen entdeckt wurde und jetzt wieder in seinem ursprünglichen Zustand an seiner alten Stelle steht, hat als Stipes das Stück einer antiken, schräg kannelierten Säule. Nach P. Grisar entstand er beim Umbau der Kirche unter Hadrian I. (772—795)[7], doch kann er ebensogut bei den durchgreifenden Restaurationsarbeiten, denen die Kirche im 11. Jahrhundert unterzogen wurde, geschaffen worden sein.

Ein vollständig erhaltenes Beispiel, das bis wenigstens in das 6. Jahrhundert hinaufreicht, das einzige vollständige seiner Art aus so früher Zeit und deshalb um so wichtiger, befindet sich zu St. Peter im Holz in Oberkärnten. (Abb. S. 132.) Er wurde 1910 an Stelle der altnorischen Stadt Teurnia bei Bloßlegung der Überreste einer altchristlichen Coemeterialbasilika aufgefunden, die allem Anschein nach kurz vor Ende jenes Jahrhunderts von den in das Land einbrechenden Slowenen zerstört wurde. Zwar stand er nicht mehr aufrecht, da er bei der Verwüstung der Kirche umgestürzt worden war, allein es hatten sich glücklicherweise alle seine Bestandteile erhalten, die aus einem heidnischen Grabaltar gemachte Steinkiste im Boden, welche das Reliquiengrab gebildet hatte, der Marmordeckel der Kiste, wenngleich leider zerstückelt, da die Barbaren auch das Sepulcrum erbrochen hatten, die über der Reliquienkammer liegende, 1,16 × 0,81 m messende, 0,27 m mächtige Sockelplatte des Altares mit 19 cm im Durchmesser haltendem runden Zapfenloch zur Aufnahme des Schaftes, der 87 cm hohe Schaft, welcher die Altarplatte getragen hatte, und endlich die 1,15 m lange, 85 cm breite, mit runder Vertiefung auf der Unterseite, 2½ cm hohem, 11 cm breitem, gekehltem Rahmen auf der Oberseite und steiler Kehle an den Kanten versehene Mensa, also alles, was zum Altare gehört hatte. Der Altar ist um so kostbarer und seine Entdeckung um so erfreulicher, als er einer der sehr wenigen Altäre nicht bloß des 6. Jahrhunderts, sondern überhaupt der ganzen vorkarolingischen Zeit ist, die vollständig und in allen ihren Teilen auf uns gekommen sind. Er stand in der rechts neben dem Hochaltar liegenden Kapelle der Basilika.

Von einem einstützigen Altar, der in der links vom Hochaltar befindlichen Kapelle der Basilika seinen Platz hatte, hat sich leider nur ein Bruchstück der gleichfalls oben mit gekehlter Umrahmung ausgestatteten Mensa erhalten. Von einem weiteren Altar derselben Art in der ehemaligen altchristlichen Gemeindekirche von Juenna auf dem Hemmaberg bei Globasnitz in Unterkärnten fand man bei den Grabungen nur noch ein Stück des runden Säulenschaftes, der die Mensa getragen hatte[8].

Ein aus einem Stück eines kannellierten antiken Säulenschaftes als Stipes und einer mit einem Kreuz verzierten derben Platte als Mensa bestehender kleiner einstütziger Tischaltar wurde in den Resten der Basilika zu Val di Sudiga bei Pola in Istrien gefunden. Er befand sich in einer rechts an den Chor angefügten Kapelle[9].

Von einem einstützigen Tischaltar in S. Pelegrino bei Galesano in Istrien und einem gleichartigen Altar in dem südlichen Nebenchörchen der Felizitas- und

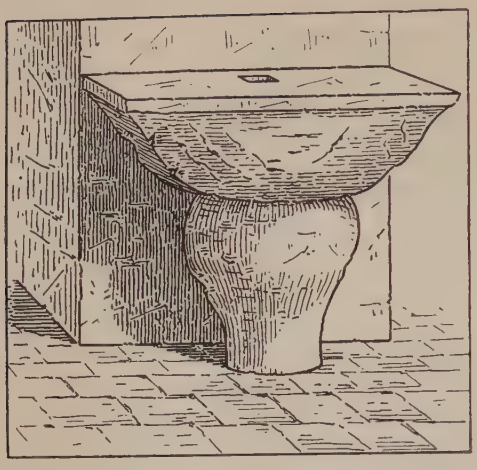
---

[6] Bullet. ser. 2, V (1875), 157.

[7] Revue XLVII (1898), 187.

[8] Vgl. üb. die Altäre zu St. Peter im Holz u. auf dem Hemmaberg, die ungemein interessante und lehrreiche Arbeit von Rudolf Egger, Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Noricum (Wien 1916) 15 f., 22 29, nebst Abb.

[9] Jahrbuch des kunsthist. Instituts der k. k. Zentralkommission V (1911) Beibl. S. 21, Fig. 16. Die Annahme des Berichterstatters, es handle sich bei ihm nicht um einen Altar, sondern um eine Prothesis, einen zur Herrichtung der Opfergaben dienenden Tisch, ist unzutreffend. Die Prothesis ist dem griechischen Ritus eigen; sie befindet sich stets links vom Bema (Altarraum). Der lateinische Ritus hat sie nie gekannt.



Tischaltar. Albaek, Jütland

Johannesbasilika bei Pola hat sich nur mehr der runde, oben mit viereckigem Sepulcrum zur Aufnahme der Reliquien versehene Stipes, das Bruchstück einer antiken Säule, erhalten. Der Altar der letztgenannten Kirche entstand erst im 13. Jahrhundert[10].

Einen eigenartigen Tischaltar mit rundem Stipes, der dem 13. Jahrhundert angehören mag, gibt es zu Albaek in Jütland. Der Stipes, der nur etwas mehr als die halbe Höhe des ganzen Altares hat, gleicht einer auf den Kopf gestellten bauchigen Flasche. Das Profil der Mensa besteht aus mäßig hoher Platte und mächtigem, aber flachem Karnies, der von der Platte zum Stipes hinüberführt; das Ganze ein primitiv rohes Werk aus Granit. Das Sepulcrum ist oben in der Mitte der Mensa eingehauen. Die Höhe des Altares beträgt ca. 1,18 m.

Als letztes Beispiel sei genannt ein Altar aus Dalmatien, der Altar des profanierten Barbarakirchleins zu Trau. Im Jahre 1893 war er noch vorhanden[11], ob auch jetzt noch, kann ich nicht sagen. Sein Stipes bestand aus einem Säulenstumpf. Das Kirchlein soll im 9. Jahrhundert entstanden sein; aus welcher Zeit der Altar datierte, wird nicht angegeben.

2. Einstützige Tischaltäre mit vierseitigem, cippusförmigem Steinpfosten als Träger der Mensa. Tischaltäre dieser Art müssen nach den noch vorhandenen Überresten und Beispielen solcher in altchristlicher wie in mittelalterlicher Zeit häufig gewesen sein. Wo man antike Arae, römische Grabsteine, römische Votivsteine, Sockel antiker Statuen und ähnliches zur Verfügung hatte, wurden diese gern als Träger der Mensa zur Herstellung von Tischaltären benützt[12], wobei man nicht einmal immer, wie früher schon bemerkt wurde, die heidnischen Inschriften von ihnen entfernte, ja sie nicht einmal so aufstellte, daß die beschriebene Seite nach rückwärts gewendet war. Man kümmerte sich nicht um den Sinn der Inschriften, sondern betrachtete sie lediglich als Ornament, ähnlich wie man im späten Mittelalter Seidenstoffe mit Anrufungen Allahs und andern Inschriften ohne alles Bedenken zu Paramenten verwendete oder Stoffe mit ausgesprochen heidnischen Darstellungen (Göttern, Opferszenen und ähnlichem) als Reliquienhüllen benutzte, indem man auch in diesen Fällen die nichtchristlichen Inschriften und Bildwerke nur als Dekor nahm.

Ein vortreffliches Beispiel eines mit Hilfe einer römischen Ara angefertigten Tischaltares, der als lehrreiche Illustration aller in ähnlicher Weise hergestellten Tischaltäre dienen kann, ist der gut erhaltene Altar in der Krypta von S. Maria in Via Lata zu Rom (Tafel 2). Hier wurden die Inschriften entfernt und die vertieften Felder der Front und der Seiten mit Kosmatenarbeit geschmückt. Oben wurde der Volutenaufsatz so weit abgehauen, daß eine genügend große ebene Fläche entstand, auf die man die Mensa legen konnte. In der Mitte der Oberfläche aber brachte man

[10] A. a. O. S. 10 und 37. [11] Röm. Quartalschr. VII (1893), 72. [12] Vgl. oben S. 118 f.

das Reliquiengrab an, das jetzt freilich durch die Altarplatte verdeckt wird, aber bei einer Entfernung derselben alsbald sichtbar werden würde. Die viereckige Vertiefung, die man heute aber auf der Mensa sieht, wurde in späterer Zeit zum Zwecke der Einfügung eines Portatiles angebracht. Ihre für ein Sepulcrum ungewöhnliche, für einen Altarstein passende Größe von 30 × 37 cm läßt daran keinen Zweifel. Als weiteres vortreffliches Beispiel mag der 1867 zu Antibes entdeckte Altar dienen. Hier hat man die alte Inschrift ruhig an der Front belassen und den Cippus, so wie er war, benutzt[13].

Eine bemerkenswerte Anzahl von Cippi, die einst Träger der Mensa eines Tischaltares waren, hat sich in Spanien aus der Zeit der Westgoten erhalten. Der älteste ist wohl der schon erwähnte Stipes zu Loja, ursprünglich eine Ara. Oben zeigt er ein Sepulcrum von konischer Form ohne Nut; dasselbe war also nicht durch ein besonderes Deckplättchen verschlossen, sondern unmittelbar durch die Mensa selbst. Auf zwei Seiten trägt er eine die Weihe der Basilika verewigende Inschrift, die außer dem Titel der Kirche und den im Altar geborgenen Reliquien auch den Tag, leider aber nicht das Jahr der Konsekration angibt. Ferd. Guerra y Orbe hat die Inschrift dem 5. Jahrhundert zugewiesen[14], doch ohne genügende Gründe. Hübner setzt sie in das 6. oder 7. Jahrhundert[15]. In der Tat zeigt ein Vergleich der Inschrift mit gleichartigen datierten des 6. und 7. Jahrhunderts, daß sie wohl erst aus diesen herrühren kann. Inschrift, Umwandlung der Ara in einen Altarstipes und Weihe der Kirche dürften demnach ins 6. oder 7. Jahrhundert zu setzen sein.

Genau datiert ist der interessante cippusartige Stipes, der im 16. Jahrhundert in einer Kirche der Umgegend von Zambra gefunden und von da nach S. Juan zu Cabra gebracht wurde, wo man aus ihm einen Weihwasserbehälter machte. Die Dedikationsinschrift, welche alle vier Seiten einnimmt, nennt den Cippus ausdrücklich ara sancta Domini; als Zeit der Weihe, die durch Bischof Bacaudus vollzogen wurde, gibt sie das Jahr 668 nach spanischer, also 630 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung, an[16]. Etwas jünger ist ein in S. Ambrosio bei Vejer de la Miel aufgefundener Cippusstipes. Seine vervollständigte Inschrift lautet: † In nomine Domini nostri Jesu Christi. Hic sunt reliquiae sanctorum Vincentii, Felicis, Juliani martyrum. Dedicatio illius basilicae sub die kalendas decembris anno sexto decimo domini Pimeni episcopi era DCLXXXII (= 644)[17]. Schon genannt wurde der Altarstipes, den man 1779 in S. Maria de la Oliva bei Vejer entdeckte. Daß er wie der Stipes zu Loja aus einer antiken Ara gemacht wurde, bekunden die Rankenfriese, die seine Einrahmung bilden. Die auf ihm befindliche Weiheinschrift, die auch hier die in dem Sepulcrum geborgenen Reliquien aufzählt, bezeichnet als Zeit der Konsekration des Altares das 7. Jahr eines Bischofs Theodorax, von dem man jedoch leider sonst nichts weiß. Hübner schreibt die Inschrift und damit auch die Altarweihe dem 6. oder 7. Jahrhundert zu[18].

Der Altarcippus, den man 1808 an Stelle des alten Acci fand, zeigte eine lange, fast drei seiner Seiten einnehmende Dedikationsinschrift, aus der hervorging, daß die Kirche, in der er stand, und natürlich mit ihr auch der Altar im 14. Jahre des Königs Chindaswindus und im 15. des Pontifikates des Bischofs Justus, also ca. 652 konsekriert wurde. An der Rückseite hatte er noch die ursprüngliche pagane Inschrift. Die Zahl der bei der Weihe im Altar geborgenen und in der Weiheinschrift einzeln angeführten Reliquien ist ungewöhnlich groß[19]. In der Hauptkirche von Alcalá de los Gazules zeigt man einen cippusförmigen Altarfuß aus dem Jahre 622, der 1800 in den Ruinen einer altchristlichen Kirche der Umgegend ans Licht gezogen wurde. Die Inschrift auf der Frontseite lautet: † In nomine Domini hic sunt

[13] Vgl. oben S. 120.

[14] Arqueologia cristiana, inscription y basilica del siglo V in „La Ciencia crist. (Madrid 1878) 399 f.

[15] Inscr. lat. hisp. christ. suppl. n. 374.

[16] Hübner, Inscr. lat. hisp. christ. n. 100.

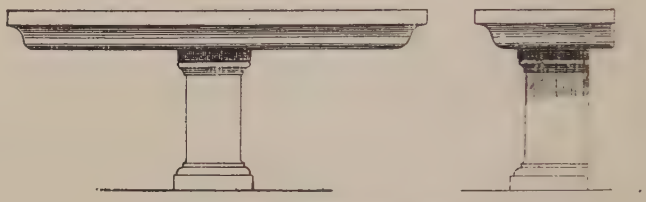
[17] Hübner, l. c. n. 111.

[18] L. c. 110.

[19] Hübner, l. c. n. 175. Der Cippus zu Alcalá ebd. 88, Abb. bei Roh. I, Tfl. 40.

reconditae Reliquiae Sanctorum Servandi, Germani, Saturnini, Justae, Rufinae martirum et Joannis Baptistae sub die nonas Junii anno XXXIII domini Pimeni pontificis, era DCC (= 662). Die Weihe hatte hiernach derselbe Bischof vorgenommen, welcher Kirche und Altar von S. Ambrosio zu Vejer el Miel konsekriert hatte.

Die Zeit, zu der die Ara des Jupiter im Museum zu Santiago, der Sockel der Statue des Kaisers Philipp im Museum zu Gerona und der Grabstein im archäologischen Museum zu Madrid[20] zum Stipes eines Tischaltares wurden, steht nicht fest. Doch geschah das bei den beiden ersten, deren Herkunft wir kennen, nicht vor dem 12. Jahrhundert, da die Kirchen, aus denen sie stammen, nicht über dieses hinaufreichen. Noch vollständig erhalten sind zwei Tischaltäre mit vierseitigem Cippus als Träger der Mensa in der Kathedrale zu Gerona, der eine ist der früher schon erwähnte Altar der Helenakapelle, dessen Stipes aus dem Grabstein des Ädilen und Flamen Lucius Plotius hergestellt wurde. Der zweite steht in einer der Chorkapellen. Ein schlichter, kräftiger, simsloser Steinpfosten, dessen einziger Schmuck das Stäbchen ist, mit dem die Ecken kantoniert sind, trägt hier die Mensa. Beide Altäre entstammen frühestens dem 14. Jahrhundert[21].



Tischaltar. Tamarite al mar

Aus dem 13. bis 14. Jahrhundert stammt ein mächtiger Tischaltar mit cippusförmigem Stipes, den ich in der Kapelle des überaus malerisch am Meere gelegenen mittelalterlichen Kastells Tamarite al mar bei Tarragona fand. Die 24 cm starke, 91 cm tiefe und 2,85 m breite Mensa zeigt als Profil eine Platte und mächtigen Karnies; die 93 cm hohe, 46 cm breite und tiefe Stütze ist am Sockel mit Wulst und Plättchen profiliert, unter der zur Mensa überleitenden Deckplatte mit bloßem Karnies[22].

Reich an interessanten cippusförmigen Altarstipites aus vorkarolingischer, karolingischer und nachkarolingischer Zeit, Überbleibseln vormaliger einstütziger Tischaltäre, ist Frankreich, doch fast nur der Süden daselbst; es sind zum Teil römische Arae, Grabsteine und ähnliches, die zu Altarstützen gemacht wurden, zum größeren Teil jedoch Neuschöpfungen, für die allerdings vielfach die antiken Cippi Vorbilder waren. Eine Anzahl von Arae und Grabcippi, die als Stützen von Tischaltären verwendet wurden, sind bereits im vorigen Kapitel genannt worden[23]. Hier seien deshalb nur mehr solche cippusartige Stipites genannt, die neu angefertigt wurden.

---

[20] Vgl. oben S. 120.

[21] Der Kreuzgang der Kathedrale, der noch aus romanischer Zeit (12. Jahrhundert) stammt, enthält unter anderen Skulpturen einen Fries mit Szenen aus der Geschichte Jakobs, unter ihnen die Errichtung des Denksteines nach dem nächtlichen Kampf mit dem Engel. Der Denkstein hat die Form eines Tischaltares, der einen vierseitigen Pfosten als Stütze der Platte zeigt.

[22] Von einem Tischaltar mit Pfeiler als Träger der Altarplatte ist auch in einem Bericht die Rede, den die Schöffen von Gerona über den durch ein Erdbeben verursachten Einsturz der Kirche Santa Maria zu Amer an den König sandten. Die Kirche wurde 949 konsekriert, der Einsturz erfolgte 1427. Nach dem Befunde des Inhalts des Sepulcrums zu urteilen, das in „lo pilar" angebracht war, muß der Altar ein hohes Alter gehabt haben, so daß er immerhin der Altar gewesen sein kann, der 949 geweiht wurde (D. Franc. Monsalvatje y Fossas, Los monasteres de la Dioecesis Gerundinenis [Olot 1904] 341). Leider ist aus dem Bericht nicht zu entnehmen, ob der Pfeiler, welcher den Stipes bildete, rund, polygonal oder cippusförmig war.

[23] Vgl. oben S. 119 f.

Dem 7. oder 8. Jahrhundert gehört ein Stipes dieser Art an, der sich heute im Museum zu Aix befindet (Tafel 7). Er ist nicht mehr vollständig; denn es fehlt etwa das obere Viertel. Am Sockel 60 cm breit und 54 cm tief, hat er nur noch eine Höhe von 67 cm. An der Front trägt er in Relief ein Kreuz, neben dem rechts wie links ein Becher steht, an der Rückseite das Monogramm Christi; an den Seiten ist Blatt- und Rankenwerk angebracht. Ein cippusförmiger Altarstipes zu Joncels (Hérault), der jetzt als Piedestal für ein Kreuz dient, wird dem 7. Jahrhundert entstammen. Er ist in seinem oberen Teile auf allen vier Seiten mit einer rechteckigen Vertiefung ausgestattet, deren Umrahmung mit einem Herzblattfries verziert ist. In dem vertieften Felde der Front ist eine mit Falz zum Einlassen eines Verschlußdeckels versehene Nische zur Aufnahme der Reliquien eingehauen. Die Worte: Hic sunt reliquiae sanctorum, von denen die drei ersten über, das letzte unter der Nische stehen, bekunden die Bestimmung der Nische. Unterhalb der Vertiefung ist eine zweite, der ersten gleichartige Nische angebracht, die zwar der Beischrift entbehrt, aber auch unverkennbar ein Sepulcrum darstellt. Der Stipes ist 1,10 m hoch, 52 cm breit und 44 cm tief[24].

Ein Stipes der hier in Betracht kommenden Art, welcher sich früher auf Schloß Céleyran bei Coursan (Aube) befand, zeichnete sich aus durch die große Zahl der in ihm angelegten Reliquienbehälter. Er hatte nämlich nicht nur auf der Oberfläche das gewöhnliche Sepulcrum, es waren außerdem an der Rückseite noch neun andere Nischen für Reliquien in ihm angebracht, in der Mitte eine große kreisförmige, darüber und darunter je vier kleine von fast quadratischer Gestalt. Im Gegensatz zur Reliquiengrube oben auf dem Stipes waren die Sepulcra der Rückseite alle ohne Falz, der freilich hier wegbleiben konnte, weil bei Verwendung eines genügend dicken Verschlußplättchens keine Gefahr bestand, daß dieses herein und auf die Reliquien falle. Die Front wies ein großes Kreuz auf, dessen Arme nach den Enden zu sich verbreiterten. In den Winkeln zwischen den Armen befand sich eine Inschrift, welche die Reliquien nannte, die im Stipes geborgen waren. Nach verwandten Inschriften auf spanischen Stipites zu urteilen, werden wir auch in dem Cippus von Céleyran wohl ein Erzeugnis des 7. Jahrhunderts zu sehen haben[25]. War ja doch auch der Südwesten Frankreichs damals wie Spanien westgotisch.

Ein cippusförmiger Altarstipes zu Favarie in der Gemeinde Rousset bei Aix (Bouches-du-Rhône), der ebenfalls noch ins 7. oder doch wenigstens ins 8. Jahrhundert hinaufreichen wird, ist an den Seiten verziert mit derben Weinranken, die aus einer Vase herauswachsen. Vorn zeigt er im unteren Teile einen Kreis mit dem Monogramm Christi, im oberen zwei Rundbogenarkaden, die ein Kreuz einschließen. Das Sepulcrum hat seinen Platz wie gewöhnlich oben auf dem Stipes[26]. Die heutige Höhe des Cippus beträgt 76 cm, seine Breite 40 cm, seine Tiefe 30 cm. Zwei andere Tischaltarcippi aus merowingischer Zeit befinden sich zu Rognes und La Gayolle (beide Bouches-du-Rhône)[27], ein weiterer zu Ste-Croix bei Salon (gleichfalls Bouches-du-Rhône)[28].

Aus karolingischer Zeit stammt der Altarstipes zu St-Marcel-de-Carreiret bei Lussan (Gard). Es fehlt auch bei ihm der obere Teil, doch nicht so viel, daß man nicht noch etwas von dem dort angebrachten Sepulcrum erkennen könnte. Der Körper des Stipes ruht auf einem 27 cm hohen Sockel, der in seinem oberen, etwas einspringenden Teile einen Fries voneinander kreuzenden Wellenbändern, die

---

[24] Abb. bei Roh. Tfl. 35.

[25] Mangelhafte Abb. bei Roh. Tfl. 35; bessere, auf der auch die Inschrift korrekt wiedergegeben ist, bei Le Blant, Nouveau recueil des Inscr. chrét. (Paris 1892) n. 445.

[26] Abb. bei Roh. Tfl. 38.

[27] Bullet. archéol. 1903 p. LXII.

[28] Bullet. archéol. 1904 p. CXXXV. Eine Beschreibung erhalten wir leider von keinem der drei Stipites. Nur vom zweiten wird angegeben, daß er an der einen Seite mit einem Adler, an der anderen mit dem Monogramm Christi geschmückt sei. Der Cippus zu Rognes bildet den Untersatz eines Kreuzes auf dem alten Friedhof.

Rosetten umschließen, zeigt. An der Front ist er mit zwei spiralförmig kannelierten Halbsäulchen besetzt, die einen doppelseilartig ornamentierten Bogen tragen. Über dem mit langen Blättern geschmückten Kapitell der Säulchen ist ein langschaftiges Kreuz in den Stein eingehauen. Im Bogenfelde ist über einer Girlande das Monogramm Christi angebracht, bei dem jedoch das P am oberen Ende fehlt. Zwischen den Säulchen befindet sich eine Tafel mit einer Inschrift, welche über die in dem Sepulcrum des Cippus einst hinterlegten Reliquien Aufschluß gibt: Hic habit reliquias sancte Marie et sancte crucis et sanctorum marturum Marcelli et Valeriani qui pa(ssi) sunt in territurium civitatis Cabiionesis. Unter der Tafel gewahrt man eine Vase mit efeuartiger Ranke. Die Seiten schmückt eine Folge von Efeubäumchen, die beiderseits von einer aus Blätterspitzen sich zusammensetzenden Borte eingefaßt wird[29].

Ein völlig schmuckloser, nur mit Sims und Sockel versehener cippusförmiger Altarfuß, den man im dritten Viertel des vorigen Jahrhunderts in der früheren Abteikirche St-Gilles (Gard) über dem vormaligen Grabe des Heiligen entdeckte, wird von Rohault de Fleury dem Anfang des 8. Jahrhunderts zugewiesen, ist aber sicher später, da man nicht sogleich nach dem Tode des hl. Ägidius über dessen Grab einen Altar errichtet haben wird[30]. Wahrscheinlich datiert er aus der Zeit der Erbauung der heutigen, in den Hugenottenkriegen und der Revolution zum großen Teil zerstörten Kirche, dem Beginn des 11. Jahrhunderts.

Eine reichere Ausbildung als die bisher genannten zeigt ein Altarstipes, der sich auf der Domäne Régimont bei Capestang befindet und aus einer 1793 zerstörten, in ihren Anfängen bis in das 5. Jahrhundert hinaufreichenden Kirche stammt. Er ist an allen vier Ecken mit leichten Pfeilerchen kantoniert, deren Kapitelle jedoch leider so verwittert sind, daß ihre Form nicht mehr genügend zu erkennen ist. Der Schaft der Pfeilerchen ist an der Frontseite mit Kannelüren belebt, an den übrigen glatt. Die Fläche der Front des Stipes schmückt ein langgezogenes Monogramm Christi, das jedoch heute in seinem oberen Teile zerstört ist. Das Sepulcrum, eine in gedrücktem Bogen abschließende kleine Nische von 16 cm Höhe und Breite, ist abweichend von der gewöhnlicheren Praxis in der Höhe der Kapitelle der Pfeilerchen in der Mitte der Rückseite des Cippus angelegt. Rohault de Fleury weist den Stipes, der 1,11 m hoch, 70 cm breit und 60 cm tief ist, dem 6. Jahrhundert zu, doch darf man wohl fragen, ob nicht eine solche Datierung zu weit zurückgeht und ob es nicht zutreffender ist das 7. als Entstehungszeit anzunehmen[31].

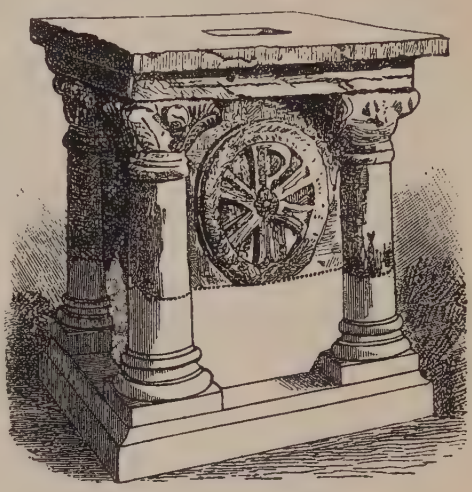
Eine Weiterbildung des Stipes von Régimont ist der Altarstipes aus St-Victor zu Castel, jetzt im Museum zu Bagnols, der Stipes aus Notre-Dame-du-Bourg zu Digne und der Stipes zu St-Marcel-lès-Sauzet. Alle drei gelten als Werke des 7. bis 8. Jahrhunderts. Am ältesten erscheint, nach der Bildung des Monogramms Christi zu urteilen, der an letzter Stelle genannte zu sein. Der aus Castel stammende Stipes diente lange Zeit als Piedestal eines Wegekreuzes an der Straße von Bagnols nach St-Gervais. Ein Monolith von 1 m Höhe, 75 cm Breite und 58 cm Tiefe, zeigt er an den Ecken ein stämmiges Dreiviertelsäulchen mit attischer Basis und Kelchkapitell, das mit spitzen, zu den Ecken des viereckigen Kapitellplättchens überleitenden Blättern besetzt ist. Die Front ist durch eine rundbogige Blendarkade ausgezeichnet, deren Bogen als Ornament ein doppeltes Zickzackband aufweist, während die ihn tragenden Pilaster kanneliert sind. Innerhalb der Arkade ist ein an der Spitze ein P darstellendes Kreuz angebracht, das auf der Spitze eine Taube trägt. Die drei anderen Seiten sind mit einem Rundmedaillon geschmückt, das ein gleicharmiges Kreuzchen enthält. Den oberen Abschluß des Stipes bildet eine ca. 10 cm starke Platte, in der das 20 × 18 cm messende, mit dem üblichen Falz ausgestattete Sepulcrum angebracht ist[32].

---

[29] Abb. bei Roh. Tfl. 63.
[30] Roh. I, 166 und Tfl. 55.
[31] La messe I, 137; Abb. auf Tfl. 34.
[32] Roh. I, 153; Abb. Tfl. 42.

Den Altarfuß zu Digne fand man unter dem Hochaltar der Kirche Notre-Dame-du-Bourg, der ehemaligen Kathedrale. Er weist den gleichen Typus wie der zu Bagnols auf, ist aber etwas einfacher. An den Seiten mangelt ihm jedes Ornament; rückwärts findet sich lediglich ein vertieftes Feld; an der Front fehlt die Arkade sowie die Taube auf der Spitze des Kreuzes. Der obere Teil des Stipes ist bis in die Kapitelle hinein, die statt mit Spitzblättern mit Akanthusblättern besetzt sind, ganz zerstört; als Basis der Ecksäulchen dient ein Wulst. Die heutige Höhe des Stückes beträgt 1 m bei einer Breite von 88 cm und einer Tiefe von 60 cm[33].

Der Cippus von St-Marcel-lès-Sauzet bei Montélimar (Drôme) ist nur in seiner oberen Hälfte erhalten. Das Kapitell der Ecksäulchen ist mit derbem, stark ausladendem Blattwerk besetzt; an der Front ist zwischen den Säulchen das Monogramm Christi, umgeben von einem Blätterkranze, angebracht. Die in ihrem oberen Teile unter dem rechten Winkel zum unteren vorkragende Platte enthält wie gewöhnlich das Sepulcrum[34].



Altarstipes. St-Marcel-lès-Sauzet

Den Typus des Altarfußes von Régimont zeigt auch ein sehr interessanter Stipes zu Cassis[35] (Bouches-du-Rhône), nur ist es ein leichtes, schlankes Säulchen auf hohem, polygonalem Sockel, das kaum aus der Flucht der Seiten heraustritt, mit welchem er an den Ecken kantoniert ist. Zum Sockel leitet ein Karnies über.

Als Dekor hat die Front unten einen bis etwa zu zwei Dritteln ihrer Höhe reichenden Kreis mit dem von Alpha und Omega begleiteten Monogramm Christi. Der obere Teil ist durch ein zierliches Säulchen, das auf dem Rande des Kreises sitzt, in zwei Abteilungen geschieden. Beide enthalten ein gleicharmiges, oben mit einem P ausgestattetes Kreuzchen, das an den Armen ebenfalls das Alpha und Omega trägt. Die heutige Höhe des Stipes beläuft sich auf 72 cm, seine Breite auf 44 cm, seine Tiefe auf 38 cm. Die Beschaffenheit der Kreuze und des Monogramms der Front könnte ihn als Erzeugnis des 7. Jahrhunderts erscheinen lassen, doch sprechen die eleganten Säulchen, mit denen die Eckchen besetzt sind, sowie das nicht minder zierliche Säulchen, welches den oberen Teil der Front in zwei Abteilungen scheidet, weil für jene Zeit ungewöhnlich fein und schlank, für eine spätere Entstehung.

Ein Altarstipes aus dem 12. Jahrhundert, der dem Typus des Stipes von Régimont folgt, befindet sich in der Kirche zu Salins bei Moûtiers (Tarentaise). Die Pilaster, mit denen er an den Ecken besetzt ist, haben an den Kapitellen zwischen Blättern eine Halbfigur. Alle Seitenflächen, auch die vordere, sind schmucklos. Die den Stipes abschließende, über die Seiten etwas heraustretende Platte ist mit einer steilen Kehle profiliert. Seine Höhe beträgt 1,05 m, seine Breite 95 cm, seine Tiefe 75 cm[36].

Eine eigenartige dekorative Behandlung hat ein Altarstipes in St-Saturnin-lès-Apt erfahren. An drei Seiten unverziert ist er an der Front nach den beiden Ecken zu mit je drei breiten Kannelüren versehen, von denen die äußeren am oberen wie am unteren Ende mit einem Stab gefüllt sind. Die von den Kannelüren eingeschlossene Fläche der Front enthält die barbarische Inschrift: In onos santi Saturnini

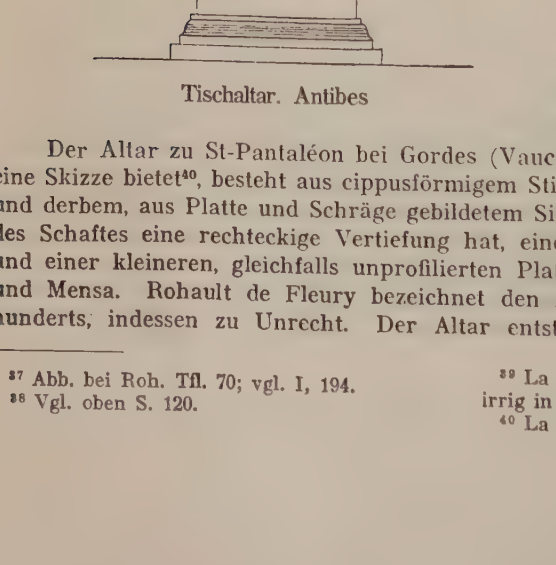
[33] Roh. I, 153, Tfl. 41.
[34] M. Didelot, Antique autel chrétien, recement découvert a St-Marcel-lès-Sauzet (Valence 1884) m. Abb.
[35] Roh. I, 152, Tfl. 38.
[36] Roh. I, 222 und Tfl. 80.

martiri. Die auf niedrigem Sockel sitzende Basis des Stipes gliedert sich in zwei hohe, ungewöhnlich flache Kehlen, die durch eine Rinne getrennt sind, und wird unten durch ein Plättchen, oben durch einen Rundstab begrenzt. Das Kapitell weist die gleiche Profilierung wie die Basis aus, doch bildet hier der Rundstab den untern, das Plättchen den obern Abschluß. Ein Sepulcrum fehlt; es war sonach in der heute nicht mehr vorhandenen Mensa angebracht. Der 1,04 m hohe, 46 cm breite und 30 cm tiefe Stipes gehört seinem Stilcharakter und seiner Inschrift nach wohl dem 11. Jahrhundert an, und zwar dürfte er aus dem Jahre 1056 stammen, dem Jahre der Weihe der Kirche, von dem eine Inschrift im Chore derselben Kunde gibt[37].

Vollständige einstützige Tischaltäre mit cippusartigen Steinpfosten als Träger der Mensa haben sich im Süden Frankreichs erhalten zu Antibes, in St-Pierre zu Six-Fours bei Toulon, im Baptisterium zu Venasque (Vaucluse), in der Schloßkapelle zu Villeneuve-lès-Avignon, in St-Pantaléon bei Gordes (Vaucluse), in St-Sauveur auf der Insel St-Honorat bei Cannes, in der Kathedrale zu Elne bei Perpignan und in der Kathedrale St-Pol de Léon, denen aus dem 16. Jahrhundert noch der eigenartige Altar zu Bouilly angereiht werden muß.

Zu Antibes gibt es noch drei dieser Altäre. Zwei haben wir schon kennengelernt[38]. Den dritten, bisher noch nicht erwähnten fand man 1866 bei Abbruch des Hochaltares, jedoch waren Stipes und Mensa getrennt; jener war an der Vorderseite des Altares angebracht, diese an dessen Rückseite auf die hohe Kante gestellt. Der anscheinend nicht aus einem antiken Cippus, sondern für den Altar neu angefertigte Stipes hat einschließlich des Sockels, der aus Plättchen und Karnies bestehenden Basis und den aus Plättchen, Kehle, Plättchen und Wulst sich zusammensetzenden Sims eine Höhe von 1,12 m bei einer Breite von 85 cm und einer Tiefe von 55 cm. Der einzige Schmuck des Stipes ist das in der Mitte der Front eingehauene, in einen Kreis eingeschlossene Monogramm Christi.

Der Tischaltar in St-Pierre zu Six-Fours zeigt einen schlichten, sockel- und und simslosen Pfosten als Träger der Mensa. Rohault de Fleury schreibt ihn dem 11. Jahrhundert zu[39], doch dürfte er kaum in das 12. hinaufreichen. Auf der Mensa sind fünf Weihekreuzchen eingegraben; das Sepulcrum ist nach spätmittelalterlicher Weise an der Front des Stipes hart unter der Mensa angelegt.



Tischaltar. Antibes

Ein Gegenstück zum Altar von Six-Fours ist der Altar der Schloßkapelle von Villeneuve-lès-Avignon. Eine mächtige, schwere Platte, die als Profilierung nur eine Schräge aufweist, bildet seine Mensa, ein schlichter, erinnere ich mich recht, bloß mit Sockel versehener vierseitiger Steinpfosten den Stipes. Der Altar mag dem 12. Jahrhundert angehören; älter ist er jedenfalls nicht.

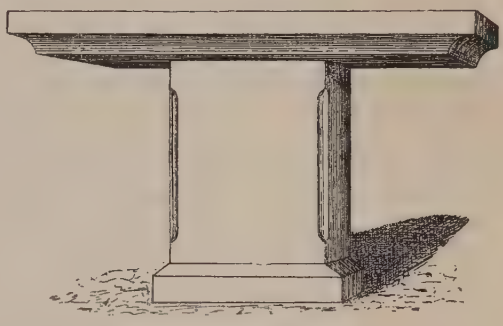
Der Altar zu St-Pantaléon bei Gordes (Vaucluse), von dem Rohault de Fleury eine Skizze bietet[40], besteht aus cippusförmigem Stipes, der mit abgeschrägtem Sockel und derbem, aus Platte und Schräge gebildetem Sims versehen ist, und an der Front des Schaftes eine rechteckige Vertiefung hat, einer massigen, unprofilierten Mensa und einer kleineren, gleichfalls unprofilierten Platte als Mittelglied zwischen Stipes und Mensa. Rohault de Fleury bezeichnet den Altar als Schöpfung des 7. Jahrhunderts, indessen zu Unrecht. Der Altar entstammt erst dem beginnenden 14.

[37] Abb. bei Roh. Tfl. 70; vgl. I, 194.
[38] Vgl. oben S. 120.
[39] La messe I, 206; Abb. auf Tfl. 75, wo er irrig in das 7.—8. Jahrhundert gesetzt wird.
[40] La messe I, 150.

Rohault de Fleury gibt selbst an, daß ihn Bischof Algerius, der auch die Kirche erbaute, laut vorhandener Inschrift geweiht habe[41]. Da St-Pantaléon zur Diözese Cavaillon gehörte, kann das nur Bischof Pontius II. Algerius sein (1311 bis ca. 1324); denn einen anderen Bischof des Namens Algerius hat es zu Cavaillon nicht gegeben, unter den Bischöfen der umliegenden Diözesen aber kommt überhaupt kein Bischof Algerius vor.

Der Altar der Kapelle St-Sauveur auf St-Honorat fällt durch seine wuchtige, 30 cm dicke, mit 8 cm hohem Karnies profilierte Mensa auf. Der an allen Seiten glatte Stipes zeigt als Basis einen einfachen Karnies, als Sims einen Karnies mit Plättchen. Rohault sieht auch in diesem Altar eine Schöpfung des 7. Jahrhunderts[42], in Wirklichkeit wird derselbe jedoch, wie sein ausgesprochen romanisches Gepräge verrät, frühestens dem 11. Jahrhundert angehören, ja aller Wahrscheinlichkeit nach sogar erst dem 12. entstammen.

Der Stipes des Tischaltares im Baptisterium zu Venasque hat kaum mehr Cippusform, sondern eher die Gestalt eines schlanken, vierseitigen, mit Sockel, Basis und Kapitell versehenen Säulchens. Die Basis besteht aus einem Plättchen und einer Schräge; das mit aufstehenden palmettenartigen Blättern besetzte, nach unten zu sich verengernde Kapitell wird durch ein Stäbchen vom Schaft geschieden. Die Höhe der Stütze beträgt 1,20 m gegenüber einer größten Breite von nur 30 und einer größten Tiefe von bloß 25 cm. Die Mensa ist bemerkenswert durch die Vertiefung, mit der sie versehen ist, und derentwegen wir an anderer Stelle auf sie zurückkommen müssen. Entstanden mag der Altar im späten 11. oder im 12. Jahrhundert sein.



Tischaltar. Elne, Kathedrale

Ungewöhnlich kräftig ist der Stipes, der die Mensa des hierhin gehörigen Altares der ehemaligen Kathedrale zu Elne trägt. Mißt er doch bei einer Tiefe von 59 cm in der Breite 91 cm, gegenüber einer Mensatiefe von 1,09 m und einer Mensabreite von 1,83 m. An den vorderen Ecken ist er mit Fase und Stäbchen ausgestattet, zum niedrigen Sockel führt eine einfache Schräge. Die schwere Mensa ist mit einer breiten Kehle profiliert. Der Altar wird, wie die drei früher erwähnten Tischaltäre der Kirche, dem 14. Jahrhundert angehören; jedenfalls ist er nicht älteren Datums. Beim Tischaltar in der Kathedrale zu St-Pol de Léon, dem Gegenstück des früher erwähnten Tischaltares im Transept der Kirche[43], wird die am Profil mit Rankenwerk reich geschmückte Mensa durch eine hohe, kräftig zurücktretende Kehle zu dem mit Basis und Sims versehenen, sonst aber schmucklosen cippusförmigen Stipes übergeleitet. Der Altar steht nicht, wie sonst meist, frei, sondern vor einem dem Pfeiler der Kirche vorgestellten, das Retabel bildenden Hinterbau. Er wird aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts stammen[44].

Die Idee, durch ein Zwischenglied einen Übergang zwischen Mensa und Stipes zu vermitteln, wie sie der Altar in St-Pol de Léon gut verkörpert hat, ist in sehr eigenartiger Weise bei einem Frührenaissancealtar in St-Laurent zu Bouilly (Aube) zur Verwirklichung gelangt, der im Jahre 1556 errichtet wurde. Zwischen dem sehr niedrigen Stipes, einem gedrungenen, mit kannelierten Pilastern besetzten Pfeiler,

---

[41] A. a. O.

[42] La messe I, 159. Abb. ebendort, Tfl. 56. Nach Rohault de Fleury gab es früher auf derselben Insel einen gleichartigen Altar in der Kirche St-Trinité. Vgl. auch den Längsschnitt der Kirche bei G. Dehio und G. von Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlandes Tfl. 95. Abb. des Altares zu Venasque ebendort Tfl. 70; vgl. I, 218.

[43] Vgl. oben S. 131.

[44] Skizze bei Roh. I, 240.

und die Mensa schiebt sich hier ein trapezförmiges, rechts und links weit ausladendes Zwischenstück ein, das mit Bandwerk, welches seitlich in Voluten ausläuft, verziert ist, das Ganze eine sehr originelle Schöpfung.

Von ganz ungewöhnlicher Bildung und ein Unikum ist ein Altarstipes im Museum zu Aix. Er stellt eine Henkelvase dar, um die sich ein mit Löchlein belebtes Band schlingt. Die Vase steht auf vierseitigem Sockel, nicht, wie ihn irrig Rohault de Fleury wiedergibt, rundem, und trägt eine mit Kehle, Schräge und Wulst profilierte Platte, in die vorn das Sepulcrum eingehauen ist. Der Stipes gehört dem 12. Jahrhundert an. Übrigens mag man fragen, ob er wirklich der alleinige Träger der Mensa war, da die Vase an den schwächsten Stellen kaum 13 cm im Durchmesser hat. Vielleicht daß er bloß die mittlere von fünf Stützen darstellte. War er die einzige, so kann jedenfalls die Mensa, welche er zu tragen hatte, weder dick noch groß gewesen sein (Tafel 10).

Zwei Altarstipites in der Kirche der ehemaligen Zisterzienserabtei Thoronet (Var) fallen besonders dadurch auf, daß sie von unten nach oben zu breiter werden. Außerdem ist ihnen an den Seiten oben ein kräftiger Wulst angefügt worden, um sie auf diese Weise im oberen Teile noch mehr zu verbreitern. Die Stipites gehören dem späten 12. Jahrhundert an. Was ihre ornamentale Behandlung anlangt, so ist der eine der beiden an den Ecken mit einem Rundstab kantoniert; seine Front ist mit zwei rundbogigen Blendarkaden verziert, die bis zur Deckplatte reichen, während die Seiten nur eine einzige, und zwar niedrigere Rundbogenblende aufweisen[45]. Bei dem zweiten Stipes fehlen die Stäbe in den Ecken und die Blenden an den Seiten. An der Front ist im unteren Teil ein großes vertieftes Feld von ovaler Form angebracht; der obere, welcher den den Seiten angefügten Wulsten entspricht, ist mit einem an seinen beiden Enden in eine Volute auslaufenden Zickzack geschmückt[46]. Das Sepulcrum ist bei beiden Stipites oben eingehauen. Doch damit können wir den Boden Frankreichs verlassen und uns nach Italien wenden.

Auch in Italien hat sich von manchen einstützigen Tischaltären der cippusartige Stipes erhalten. Selbst an vollständigen alten Altären dieser Art mangelt es dort nicht. Beispiele vollständiger Altäre haben wir zu Rom noch in Quattro Coronati, in Santa Maria in Cosmedin und in der Krypta von Santa Maria in Via Lata, von welch letzterem schon die Rede war. Einen cippusförmigen Stipes ohne die zugehörige Mensa bewahrt man in Santa Maria del Priorato. Andere, die ursprünglich antike Arae oder Grabcippi waren, wurden schon früher angeführt.

Die Altäre in der altehrwürdigen Basilika der SS. Quattro Coronati wurden vor wenigen Jahren aus ihren wiederaufgefundenen Bestandteilen hergestellt. Sehr einfach, bieten sie nichts zu bemerken. Ist das Kreuz an der Front ursprünglich, so stammen sie aus recht später Zeit. Auf eine späte Entstehungszeit weist auch die Stellung der Altäre und die Profilierung der Mensen hin.

Dem Ausgang des 11. oder dem Beginn des 12. Jahrhunderts, d. i. den Restaurationsarbeiten des Alfanus, gehört der kleine Tischaltar in der Krypta von Santa Maria in Cosmedin an. Die unprofilierte, mäßig starke Mensa ist 94 cm breit und 66 cm tief. Die Gesamthöhe des Altares beträgt 1,04 m. Der Stipes hat als Schmuck an der Vorder- und Rückseite ein in leichtem Relief ausgeführtes Kreuz, auf der linken Seite befindet sich eine Inschrift, derzufolge der Altar am 23. Dezember 1717 neu geweiht wurde. Die Basis des Stipes zeigt eine reiche Gliederung aus Wulst, Platte, Karnies und Wulst. An der Front der Mensa steht noch, wenn auch nicht mehr völlig unversehrt, die ursprüngliche Inschrift, welche die im 11. Jahrhundert im Altar geborgenen Reliquien nennt: Beate Cirille virg. et mart. filie Decii.

Ungewöhnlich reich ornamentiert ist der cippusartige Stipes in Santa Maria del Priorato. Die Vorderseite ist auf Tafel 9 dargestellt. Die Inschrift, welche den

[45] Abb. bei Roh. Tfl. 79. Der Stipes wurde 1879 unter dem Hochaltar gefunden.

[46] Abb. bei Revoil, Architecture du Midi (Paris 1873) III, Tfl. 47.

Giebel umzieht, zählt die Reliquien auf, welche in dem oben im Stipes angebrachten, nach unten konisch sich verengernden Sepulcrum eingeschlossen waren. Der von einem Nimbus umgebene Kopf auf der Tür soll wohl auf die vornehmste Reliquie, das Haupt des hl. Sabinus, hinweisen. Die beiden Seiten des Stipes sind mit einem Kreuz geschmückt, von denen das der rechten im Zentrum ein Rundmedaillon mit der von Sonne und Mond begleiteten Dextera Dei, auf den Armen aber Rankenwerk aufweist. Außerdem sind hier in den Zwickeln zwischen den Armen die Evangelistensymbole in primitiv derber Ausführung angebracht. Der Stipes hat eine Höhe von 1 m, eine Stärke von 64 cm und eine Breite von 70 cm. Das runde Sepulcrum ist ungewöhnlich groß und tief. Mißt es doch im Durchmesser volle 42 cm und in die Tiefe 25 cm. Wahrscheinlich gab man ihm eine solche Größe, weil es bestimmt war, das Haupt des hl. Sabinus aufzunehmen. Man hat den Stipes dem 6. Jahrhundert zugeschrieben; andere datierten ihn in das 10. Zutreffender wird sein, wenn man ihn erst dem Beginn des 12. Jahrhunderts zuweist. Allerdings macht die Front einen etwas altertümelnden Eindruck, doch weist der Charakter des Ornaments der rechten Seite unverkennbar auf das letztgenannte Datum als Entstehungszeit des Stipes hin[47]. Auf die aus römischen Arae gemachten Stipites im Lateranmuseum, in La Madonna del Buon Consiglio, in S. Galla, in S. Marcello am Corso und in S. Giacomo Scossacavallo brauchen wir hier nicht einzugehen, da sie früher genügend beschrieben wurden.

Als ehemalige Altarstipites werden von de Rossi[48] und nach seinem Vorgang von Rohault de Fleury[49] auch zwei cippusartige Steinpfeiler des 6. Jahrhunderts im Lateranmuseum bezeichnet. Der eine ist 70 cm hoch, 44½ cm breit, 44½ cm tief, oben mit Karniessims, unten mit Karniesbasis versehen und in leicht vertieftem rechteckigen Feld an allen Seiten mit einem Gemmenkreuz geschmückt. Oben findet sich eine große kreisförmige, konisch sich nach unten zu verengernde Grube von 35 cm Durchmesser am oberen Rand und 34 cm Tiefe ohne Falz zur Aufnahme eines Verschlusses. Der Pfeiler mag in der Tat ursprünglich Stipes eines Tischaltares gewesen sein. Die Größe des Sepulcrums spricht ebensowenig dagegen wie das Fehlen eines Falzes bei demselben. Denn wenn auch Sepulcra von so bedeutenden Maßen nicht eben häufig sind, so kommen sie doch vor, wie z. B. die Maßverhältnisse des Reliquiengrabes des Stipes in S. Maria del Priorato (42 × 25 cm) beweisen. Auch für den Mangel eines Falzes fehlt es nicht an Gegenstücken. Man begnügte sich später freilich selten damit, das Sepulcrum lediglich durch die aufgelegte Mensa zu verschließen; die Regel war schon in vorkarolingischer Zeit, es mit einer besonderen Verschlußplatte, dem sog. Sigillum, zu versehen. Allein es kommen noch bis in das 11. Jahrhundert Pontifikalien vor, die nur einen Verschluß des Reliquiengrabes durch die Mensa, die über dasselbe gelegt wurde, zu kennen scheinen, was ja auch in der Tat an sich hinreichend war. Gar nicht kann es aber auffallen, wenn das Sigillum bei einem Sepulcrum fehlt, das aus einer Zeit stammt, in welcher die Praxis, im Altar Reliquien zu bergen, noch im ersten Stadium ihrer Entwicklung stand. Übrigens ist keineswegs ausgeschlossen, daß die Grube ursprünglich kleiner war und erst später, als der Stipes einem anderen Zweck dienen mußte, ihre heutige Form und Größe erhielt. Endlich spricht auch die geringe Höhe von 70 cm nicht gegen die Verwendung des Cippus als Altarstipes. Denn allem Anschein nach hat sein Sockel nicht mehr die volle ursprüngliche Höhe; außerdem kam aber zum Stipes noch eine Mensa von ca. 15 cm, so daß die Gesamthöhe des Altares sehr wohl 95 cm bis 1 m betragen konnte.

Der zweite Pfeiler ist 1,13 m hoch, 55 cm breit und 36 cm tief. Ein Sepulcrum ist nicht vorhanden, ebensowenig ein Sims als oberer Abschluß. Die Rückseite ist

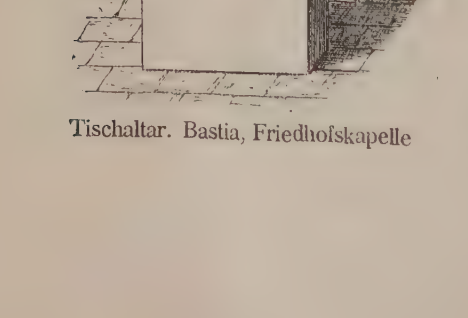
[47] P. Sinthern macht es (Civ. catt. 1909 IV, 59) glaubhaft, daß der Meister, welcher den Stipes schuf, vielleicht unter Verwertung eines alten Cippus, derselbe ist, welcher die Reliefs des Sturzes des Hauptportals in Santa Maria in Cosmedin anfertigte.

[48] Bollet. ser. 3, v. II (1877), 11 13, nebst Abb.

[49] La messe I, 129.

unbelebt. Die Front enthält ein von einer Karniesleiste eingefaßtes, die ganze Fläche bis auf die Umrahmung einnehmendes, vertieftes Feld, aus dem im Relief ein an seinen vier Enden sich verbreiterndes Kreuz und darunter eine Scheibe mit der Inschrift: Felix v(ir) i(llustris) ex consule ord(inario) servus vest(er) pro continuis beneficiis vestris optulit, heraustritt. Die beiden Seiten zeigen gleichfalls eine Vertiefung, die aber von flachem Rahmen umgeben ist und nur bis etwa zum oberen Drittel derselben reicht. Die obere Kante der Seiten ist mit einem fast bis zur Front gehenden, 60 cm hohen und ebenso breiten, einen spitzen Winkel bildenden Ausschnitt versehen. Der in der Inschrift als Stifter genannte Felix ist wohl der 511 als Consul ordinarius fungierende Felix; der Pfeiler entstammt demnach dem Beginn des 6. Jahrhunderts. Daß aber auch er ein Altarstipes war, scheint zum mindesten fraglich. Nicht von Belang ist freilich der Mangel des Sepulcrums. Denn im Beginn des 6. Jahrhunderts waren noch keineswegs alle Altäre mit Reliquien ausgestattet; zudem konnten sie statt im Stipes in einem Bodengrab unter demselben angebracht sein. Auch die Höhe des Stipes ist nicht von entscheidender Bedeutung, da selbst beim Fehlen von Stufen durch eine entsprechende Aufstellung am Eingang des erhöhten Chores etwaigen aus der übermächtigen Höhe sich ergebenden Unbequemlichkeiten vorgebeugt werden konnte. Wohl aber sprechen gegen die Auffassung, nach welcher unser Votivstein ein Altarstipes war, die anscheinend ursprünglichen Ausschnitte an der oberen Kante der beiden Seiten, für die jedes Gegenstück fehlt und sich bei einem Altarstipes kaum eine befriedigende Erklärung finden lassen dürfte. Ebenso spricht der Umstand gegen sie, daß die vertieften Felder der Seiten nur bis zu zwei Drittel der Höhe derselben reichen. Der obere Teil der Seiten wurde ersichtlich durch irgend etwas dauernd verdeckt, so daß hier eine Weiterführung der Vertiefungen vollständig zwecklos erscheinen mußte. Ein Altarstipes ist an den Seiten stets ebenso vollständig von unten bis oben frei und unverdeckt wie vorn. Wäre der Pfeiler geschaffen worden, um als Stütze der Mensa eines Altares zu dienen, so hätten deshalb die an seinen beiden Seiten eingetieften Felder sicher die gleiche Höhe erhalten wie das der Front.

Die lange Reihe von Beispielen aus dem übrigen Italien möge ein stattlicher cippusförmiger Stipes in der Unterkirche der Kathedrale zu Ferentino eröffnen. (Tafel 9). Er mag dem 11. oder 12. Jahrhundert entstammen. Hoch 1,12 m, breit 53 cm und tief 22,5 cm, war er mit seinem Sockel wohl teilweise in den Boden eingelassen. Seine Ecken sind mit einem kräftigen Stab kantoniert, seine Seiten mit vertieftem Felde belebt. In dem der Front ist in kräftigem Relief ein langgezogenes Kreuz angebracht, die andern sind leer gelassen. Als der Stipes seinem ursprünglichen Zwecke entzogen wurde, verwandelte man ihn in einen Opferkasten, indem man das oben befindliche Sepulcrum mit einem zum Aufklappen eingerichteten und mit Einwurf ausgestatteten Deckel aus Eisen versah. Vollständig erhalten sind noch einige hierhingehörige Tischaltäre im Gebiet von Perugia, der Altar der jetzigen Friedhofskapelle von Bastia bei Assisi, ursprünglich der Kirche eines Benediktinerinnen-Klosters, der Altar aus S. Prospero zu Perugia und der Altar in S. Manno bei Perugia. Der Stipes des Altares zu Bastia besteht aus einem schlichten Steinblock von 95 cm Höhe, 60 cm Breite und 62 cm Tiefe; seine unprofilierte Mensa ist 12 cm dick, 1,57 m breit und 90 cm tief. Der einzige Dekor des Altares besteht in einem der Front des Stipes aufge-

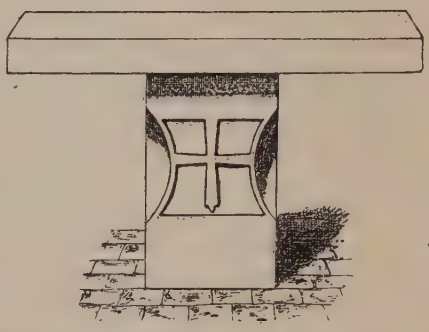


Tischaltar. Bastia, Friedhofskapelle

malten Kreuz von roter Farbe. Da die Kirche schon um 1200 von den Benediktinerinnen verlassen wurde und seitdem fast unbenutzt dastand, dürfte der Altar noch aus der Zeit der Nonnen, also noch aus dem 12. Jahrhundert, herrühren[50].

Dieselbe absolute Einfachheit wie dem Altar von Bastia eignet dem Tischaltar aus S. Prospero zu Perugia, der nun mit dem zugehörigen Ciborium im Chor der profanierten Universitätskirche daselbst seinen Platz gefunden hat. Der Stipes wurde aus einem antiken Architekturstück gemacht, wie der Karnies an einer seiner Schmalseiten bekundet. Hoch 81 cm, ist er 51 cm breit und 38 cm tief. Die Mensa, welche an den hinteren Ecken den Säulen des Ciboriums entsprechend im Viertelkreis ausgeschnitten ist, mißt 1,69 m in die Breite und 91 cm in die Tiefe. Der Altar ist zweifellos mit dem über ihm sich aufbauenden Ciborium gleichzeitig und demnach wie dieses aus dem späten 8. Jahrhundert, und sonach einer der ältesten, völlig intakten Altäre seiner Art in Italien (Tafel 147).

Der Tischaltar in S. Manno unterscheidet sich von dem Altar zu Bastia dadurch, daß die vorderen Ecken einen segmentförmigen Ausschnitt von 43 cm Länge zeigen, und daß die Front in der Mitte mit einem vertieften Felde geschmückt ist, aus dem ein Kreuz hervortritt. Der Unterbau der Kirche ist etruskisch, die Kirche selbst stammt dagegen aus der Zeit der Frühgotik, wie die in den Seitenwänden jetzt vermauerten spitzbogigen Arkaden beweisen. Der gleichen Periode wird auch der Altar angehören.



Tischaltar. S. Manno bei Perugia

Das Museum zu Rimini besitzt außer dem früher schon erwähnten[51] noch eine zweite Stütze eines Tischaltares, die ihrem Stilcharakter nach dem 12. Jahrhundert zuzuschreiben sein wird[52]. Sie besteht aus einem Steinpfosten von 85 cm Höhe, 32 cm Breite und 18 cm Tiefe, aus dem an den Schmalseiten Halbsäulchen herausgearbeitet sind. An der Front steht zwischen diesen Halbsäulchen eine teilweise nicht mehr leserliche Votivinschrift, derzufolge der Altar errichtet wurde zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria. Übrigens sei der Stipes hier nur mit Vorbehalt angeführt. Daß er Altarstütze war, steht allerdings außer Zweifel; das oben angebrachte Sepulcrum mit Falz zur Aufnahme des Sigillums bezeugt das. Allein seinen Maßen nach dürfte er eher die Mittelstütze eines fünffüßigen Tischaltares als die einzige eines einstützigen gebildet haben[53].

Datiert ist ein ehemaliger cippusförmiger Stipes, der sich heute in der Sakristei von S. Tommaso zu Rimini befindet. Aus schwarzem Marmor gemacht, trägt er an der Front die Inschrift: † Anno ab incarnacione Dni millesimo centesimo vigesimo nono hoc opus fecit Rovelone. Die Höhe des Stipes beläuft sich auf 89 cm, seine Breite auf 43 cm, seine Tiefe auf 29 cm. Die Basis ist mit steilem Karnies profiliert, die nur leicht vortretende hohe Simsplatte ohne Profil. Da Rovelone als Stifter auch

---

[50] Ein dem Altar von Bastia gleicher Tischaltar soll sich, wie mir mitgeteilt wurde, auch in S. Benedetto bei Assisi befinden. Es war mir leider nicht möglich, hinzugehen, um ihn zu besichtigen, und mich von der Richtigkeit der Angabe zu überzeugen.

[51] Vgl. oben S. 131.

[52] Abb. bei Roh. Tfl. 83.

[53] Das Museum bewahrt noch einen dritten Steinpfeiler, der als Altarstipes angesprochen wird. Er wurde gleichzeitig mit dem o. S. 131 genannten und an demselben Orte gefunden. Nach Rohault de Fleury ist er 74 cm hoch, 40 cm breit und 16 cm tief. Eine an eine der Breitseiten im oberen Teile angebrachte Nische, welche derselbe als das Sepulcrum deutet, soll 38 cm über dem unteren Ende beginnen, 10 cm tief und 20 cm breit sein, doch entsprechen die zwei von Rohault gebotenen Skizzen des Pfeilers in ihren Abmessungen nicht allen den von ihm über die Maße des Pfostens und der Nische gemachten Angaben. Es mag dahingestellt bleiben, ob der Pfeiler wirklich Altarstipes war. Seine geringe Tiefe läßt das als wenig annehmbar erscheinen.

in der Inschrift des ebenerwähnten, an den Seiten mit einem Halbsäulchen ausgestatteten Stipes im Museum zu Rimini genannt wird[54], so ist dieser letzte also gleichfalls näher in den Anfang des 12. Jahrhunderts zu setzen.

Das Museo Nazionale zu Ravenna besitzt zwei hierhingehörige Altarstützen. Der eine ist ein Cipollinpfosten von 1,75 m Länge, 58 cm Breite und 42 cm Tiefe, der, wie noch jetzt deutlich erkennbar ist, 73 cm weit in den Boden versenkt war. Der aus diesem heraustretende obere Teil erinnert an den Stipes des Altares von S. Manno, doch hat er die segmentförmige Einbuchtung in der Mitte aller vier Kanten. Oben auf dem Stipes befindet sich das Sepulcrum, an der Front hat man im 16. oder 17. Jahrhundert, d. i. wohl zur Zeit, da man den Stein fand, in Kapitalen die Inschrift angebracht: Ara veter(um) christianorum. Der andere Stipes (Tafel 12) ist aus einer Ara oder dem Sockel einer Statue angefertigt. Man ersetzte die Inschrift der Front durch eine reich ornamentierte Füllung, die in der Mitte ein Kreuz zeigt. Daß selbige spätere Zutat ist, ergibt sich nicht nur aus ihrer stilistischen Beschaffenheit, sondern auch daraus, daß sie das ursprüngliche vertiefte Feld der Front nicht völlig ausfüllt. An den Seiten brachte man in dem Pfeiler eine Vertiefung an, in deren vorderem Winkel man sonderbarerweise ein Säulchen einfügte. An der Basis, dem Kranzsims und der Umrahmung des Feldes der Front ist der 1,14 m hohe, 72 cm breite und 43 cm tiefe Stipes reich mit antiken Blattfriesen besetzt. Das oben in ihm eingehauene, mit Falz 21 × 23 cm weite Sepulcrum ist dadurch bemerkenswert, daß man in seinem Boden ein gleicharmiges Kreuz mit kreisförmiger, 5,5 cm breiter, 2,5 cm tiefer Höhlung im Zentrum einmeißelte. Die Umwandlung des antiken Cippus erfolgte dem Stil des Ornamentes der Füllung gemäß im 11. oder 12. Jahrhundert. Ob er schon damals oder erst bei einer späteren Neuanordnung des Altares das heute fehlende rückwärtige Drittel verlor, ist nicht festzustellen.

Ein eigenartiger Altarstipes ist in der Krypta zu Torcello in die Wand unterhalb des Fensters eingemauert, leider so weit, daß man nur seine Front sehen kann (Tafel 10). Sie zeigt eine flache, schmale Leiste als Einfassung und ist mit einem Kreuz geschmückt, dessen Arme sich an den Enden trapezartig verbreitern. Die untere Partie des Stipes erscheint wie eine Art von Sockel der oberen. Sie ist um etwa ein Drittel breiter als diese, springt deshalb an den Seiten vor, sich dabei schräg abdachend, und enthält eine große Rundbogennische. Die Sockelplatte, auf der der Stipes ruht, tritt etwas vor. Das Ganze hat eine Höhe von 96 cm, von denen 9 cm auf die Sockelplatte kommen. Die Breite beträgt oben 37 cm, am Sockel ca. 56 cm. Der Dom zu Torcello, wie er heute dasteht, datiert aus dem Beginn des 11. Jahrhunderts. Unser Altarstipes stammt indessen aus früherer Zeit und muß beim Bau der jetzigen Kirche aus der alten herübergenommen worden sein. Sowohl die Form des Kreuzes in dem vertieften Feld der Front wie namentlich die große Rundbogennische im unteren Teil bekunden das.

Diese Nische ist nämlich keine vereinzelte Erscheinung, sondern eine Einrichtung, die uns bei einer ganzen Gruppe höchst interessanter Altarstützen begegnet, in Parenzo, Ravenna, Torcello, Argenta und Bagnocavallo, die also auf ziemlich eng umgrenztem Gebiet ihre Vertreter hat und dem 6. und 7. Jahrhundert angehört. Man wird daher wohl nicht fehlgehen, wenn man auch unseren Stipes dem 7. Jahrhundert zuweist.

Das bedeutsamste Stück jener Gruppe ist ein Stipes im Dom zu Parenzo, weil er durch seine Inschrift genau datiert ist (Tafel 9). Er wurde 1764 bei der Restauration der bischöflichen Kapelle gefunden. Der Stipes ist ohne Sockelplatte 98 cm hoch, 71 cm breit und 66 cm tief. Im Innern befindet sich eine Kammer, die von unten bis oben durchgeht, und bei 44 cm Breite eine Tiefe von 36 cm hat. An den Ecken ist er mit Pilastern besetzt, die als Belebung eine Vertiefung mit aufgesetztem Leistchen erhalten haben, in Italien noch im 12. Jahrhundert eine sehr gewöhnliche

[54] Eine Skizze des Stipes in S. Tommaso bei Roh. I, 217.

Verzierung der Altarpfosten. Die Fläche zwischen den Pilastern ist an den Seiten und hinten schlicht glatt. An der Front ist sie mit zwei Halbsäulchen besetzt, die durch einen flachen Rundbogen verbunden sind. In den Bogenzwickeln sind vierblätterige Rosetten angebracht, im Bogenfelde eine dasselbe ganz füllende Muschel. Zwischen den Halbsäulchen unten sieht man eine rechteckige, von einer Karniesleiste umrahmte Tür von 31 cm Höhe und 24 cm Breite, darüber einen Dreieckgiebel mit einem Kreuz, neben dem zwei Tauben stehen, als Füllung zwischen Giebel und Muschel endlich rechts und links je einen Delphin. Die den Boden der Kammer des Stipes bildende Sockelplatte hat in der Mitte eine kreisförmige Höhlung zur Aufnahme der Reliquien, das Sepulcrum. Wichtig ist die auf der Kapitellplatte der Halbsäulen und dem Archivolt angebrachte Widmungsinschrift, da sie uns den Stifter und mit ihm die Entstehungszeit des Altares nennt: † Famul(us) D(e)i Euphrasius antis(tes) temporib(us) suis ag(ens) an(nos) XI hunc loc(um) a fondamen(to) D(e)o jobant(e) s(an)c(ta)e aecl(esiae) cathol(ica)e cond(idit). Stifter des Altares war hiernach Bischof Euphrasius, der erste Bischof von Parenzo, und laut Mosaikinschrift in der Apsis und den Monogrammen an den Kapitellen der Säulen des Schiffes der Erbauer der heutigen Basilika. Als Datum der Errichtung des Altares gibt die Inschrift das 11. Regierungsjahr des Bischofs an, d. i. das Jahr 532, eine Zeit, zu der Euphrasius bereits im Schisma, dem sog. Euphrasianischen Schisma, lebte[55].

Von einem zweiten, dem vorgenannten verwandten und ihm zweifellos gleichzeitigen Stipes ist im Dom zu Parenzo nur mehr ein Fragment vorhanden, die obere Hälfte bis zum Sturz der Tür der Kammer einschließlich. Er war einfacher, denn es fehlen nicht bloß die Pilaster an den Ecken, sondern auch die Rosetten in den Bogenzwickeln, die Inschrift auf dem Archivolt, der Giebel über der Tür und die Tauben neben dem Kreuz, das sich hier zwischen den zwei Delphinen frei über dem oberen Türrahmen erhebt. Als Einfassung der Front dient eine flache, schmale Leiste. Die ursprüngliche Höhe dieses zweiten Stipes mag sich auf etwa 90—95 cm belaufen haben, die Breite der Front beträgt 52 cm, entspricht also fast genau der Frontbreite des ersten, abzüglich der Eckpilaster desselben, die beim zweiten weggefallen sind.

Eine genauere Kopie des erstbesprochenen Altarstipes von Parenzo ist ein im Dom zu Torcello befindlicher Stipes. Um einige Zentimeter niedriger, ist er dafür um etwa 4 cm breiter. Es fehlen die Rosetten in den Bogenzwickeln, die Inschrift auf dem Architrav, der hier mit Kannellüren belebt ist, und das Taubenpaar neben dem im Türgiebel angebrachten Kreuz. Der etwa 11 cm hohe Sockel, der bei dem Stipes zu Parenzo unverziert blieb, ist mit einem hübschen Rankenfries geschmückt. Es braucht hiernach wohl kaum gesagt zu werden, daß auch der Stipes zu Torcello eine Arbeit aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts ist. Er kann aber nicht für die Basilika daselbst gemacht worden sein, da im 6. Jahrhundert zu Torcello noch keine Kirche bestand. Eine solche wurde dort erst erbaut, als der Bischofssitz, der sich ursprünglich zu Altinum befand, infolge Zerstörung dieser Stadt durch die Langobarden im 7. Jahrhundert nach Torcello verlegt wurde. Es liegt die Annahme nahe, es habe sich der Altar unter den Baustücken befunden, die man damals von anderswoher, namentlich von dem verlassenen Altinum zum Zweck des Kirchbaues nach der Insel herüberholte[56].

Zu Ravenna gibt es zwei vollständig erhaltene Stipites, die der Gruppe angehören; der eine ist im Baptisterium von S. Urso, der andere in S. Apollinare in Classe. Von einem dritten ist noch ein Fragment in S. Apollinare in Classe vor-

[55] Vgl. Andrea Amoroso, Le basiliche cristiane di Parenzo (Parenzo 1891); Paolo Deperis, Il duomo di Parenzo (ibid. 1894); Paolo Deperis, Ancora del duomo di Parenzo (ibid. 1895).

[56] Abb. bei Roh. Tfl. 28, wo auch Abb. des Fragments des zweiten Stipes von Parenzo.

handen, das in jüngster Zeit vervollständigt und wieder zu einem Altarstipes gemacht wurde. Der Stipes im Baptisterium stammt aus dem Dom (Tafel 11). Die Mensa, die er jetzt trägt, und die vier Säulchen, welche an den Ecken die Mensa stützen, letztere eine willkürliche, durchaus unbegründete Ergänzung, sind modern. Die einzige Stütze der Platte war ursprünglich nur der Stipes. In der gleichen irreführenden Weise sind restauriert der Altar im Mittelschiff von S. Apollinare in Classe sowie das zu einem Altar ergänzte Fragment am Ende des linken Seitenschiffes derselben Basilika. Neu angefertigt ist nach dem Vorbild dieser verunglückten Rekonstruktionen ein Nebenaltar in S. Vitale. Der Stipes bildet einen Marmorblock von 96,5 cm Höhe, 74 cm Breite und 55 cm Tiefe. An den Seiten und rückwärts völlig glatt, ist er nur an der Front ornamentiert. Den seitlichen Abschluß derselben bildet ein kannelierter Pilaster mit Akanthuskapitell. Die auf den Pilastern ruhende Simsplatte ist mit zwei einander entgegenlaufenden Weinranken verziert, zwischen die in der Mitte ein Kreuz eingeschaltet ist, während in die Ranken selbst zwei Tauben eingefügt sind, welche an Trauben picken. Der Raum zwischen den Pilastern enthält eine Rundbogenarkade, bestehend aus spiralförmig kannelierten Halbsäulchen mit korinthisierenden Kapitellen und Archivolt, der mit einem Eierfries belebt ist. Die Zwickel über dem Bogen sind mit Palmblättern, aus denen ein Fruchtkolben herauswächst, ausgefüllt; das Bogenfeld hat als Füllung eine Muschel. Unter dem Bogenfeld befindet sich zwischen den Halbsäulchen eine 50 cm hohe, 37 cm breite und 30 cm tiefe Nische, deren Öffnung von einer Karniesleiste umrahmt ist. Eine muldenförmige Höhlung im Boden der Nische, die 10,5 cm im Durchmesser hat und mit 2,5 cm breitem Falz zum Einlassen eines Verschlußplättchens versehen ist, bildete das Sepulcrum. Die Nische war vordem mit einer Türe verschlossen, deren Spuren sich noch in Gestalt der Löcher für die Angeln und das Schloß erhalten haben. Im oberen Teil des Stipes ist eine zweite, oben offene Höhlung angebracht, die etwa die gleiche Breite und Tiefe wie die untere hat, aber nur 40 cm hoch ist. Die Türe, an der linken Seite des Stipes, welche heute in sie hineinführt, ist nicht ursprünglich, ja wahrscheinlich erst sehr jungen Datums und gebrochen, um die Höhlung als Schränkchen für die hl. Öle benutzen zu können. Oben war dieselbe stets offen; ihr Verschluß bestand aus der Mensa. Mit der unteren Nische ist sie durch zwei kleine trichterförmige Öffnungen im Boden verbunden.

Der Altarstipes in S. Apollinare in Classe, der heute mitten im Hauptschiff als mittlere Stütze eines daselbst errichteten Altares dient, verhält sich zum Stipes im Baptisterium etwa wie das Stipesfragment zu Parenzo zu dem dort befindlichen, unversehrten Stipes. Denn wie jenes Fragment eine vereinfachte Nachbildung dieses letzteren ist, so ist der Altarstipes in Classe eine solche des Stipes des Baptisteriums. Es fehlen die Palmblätter in den Zwickeln der Bogen, der Eierfries auf dem Archivolt, der durch eine Rinne ersetzt ist, sowie namentlich der Pilaster an den vorderen Ecken und die Simsplatte, an deren Stelle eine die Front rings umziehende, aus Plättchen und Karnies bestehende Leiste getreten ist, eine Anordnung, die sich auch an den übrigen Seiten wiederholt. Die Höhe des Stipes beträgt 92 cm, seine Breite 54 cm, seine Tiefe 52 cm (Tafel 12). Die Nische an der Front zwischen den auch hier spiralförmig kannelierten Halbsäulchen ist 45 cm hoch, 23 cm breit und ca. 20 cm tief. Da sie mit einem Gitter verschlossen ist, war eine Untersuchung des Innern untunlich.

Das Stipesfragment in S. Apollinare in Classe, das bis vor nicht langer Zeit in der Wand eingemauert war, nun aber ergänzt und wieder zu einem Altar gemacht ist und unter dem Ciborium des Presbyters Petrus im linken Seitenschiffe seinen Platz erhalten hat, gibt den Stipes des Baptisteriums genauer wieder. Auch bei ihm eine Platte mit Rankenfries als Sims, kannelierte Pilaster an den beiden Seiten, Palmblätter in den Bogenzwickeln und ein Eierfries auf dem Archivolt. Er weicht von seinem Vorbild ab, sofern der Archivolt nicht halbkreis-, sondern segment-

förmig ist und an Stelle der Muschel im Bogenfeld ein Kreuz getreten ist, das von zwei Lämmern begleitet wird[57].

Der reichste Stipes seiner Art findet sich in S. Giorgio zu Argenta (zwischen Ferrara und Ravenna). Er hat mit dem Stipes im Baptisterium zu Ravenna die seitlichen Pilaster sowie die Simsplatte, die jedoch unverziert geblieben ist, gemeinsam, in allem übrigen aber weicht er von demselben in bemerkenswerter Weise ab. Die Breite der Nische beträgt nur ein Drittel der zwischen den Eckpilastern liegenden Fläche und bloß die halbe Höhe. In dem Raum zwischen der Umrahmung der Nische und den Pilastern ist beiderseits eine rundbogige Blendarkade angebracht mit Blätterkranz als Verzierung des Bogens, einer Muschel im Bogenfeld und einem Kreuz in dem Felde zwischen den den Bogen tragenden Halbsäulchen. Über dem Sturz der Nische erhebt sich ein Dreieckgiebel mit einer von einem Kreis umschlossenen Rosette im Zentrum und Blattwerk in den Ecken. In dem Raum oberhalb der seitlichen Arkaden steht beiderseits zunächst dem Giebel ein Lamm, das ein Kreuz trägt, zunächst den Pilastern ein Palmwedel mit Fruchtkolben, ähnlich wie beim Stipes im Baptisterium zu Ravenna. Die Nische ist jetzt vermauert[58].

Der Altar zu Bagnocavallo, dessen vorhin Erwähnung geschah, gehört nur insofern zur Gruppe, als auch er an der Front die Nische zeigt, und die dekorative Behandlung seiner Vorderseite bei allen Abweichungen im einzelnen auf dem Boden der übrigen Altarstipites der Gruppe steht, als deren Heimat wir wohl Ravenna, diese Hochburg christlicher Kunst im 6. Jahrhundert, anzusehen haben. Seiner Form nach ist er nicht Tisch-, sondern Blockaltar, weshalb er nicht hier, sondern andernorts näher zu besprechen ist (Tafel 1).

Einen spätmittelalterlichen Tischaltar mit cippusartigem Träger der Mensa beherbergt die durch ihre Architektur und ihre Monumente so bemerkenswerte Kirche S. Maria zu Toscanella. Er steht unter dem Ambo der Kirche, der über ihm ein Ciborium bildet. Sockel und Sims des Stipes sind nur mit einer Schräge profiliert. Zwei Wappenschilde, mit denen seine Vorderseite geschmückt ist, bekunden durch ihre Form, daß der Altar im 14. Jahrhundert entstand, also nachträglich, unter dem Ambo, der in das 12. Jahrhundert hinaufreicht, errichtet wurde.

Ein Gegenstück zum Tischaltar unter dem Ambo in S. Maria zu Toscanella bildet der Altar unter dem Ambo in S. Clemente di Casauria bei Torre de'Passeri (Provinz Teramo). Auch hier wurde unter einem prächtigen Ambo des 12. Jahrhunderts in späterer Zeit ein einstütziger Tischaltar angebracht, doch hat bei diesem der Stipes nicht mehr Cippusform, sondern besteht aus einer ca. 80 cm breiten und ca. 25 cm starken, auf die hohe Kante gestellten, schmucklosen Platte (Tafel 10). Daß man in beiden Fällen für den Altar die Form eines einstützigen Tischaltares wählte, mag ebensowohl aus ästhetischen wie praktischen Erwägungen geschehen sein.

Auf deutschem Boden sind mir nur wenige Tischaltäre mit vierseitigem Steinpfeiler als Träger der Mensa bekannt geworden. Von einem römischen Grabcippus im Nationalmuseum zu München, der nach Ausweis des oben angebrachten Sepulcrums im Mittelalter in einen Altarstipes umgewandelt wurde, war schon die Rede. Einen noch vollständigen Tischaltar obiger Art entdeckte man vor einigen Dezennien unter der Verkleidung, mit welcher der Altar in späterer Zeit versehen worden war, bei der Restauration des Karners von Hartberg (Steiermark). Er mochte aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen. Die 1,25 m lange, 79 cm tiefe und 15 cm starke Mensa ruhte auf einem viereckigen Steinblock von 77 cm Höhe, 71 cm Breite und 58 cm Tiefe. Leider wurde das seltene Stück durch einen neuen Altar ersetzt. Das Sepulcrum befand sich an der Front des Stipes hart unter der Mensa[59].

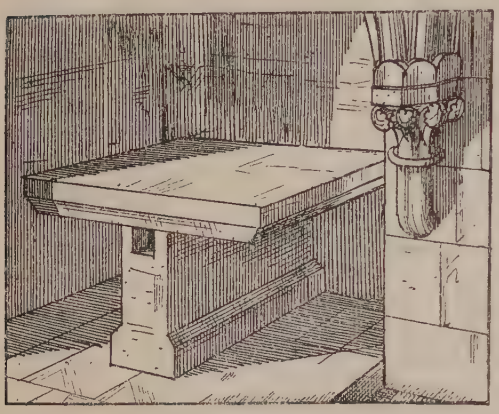
---

[57] Abb. bei Roh. Tfl. 30.

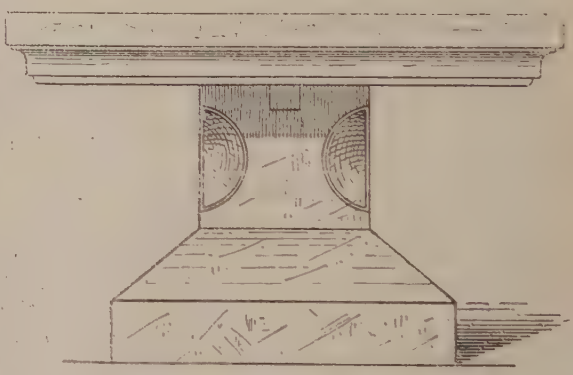
[58] Abb. bei Ant. Beltramelli, Da Comacchio ad Argenta (Bergamo 1905) 72.

[59] Graz. Kirchenschmuck XXIII (1892) 6.

Nicht ganz klar ist, ob ein eigenartiger Steinpfosten im Kreuzgang des Domes zu Regensburg nur der Stipes eines Tischaltares ist (Tafel 14) oder allein eine Art Tischaltar bildete. Oben 62 cm breit und 50 cm tief verschmälert er sich nach unten unter leichter Krümmung der Seiten bis zu 29 bzw. 27 cm, um dann aber wieder etwas an Breite und Tiefe zuzunehmen. Hoch ist der Pfeiler 1,17 m, doch war er, wie noch jetzt erkennbar, mit dem unteren Ende in den Boden eingelassen. Das 10×9 cm weite, 11,5 cm tiefe Sepulcrum befindet sich in der Mitte seiner Oberfläche. Es ist außer mit dem gewöhnlichen Falz zum Einsenken des Verschlußsteines mit vier an den Ecken des Falzes angebrachten Löchern zur Aufnahme von Klammern versehen, die den Zweck hatten, den Verschluß des Sepulcrums noch besser zu sichern, als durch eine bloße Verkittung möglich war. Drei derselben zeigen noch heute das Blei, mit dem sie ausgegossen wurden. Der Pfosten wurde im Hochaltar des alten romanischen Kirchleins zu Schwabstetten bei Lobsing (Oberpfalz) gefunden. Er war damals von Mauerwerk umgeben, das aber zweifellos spätere Zutat war, angebracht, um den Altar zu verbreitern. Ursprünglich muß der Pfosten freigestanden haben, da es sonst keinen Sinn gehabt hätte, ihn mit seinem Fußende im Boden zu befestigen und ihm die eigenartige, umgekehrt pyramidale Form zu geben. Was die Frage anlangt, ob er ursprünglich nur Stipes war oder zugleich Stipes und Mensa, so spricht für das erste die verhältnimäßig geringe Größe seiner Oberfläche, für das zweite dagegen der weit gewichtigere Umstand, daß das Sigillum des Sepulcrums nicht bloß, wie gewöhnlich verkittet, sondern auch noch mit Klammern befestigt worden war: eine Vorrichtung, die sonst nur in solchen Fällen nachweisbar ist, in denen das Reliquiengrab oben auf der Mensa oder an der Front des Stipes, also unbeschützt, angebracht wurde. Da, wo es unter der Mensa lag, und demnach auch durch diese und nicht bloß von dem Sigillum bedeckt wurde, hatte ja auch in der Tat eine Verklammerung des Verschlußsteines des Sepulcrums keinen Zweck.



Tischaltar
(Nach einer Zeichnung im Münzenbergerschen Nachlaß)



Tischaltar. Altenryf (Schweiz)

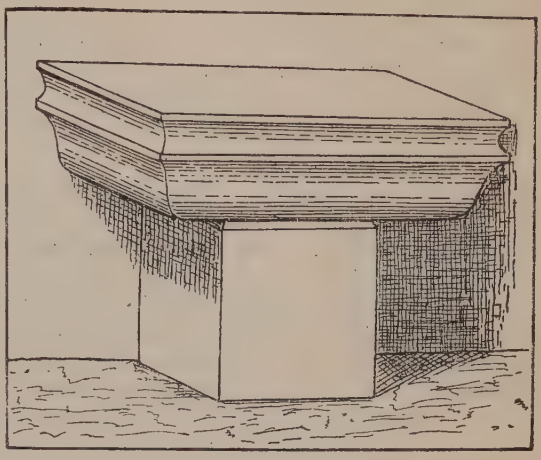
Wo auf deutschem Boden der Tischaltar steht, den die aus dem Nachlaß des um die Erforschung des spätmittelalterlichen Altarretabels in Deutschland so verdienten Frankfurter Stadtpfarrers Münzenberger stammende, obenstehend wiedergegebene Zeichnung darstellt, kann ich nicht sagen, da diese darüber leider keine Angaben enthält. Als Stipes dient auch bei ihm, wie bei dem Altar in S. Clemente di Casauria, eine auf die Kante gestellte Platte, die sich hier jedoch unten zu einem Sockel verbreitert. Ihre Dicke beträgt oben 30 cm, am Sockel 40 cm, ihre Breite 95 cm, ihre Höhe ca. 85 cm. Das Sepulcrum hat, wie die Abbildung zeigt, seinen Platz an der vorderen Schmalseite dicht unterhalb der Mensa. Die Kirche, in

der sich der Altar befand und wohl noch befindet, gehört nach Ausweis der Konsole und der Rippen des Gewölbes dem 13. Jahrhundert an; aus der gleichen Zeit mag auch der Altar sein.

In der Schweiz gibt es zwei Tischaltäre mit Steincippus als Mensastütze in der ehemaligen Zisterzienserkirche zu Altenryf bei Freiburg. Sie stammen gerade wie der heutige Bau wohl noch aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Stipes und Sockel zeigen bei beiden quadratischen Querschnitt. Auffallend groß ist die Höhe und die Ausladung der nur aus Platte und Schräge bestehenden Sockel; beträgt ihre Höhe doch etwa die halbe Höhe des ganzen Stipes — 33 bzw. 42 cm gegenüber 77 bezw. 85 cm —, ihr Vorsprung aber bei dem einen 23 cm, bei dem anderen 25 cm.

Einer der beiden Stipites ist an den vorderen Ecken segmentförmig ausgeschnitten, ähnlich wie es bei dem Stipes des Tischaltares in S. Manno bei Perugia der Fall ist[60]. Abbildung Seite 150.

In Dänemark hat sich ein Tischaltar mit viereckigem Steinpfosten als Stütze zu Sunby auf Morsö erhalten. Er hat eine Höhe von etwa 95 cm und besteht aus einem Steinkubus von der halben Gesamthöhe des Altares und gleich hoher, durch breite Profilglieder, fast bis zur doppelten Breite des Stipes sich erweiternden Mensa. Der Altar erinnert in seiner Bildung auffällig an einen Taufbrunnen.



Tischaltar. Sunby auf Morsö

3. Einstützige Tischaltäre mit einem Säulenbündel als Stütze. Von einstützigen mittelalterlichen Tischaltären, bei denen der Stipes in eine Gruppe von mehreren durch gemeinsamen Sockel und gemeinsame Basis verbundenen Säulchen aufgelöst erscheint, sind mir nur drei Beispiele bekanntgeworden. Vollständig ist keiner mehr. Erhalten ist von zweien der Stipes, von einem nur die Sockelplatte, die indessen über die frühere Beschaffenheit des Stipes klaren Aufschluß gibt. Von den beiden Stipites steht der eine in der Krypta von Ste-Marthe zu Tarascon, der andere im Hof des Kollegs S. Luigi dei Francesi zu Rom, die erwähnte Sockelplatte befindet sich unter dem Hochaltar der ehemaligen Zisterzienserabtei Altenryf bei Freiburg in der Schweiz. Die Auflösung des Stipes in eine Gruppe von Säulchen ist im Grunde nur eine Weiterentwicklung jenes Stipestypus einstütziger Tischaltäre, welcher in dem Stipes zu Bagnols und andern derselben Gruppe verkörpert ist. Man brauchte nur unter Beibehaltung des gemeinsamen Sockels und der gemeinsamen Deckplatte die den Ecken angefügten Säulchen loszulösen und zu verstärken, den Pfeiler selbst aber durch einen leichteren Pfosten oder ein entsprechendes Säulchen zu ersetzen.

Der Stipes in Ste-Marthe zu Tarascon, ein Monolith von 1,09 m Höhe, 58 cm Breite und 58 cm Tiefe, gliedert sich in ein mittleres, rundes und vier das mittlere im Quadrat umstehende achtseitige Säulchen. An der Frontseite sind die Kapitelle

[60] Abb. und Beschreibung in Zeitschrift VII (1894) 195.

dieser achtseitigen Säulchen, wenn man ihre Kopfstücke so nennen kann, mit einem in vertiefter runder Scheibe stehenden Kreuzchen geschmückt. Ein gleiches Kreuzchen ist vorn in der Mitte der die Säulchen verbindenden Deckplatte eingehauen, während dort an den Basen der Säulchen und unterhalb der Basen am Sockel je ein Kreuz in viereckiger Vertiefung angebracht ist. Das Sepulcrum befindet sich wie gewöhnlich oben. Es mißt einschließlich des Falzes 21 × 14 cm und ist 8 cm tief. Der Stipes stammt aus einem Tarascon benachbarten Ort namens Lousac. Er ist leider sehr verwittert, ein Umstand, der das Urteil über sein Alter sehr erschwert. Rohault de Fleury, der ihn, indessen irrtümlich, für einen vollständigen Altar hält, möchte ihn als Schöpfung der Merowingerzeit ansprechen, indem er auf die Form der Kreuzchen verweist, mit denen der Stipes an der Front verziert ist. Allein, dieselben enthalten nichts, was zu einer so weit hinaufgehenden Datierung berechtigte oder gar zu einer solchen nötigte, wie denn überhaupt der Stipes keinerlei genügende Anhaltspunkte für eine auch nur annähernd genaue Feststellung seiner Entstehungszeit bietet. Nur so viel läßt sich auf Grund seiner Gesamtbeschaffenheit sagen, daß er nicht nach dem 11. Jahrhundert entstanden sein wird.

Gut erhalten und schöner, aber freilich auch jünger als der Stipes in Ste-Marthe ist der jetzt im Hofe des Kollegs von S. Luigi dei Francesi aufgestellte (Tafel 11). Auch hier ist ein einziger Block in fünf Säulchen aufgelöst, welche durch einen Sockel und eine Basis zusammengehalten werden. Die vier über Eck stehenden schwächeren, mit leichter Schwellung versehenen Säulchen haben attische Basis; ihr Kelchkapitell ist mit einreihigen Akanthusblättern besetzt. Die Höhe des Stipes beträgt 91 cm, die Breite der verbindenden Deckplatte 79 cm, ihre Tiefe 58 cm; die Maße des Sockels sind etwas geringer. Das Sepulcrum oben auf der Platte ist mäßig groß; denn es mißt einschließlich des Falzes zur Aufnahme des Verschlußplättchens nur 11 cm im Geviert, bei einer Tiefe von bloß 7,5 cm. Der Stipes soll aus der abgebrochenen Kirche S. Ivo dei Bretoni, nach anderer Angabe aber aus der gleichfalls nicht mehr vorhandenen Kirche S. Salvatore in Thermis stammen. In dem kleinen Hofe zwischen dem Kolleg und der Kirche sah ich eine Mensa aus weißem Marmor mit drei Weihekreuzchen, aber ohne Sepulcrum. Ob sie zu dem Stipes gehörte? Entstanden ist dieser anscheinend im 13. Jahrhundert.

Der Stipes in der Zisterzienserkirche zu Altenryf, einst die Stütze des Hochaltares derselben und wie die früher erwähnten Nebenaltäre eine Schöpfung des dritten Viertels des 12. Jahrhunderts, war nicht aus einem Block gearbeitet. Auf einer in der Diagonale ca. 1,40 m haltenden, an den Seiten eingezogenen, an den Ecken abgerundeten und mit Eckspuren besetzten Basis, die auf viereckiger, jetzt verdeckter Sockelplatte steht, erhoben sich um einen quadratischen Pfeiler herum, dessen Stelle und Stärke durch eingeritzte Linien angedeutet ist, nach Ausweis der noch vorhandenen Vertiefungen, vier freistehende Rundsäulchen. Dem gemeinsamen Sockel entsprach zweifellos eine gemeinsame Deckplatte, auf der dann die Mensa lag. Da diese, weil Hochaltarmensa, eine Breite von 2 bis 2,50 m gehabt haben muß — ist doch diejenige eines der Nebenaltäre 1,65 m breit —, so war der Altar zweifellos ein Tischaltar[61]. Im 14. Jahrhundert wurde der Altar mit größerer Mensa versehen. Es wurden deshalb auch der alten Mittelstütze vier Eckstützen zugesellt, die wie die Mensa noch vorhanden sind und aus einem mit vier Dreiviertelsäulchen besetzten Rundsäulchen bestehen.

4. Einstützige Tischaltäre mit gemauertem Träger der Mensa. Auch an einstützigen Tischaltären mit aufgemauertem Stipes hat es in vorkarolingischer wie nachkarolingischer Zeit keineswegs gefehlt,

[61] Über den Stipes in Ste-Marthe zu Tarascon vgl. auch Roh. I, 160. Das Stück ist nur ein Stipes, die Mensa fehlt heute. Abb. ebd. Tfl. 54. Skizze des Sockels zu Altenryf in Zeitschrift VII (1894) 201.

selbst dort nicht, wo sich unschwer ein aus einem Steinblock bestehender hätte beschaffen lassen. Erhalten hat sich freilich von solchen gemauerten Stipites sehr wenig, was übrigens nicht wundernehmen kann. Wurde ein Altar mit derartigem Ständer abgebrochen oder sonstwie zerstört, so bot ja dieser nichts, was der Aufbewahrung wert gewesen wäre.

Der Stumpf eines gemauerten Stipes eines Tischaltares, der wohl im Laufe des 6. Jahrhunderts, nachdem die römischen Katakomben durch die Barbaren verwüstet worden waren, errichtet wurde, findet sich in der Katakombe des hl. Hippolyt zu Rom, das älteste Beispiel eines derartigen Stipes, das bis auf uns gekommen ist. Daß der Altar ein Tischaltar war, bekunden die Breiten- und Tiefenmaße des Stipes, 79 und 59 cm. Erhalten ist der Stumpf noch bis zu einer Höhe von 32 cm. Deutlich ist noch der Hohlraum zu erkennen, der im Innern angebracht war. Er mißt 37 cm in die Breite, 33 cm in die Tiefe und ist noch 19 cm hoch. Seinen Platz hat der Stumpf in der Mitte der vom Laienraume zum Presbyterium hinaufführenden Stufe der Coemeterialbasilika, also zwischen Presbyterium und Schiff.

Auch ein in Mauerwerk hergestellter Stipes, der vor einigen Jahrzehnten in der Unterkirche von S. Maria in Via Lata zu Rom bloßgelegt wurde, wird seinen Maßen nach von einem Tischaltar herrühren[62]. Hoch 92 cm, ist er 76 cm breit und 85 cm tief. Von Wichtigkeit für die Datierung des Stipes ist der Umstand, daß er eine doppelte Höhlung besitzt, ähnlich z. B. wie der Stipes im Baptisterium zu Ravenna. Die eine Nische von 26 cm Höhe, 22 cm Breite und 22 cm Tiefe befindet sich an der Front in einer Entfernung von 31 cm vom Boden. Die zweite, das Sepulcrum, ist oben im Stipes angebracht und etwas kleiner, da sie nur 19 cm Tiefe hat und bloß 20 cm in die Länge und Breite zählt. Beide Höhlungen sind an allen Seiten, die Öffnung natürlich ausgenommen, mit Marmor bekleidet. Der Verputz des Stipes weist noch Reste von Bemalung auf: An der Front eine netzartige Verzierung mit Miniaturkreuzchen an den Schnittstellen der Netzlinien; im oberen Teile der Seiten ein großes Kreuz mit grünen Blättern in den Winkeln zwischen den Armen in schmaler, brauner Umrahmung. Ich trage kein Bedenken, den Stipes in der Krypta von S. Maria in Via Lata als vorkarolingisch zu bezeichnen, und zwar namentlich auf Grund der doppelten Höhlung, mit der er versehen ist, spätestens aber dürfte er in das 9. Jahrhundert zu setzen sein.

Ein dritter in Mauerung aufgeführter Stipes eines Tischaltares wurde zu Rom bei der Bloßlegung von S. Maria Antiqua vor der Wand des linken Seitenschiffes entdeckt. Er ruht auf einem aus zwei Marmorstücken bestehenden Sockel von 76 cm Breite und 69 cm Tiefe, ist selbst aber nur 65 cm breit und tief. Seine heutige Höhe mißt einschließlich des 15 cm starken Sockels 80 cm. An der Vorderseite ist 35 cm über der Sockelplatte eine Nische von 26,5 cm Breite und 41 cm Tiefe angelegt. Oben ist dieselbe gegenwärtig offen, da der obere Teil des Stipes zerstört ist, doch kann sie nie viel höher gewesen sein als jetzt, nämlich 29 cm. Bekleidet ist die Nische am Boden mit einem grünen Marmorplättchen, an den beiden Seiten mit einem weißen. Ihre hintere Seite ist nur verputzt. Da der obere Teil des Stipes zerstört ist, läßt sich nicht feststellen, ob in ihm auch oben eine Höhlung war, die als Sepulcrum diente, doch ist das nicht unwahrscheinlich. Auf alle Fälle bot es, die ursprüngliche Gesamthöhe des Stipes auf 1 bis 1,05 m angenommen, keine Schwierigkeit, oben eine solche von genügender Tiefe — 15 bis 20 cm — anzubringen. Der Stipes ist späteren Datums als die hinter ihm die Wand schmückenden Fresken, die schon vorhanden waren, als der Altar errichtet wurde. Sonder Zweifel aber wird man ihn noch dem 9. Jahrhundert zuzuschreiben haben, auch wenn man

[62] Vgl. auch L. Cavazzi, La diaconia in S. Maria di Via Lata (Roma 1908) 227.

mit von Grüneisen erst Nicolaus I. (858—867) als Stifter der Fresken des linken Seitenschiffes ansehen sollte, eine Auffassung, die ich freilich nicht teilen möchte[63].

Nur ein niedriger, ca. 50—60 cm hoher Torso ist der gemauerte Stipes, den man 1888 bei Aufdeckung der Ruinen der Valentinusbasilika vor der Porta del Popolo in der Apsis des linken Seitenschiffes entdeckte. Daß er der Überrest eines Altares war, beweist die Stelle, die er einnimmt; daß er von einem Tischaltar herrührt, erhellt aus seinen Maßen; war er doch bei einer Weite der Apsis von etwa 2,25 m nur ca. 75 cm breit und ca. 60 cm tief. Das Sepulcrum wurde wohl zugleich mit dem oberen Teile des Stipes zerstört; eine Nische an der Front war nie vorhanden. Die Kirche wurde nach dem dem 7. Jahrhundert angehörenden Salzburger Itinerar von Honorius I. (625—638) restauriert. Ob der Altar ein Werk der damaligen oder jüngerer Arbeiten ist, läßt sich nicht bestimmen; immerhin dürfte er spätestens im 9. bis 10. Jahrhundert entstanden sein.

Ein Gegenstück zum Stipes in S. Maria in Via Lata ist zu Neapel ein gemauerter Altarstipes in der beim Abbruch von S. Aspreno zum Glück erhalten gebliebenen, höchst interessanten kleinen Krypta dieser Kirche (Tafel 1), einem kleinen tonnengewölbten Reste einer reichen Bemalung aufweisenden Raum mit gemauerten Altarschranken und gemauertem Altarstipes. Im Gegensatz zu seinem Pendant zu Rom steht er frei vor der Wand, von der er 23 cm entfernt ist. Seine Höhe beläuft sich auf 1,07 m, seine Breite auf 77 cm, seine Tiefe auf 63 cm. Etwa 12 cm über der vor ihm liegenden 15 cm hohen Stufe ist an seiner Front eine Nische von 25 cm Höhe, 19 cm Breite und 21 cm Tiefe angebracht. Eine zweite Höhlung befindet sich auch hier oben auf dem Stipes; 29 cm breit und 22 cm tief, ist sie 19 cm hoch. Ein sehr roher Aufbau auf der hinteren Hälfte des Stipes ist aus späterer Zeit; er enthält einen Stein, den die Legende mit dem Martyrium des hl. Asprenus in Verbindung bringt. Der Verputz des Stipes, der aus Tuff aufgemauert ist, zeigt Spuren von Malereien. Links sind noch Reste eines an den Enden der Arme trapezartig verbreiterten Gemmenkreuzes sowie verschiedene Buchstaben einer Inschrift zu erkennen. An der rechten Seite sieht man Überbleibsel von zwei Figuren, zwischen ihnen zwei Weihrauchfässer. Man wird kaum fehlgehen, wenn man den Stipes dem 8. Jahrhundert zuweist. Auf dieses weisen sowohl die Malereien wie wiederum die doppelte Höhlung, namentlich aber die Nische unten an seiner Vorderseite hin[64].

Ob der aus Tuff aufgemauerte Pfeilerstumpf, den man um 1879 bei Ausschachtungen in der Apsis einer Nische der Vorhalle der großen Basilika von S. Gennaro entdeckte, der Rest eines Altarstipes ist, läßt sich nicht mit aller Sicherheit sagen. Der überaus reiche Dekor, mit welchem die Nische ausgestattet war — die Darstellung Christi in der Concha, Ganzfiguren fünf hl. Jungfrauen an den Wänden, Mosaik im Tonnengewölbe vor der Concha, Säulen am Eingang der Nische —, macht das jedoch mehr als wahrscheinlich, zumal Fragmente einer Inschrift Überbleibsel einer Weiheinschrift zu sein scheinen. Auch ist nicht recht ersichtlich, welch andere Bestimmung der Pfeiler gehabt haben sollte. Sockel eines Sarkophags kann er nicht gewesen sein, weil zu klein für diesen Zweck; Träger eines Cantharus nicht,

[63] Vgl. über die Frage W. de Grüneisen, Sainte Marie-Antique (Rom 1911) 8 ff. und die dort erwähnte reiche Literatur. Die Deutung, welche de Grüneisen den Angaben des Papstbuches über S. Maria Antiqua und S. Maria Nova in der Vita Benedikts III. und Nikolaus I. (Duch. L. P. IV, 143 158) gibt, kann trotz allen aufgewandten Apparates nicht befriedigen. Die von Duchesne vorgeschlagene und von de Grüneisen gebilligte Korrektur des Textes in der Vita Benedikts III. (l. c. 18), durch die freilich die Aufstellungen des letzteren eine entscheidende Stütze finden, ist willkürlich, weil weder durch die Manuskripte, noch durch die Sache begründet. (Vgl. auch P. Grisar über die Frage in Civiltà catt. 1896 vol. IV, 467 f.

[64] Mit der Nische an der Front ist noch heute ein eigenartiger Brauch verknüpft. Leute, die an Kopfschmerzen leiden, stecken ihren Kopf in sie, um im Vertrauen auf die Fürbitte des hl. Asprenus Abhilfe ihres Leidens zu erlangen.

eil am Ende der Vorhalle stehend; Lampenständer nicht, da man für einen solchen ohl nicht die Nische mit Gemälden und Mosaiken verziert hätte. Eine Unterchung, die ich an dem Stumpfe vornahm, ergab, daß der Pfeiler ursprünglich ınd war, später aber vorn mit Mörtel so ummantelt wurde, daß er nunmehr hier ne gerade verlaufende Seite bildet. Die Apsis hat einen Durchmesser von 1,10 m, er Pfeilerstumpf ist ca. 55 cm breit und noch etwa 50 cm hoch. Nische und Pfeiler ögen dem 8. Jahrhundert entstammen.

Rest des Stipes eines Altares, den Abt Mellebaudis zu Ende des 7. oder zu eginn des 8. Jahrhunderts in der von ihm erbauten Coemeterialbasilika auf der öhe der Dunes bei Poitiers errichtete, ist der noch ca. 40 cm hohe, vierseitige, gemauerte Stumpf, welchen P. Camille de la Croix S. J. 1878 bei Aufdeckung der uinen der Basilika an seiner ursprünglichen Stelle fand. Die geringe Breite und iefe des Stipes — ca. 70 bzw. 60 cm — verraten, daß der Altar Tischaltarform atte[65]. Die mit einem roten und gelben Band eingefaßte Front des Stipes enthielt n großes, in Rot und Blau gemaltes Gemmenkreuz mit schaufelförmigen Enden. ı den Winkeln zwischen den Armen standen in den gleichen Farben ausgeführte cheiben[66].

Auf spanischem Boden traf ich einen Tischaltar mit gemauertem Stipes ı S. Miguel zu Tarrasa bei Barcelona an. Die Mensa ist 1,93 m breit, der Stipes 14 m. In späterer Zeit hat man unter die Front der Mensa in deren ganzer Breite ine auch noch den vorderen Teil des Stipes einschließende Stützmauer gesetzt, so daß eute der Altar nur mehr von der Rückseite her gesehen als Tischaltar erscheint. ı der altertümlichen kleinen Krypta der Kirche steht, gegenwärtig seiner Mensa beaubt, der aus Ziegeln aufgemauerte Stipes eines zweiten Tischaltares. Er ist 96 cm och, 72 cm breit und 65 cm tief. Oben zeigt er ein 11 × 15 cm weites und 14 cm efes Sepulcrum. Die beiden Altäre sind zweifellos mittelalterlich, für eine genauere atierung bieten sie jedoch keine Anhaltspunkte[67].

Im südlichen Frankreich sah ich gemauerte Stipites ehemaliger Tischltäre des 12. Jahrhunderts in den drei Kapellen des Chorumganges der interessanten rypta von Montmajour bei Arles. Auch hier zeigen die geringen Breiten- und iefenmaße der Stipites, 86 × 50 cm, 78 × 44 cm, 70 × 53 cm, daß es Tischaltäre aren, zu denen sie gehört hatten. Bloß einer hat seine ursprüngliche Höhe bevahrt (96 cm), die anderen beiden sind Torsi.

Übrigens zeigen auch die Blockaltäre der zweiten Hälfte des Mittelalters, lamals die gewöhnlichste Altarform, bisweilen noch eine deutliche Erinnerung an den einstützigen Tischaltar. Zwischen dem Tischaltar und dem Blockltar besteht ein charakteristischer Unterschied, der in der Verschiedenheit les Maßverhältnisses von Mensa und Stipes zueinander sowie der Funktion, lie letzterer zu erfüllen hat, begründet ist.

Beim Tischaltar wird die Mensa durch den Stipes — gleichviel ob Säulenchaft, Steinblock oder aufgemauert — nur in der Mitte gestützt, infolgedessen sie n allen Seiten je nach ihrer Breite und Tiefe mehr oder weniger über den Stipes

[65] Leider wurde mir nicht gestattet, zum ltar herabzusteigen und genaue Maße zu nehmen.

[66] Vgl. auch L. Levillian, Une visite à Hypogée des Dunes à Poitiers (Poitiers 1911) 4 f. Eine ausführliche Darstellung der in der ufgedeckten Basilika gemachten reichen unde in der großen Veröffentlichung des P. e la Croix Hypogée martyrium de Poitiers, aris 1883. Die 1878 aufgedeckte Basilika urde einige Jahre später, nachdem man Abgüsse und Kopien von den in ihr entdeckten Inschriften und Skulpturen genommen hatte, wieder verschüttet, dann aber 1909 von neuem unter Leitung des Entdeckers bloßgelegt und mit dem sie heute überdachenden Überbau versehen.

[67] Wie mir D. José Gudiol y Cunill, der Konservator des Bischöfl. Museums zu Vich sagte, gibt es auch in der Diözese Vich noch mittelalterliche Tischaltäre mit gemauertem Stipes.

vorkragt. Beim Blockaltar sind dagegen die Größenverhältnisse von Mensa und Stipes fast die gleichen, so daß jene auf diesem nach ihrer ganzen Ausdehnung ruht und nur so weit über ihn hinausreicht, als das praktische und ästhetische Rücksichten als nötig oder zweckmäßig erscheinen lassen. In der Regel beträgt die Ausladung nur gerade so viel, als erforderlich ist, um die Mensa an der Kante mit einer Schräge, einer Kehle oder sonst einem Profil, das sie zum Stipes gefällig überleitet, versehen zu können. Beim Tischaltar macht sich darum viel entschiedener die Bedeutung beider Teile des Altares als beim Blockaltar geltend. Bei diesem geben sich Mensa und Stipes als zwei gleichwertige Elemente. Ja es macht bei ihm der letztere fast den Eindruck, als ob er die Hauptsache sei, die Mensa aber lediglich den obern Abschluß und die Bekrönung des Altarmassivs bilde. Beim Tischaltar erscheinen dagegen beide Teile klar als das, was sie ihrer Natur nach sind; die Mensa als das Hauptstück, als die eigentliche Stätte der liturgischen Handlung, der Stipes als bloße Stütze der Mensa.

Nicht immer ist nun aber dieser Unterschied zwischen einstützigem Tisch- und Blockaltar bei Blockaltären der zweiten Hälfte des Mittelalters streng beobachtet worden. Es gibt eine Anzahl solcher, bei denen die Ausladung der Mensa an der Front und rückwärts die normale der Blockaltäre ist, nicht aber an den Seiten, an denen die Altarplatte bisweilen bis zu 25 oder 30 cm, ja noch mehr über den gemauerten Stipes vorkragt. So behandelte Altäre, die je nach der größeren oder geringeren Ausladung der Mensa mehr oder weniger an einstützige Tischaltäre erinnern, begegnen uns besonders im 12. und 13. Jahrhundert in Italien.

Beispiele sind der Altar in der Kapelle des Winterchores und der Hauptaltar der Krypta der Kathedrale zu Anagni, der Hochaltar der alten Abteikirche zu Castel S. Elia bei Nepi, der Hochaltar in S. Cecilia zu Rom, der Hochaltar in S. Andrea del Fiume zu Ponzano Romano in der römischen Campagna, der Hochaltar in S. Maria zu Toscanella, der durch die starke Ausladung der Platte und die verhältnismäßig geringe Breite des an den Kanten mit derben Säulchen besetzten Massivs besonders auffallend an einen Tischaltar erinnert, einige Nebenaltäre in S. Pietro zu Toscanella, die man fast als Tischaltäre mit aufgemauertem Stipes bezeichnen könnte, die beiden Seitenaltäre in der Oberkirche von S. Francesco zu Assisi u. a.

Aus der Zeit der Frührenaissance, in der Altäre dieser Art selten sind, nenne ich als Beispiel den mit zierlichem Ciborium überdachten Sakramentsaltar der Basilika zu Aquileja. Auf deutschem Boden bietet ein solches aus den Tagen der Gotik der Hochaltar der Bergerkirche zu Herford.

Was die Art der Aufstellung der einstützigen Tischaltäre anlangt, so standen dieselben, von einigen Ausnahmefällen abgesehen, regelmäßig frei da, ohne also an eine Wand oder an eine Mauer angelehnt zu sein.

Wenn man sie bisweilen, wie in der Unterkirche von S. Maria in Via Lata zu Rom, im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua daselbst und zu Altenryf, dicht vor der gerade abschließenden Wand der Seitenkapellen aufstellte, so tat man das nicht, weil die Altäre der Wand als Halt bedurft hätten, sondern aus sonst einem praktischen Grunde, namentlich weil man Raum gewinnen wollte. Die Hintermauer hinter den Altären in der Kathedrale zu Elne und hinter einigen anderen Tischaltären wurde denselben angefügt als Unterbau des Retabels, da dieses auf einer einstützigen Mensa nicht aufgestellt werden konnte, ohne den Altar zum Umsturz zu bringen. Aus Furcht der eine Stipes unter der Mitte der Mensa möchte dieser nicht genug Halt gewähren

rachte man hier und da in späterer Zeit unten den Schmalseiten einstütziger ltäre eine leichte Stützmauer an, die bei näherer Untersuchung stets unschwer ls nachträgliche Zutat erkennbar ist.

Die Mensa konnte bei einstützigen Tischaltären nur eine beschränkte Größe haben. Ihre Abmessungen waren wesentlich bedingt durch die Stärke es Stipes. Je breiter und tiefer dieser war, um so größer konnte die Altarlatte sein. Aber auch bei dem stärksten Stipes gab es immer für die Abmessungen der Mensa eine Grenze, die man nicht überschreiten durfte, wollte nan den Altar nicht der Gefahr eines Umstürzens oder Zusammenbruches es Stipes oder eines Herabfallens der Mensa aussetzen. In der Tat geht die änge der Platte bei einstützigen Tischaltären nur selten über 1,80—2 m hinus. Die steigende Vorliebe für große Mensen mußte deshalb naturgemäß inen nicht unwichtigen Einfluß auf das Außergebrauchkommen der einstützigen Tischaltäre haben und hat tatsächlich einen solchen nach dieser ichtung hin auch wohl ausgeübt.

Doch damit können wir den einstützigen Tischaltar verlassen. Was wir n teils vollständig, teils wenigstens in Fragmenten erhaltenen Altären dieser rt aus dem Ausgang der altchristlichen Zeit und dem Mittelalter nennen onnten, stellt eine sehr beträchtliche Zahl dar. Und doch sind das sicher icht alle, die vorhanden sind. Werden einmal die im 17. und 18. Jahrhundert mmauerten und ummantelten Altäre in den mittelalterlichen Kirchen Itaens, Spaniens und Südfrankreichs eingehender untersucht und bloßgelegt, nd dabei namentlich auch die Altäre der kleinen abgelegenen alten Dorfirchen daselbst, die bisher nur sehr ungenügend in den Kreis der Forschung ineingezogen wurden, auf ihre ursprünglichen Bestandteile hin geprüft, so ird, daran kann kein Zweifel sein, noch manches andere Beispiel sich den ngeführten zugesellen und nicht anders dürfte es sich verhalten, wenn weire altchristliche Basiliken, die heute noch als Ruinen unter Schutt verborgen egen, aufgedeckt und unter andern Überresten, die sich in ihnen erhalten aben, auch solche von Altären wieder ans Licht gezogen werden.

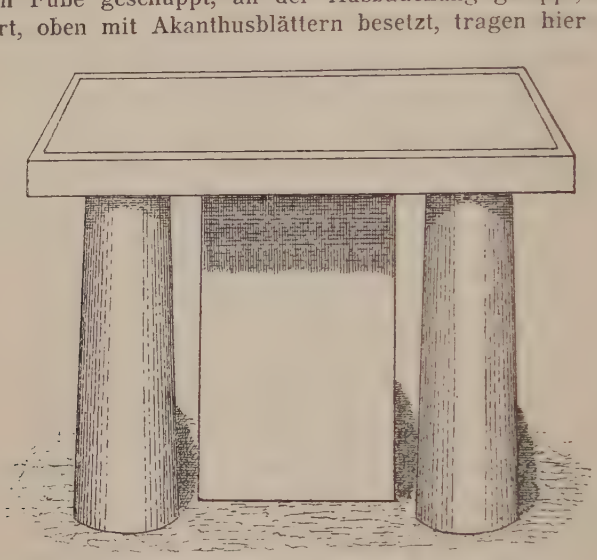
Wenn die einstützigen Tischaltäre nach der besonderen Art ihres Stipes in ruppen geordnet wurden, so geschah das, um ein klareres Bild der verschiedenen ormen des Stipes dieser Tischaltäre und zugleich des öfteren oder minder öfteren orkommens der einzelnen Formen zu bieten. Indem aber innerhalb des Rahmens ner Gruppierung die einzelnen Beispiele nach den Ländern ihrer Herkunft zummengestellt wurden, und zwar zugleich, soweit möglich, chronologisch nach er Zeit ihrer Entstehung, ergab sich weiterhin auch ein Bild der örtlichen Verreitung der einstützigen Tischaltäre zu den verschiedenen Zeiten der Vergangenit und ihrer jeweiligen Häufigkeit in den verschiedenen Zeitperioden.

Der einstützige Tischaltar war in älterer Zeit eine sehr beliebte Altarorm. Wir finden ihn schon im 5. Jahrhundert in Gebrauch. In der Folgezeit egegnet er uns namentlich in Italien, in Südfrankreich und in Spanien. Am ängsten behauptete der einstützige Tischaltar sein Existenzrecht in Katanien und in der zu Ende des Mittelalters noch zu Aragonien gehörenden rafschaft Roussilon in Südfrankreich, wo noch das ausgehende Mittelalter ne Anzahl solcher Altäre ins Dasein treten sah.

III. TISCHALTÄRE MIT ZWEI, DREI ODER VIER STÜTZEN

1. Zweistützige Altäre. Altäre mit nur zwei Stützen der Mensa scheinen selten hergestellt worden zu sein. Es sind mir nur wenige Beispiele bekannt geworden. Einen spätgotischen Altar dieser Art fand ich zu Tarragona in der neben der Kathedrale gelegenen Theklakapelle. Seine schwere unprofilierte Mensa wird nahe jeder ihrer beiden Schmalseiten durch ein achtseitiges, mit achtseitigem Sockel und Kapitell versehenes, stämmiges Säulchen abgestützt. Der Altar steht frei in der Apsis (Tafel 13).

Schöpfungen der Frührenaissance sind zwei ungemein zierliche zweistützige Tischaltäre in der Annunziata zu Florenz, Gegenstücke. Zwei elegante Henkelvasen, am Fuße geschuppt, an der Ausbauchung gerippt, am Hals unter schräg kanneliert, oben mit Akanthusblättern besetzt, tragen hier die leichte, mi



Tischaltar. Notre-Dame de Salvetat, Pfarrkirche

steigender Kehle profilierte Mensa, das Ganze aus weißem Marmor (Tafel 13). Beid Altäre stehen dicht vor der Wand der Nische, in der sie errichtet sind, ohne si indessen als hintere Stütze zu haben.

Ein Werk aus der Zeit des frühen Barocks ist ein zweistütziger Tischalta in S. Ambrogio zu Genua, dessen Mensa zwei Engel auf ihren ausgebreiteten Arme tragen (Tafel 15). Den Raum zwischen beiden füllt eine in Freiskulptur ausgeführt Gruppe der Geburt des Herrn aus. Im linken Arm des Querschiffes von SS. Apostol zu Neapel steht ein zweistütziger barocker Tischaltar, bei dem die Mensa anstat auf Säulchen oder Pfosten auf zwei mächtigen, schreitenden Löwen ruht.

Kein Altar, sondern nur ein Agapentisch ist wohl das samt seinen zwei mächtigen Stützen, roh bearbeiteten viereckigen Pfosten von der Breite der Platte, au einem einzigen Steinblock gehauene tischartige Grabmonument, das in der Nähe eine altchristlichen Grabanlage bei Konstanza gefunden wurde, sich heute im Museum zu Bukarest befindet und an der Front eine griechische Inschrift trägt, derzufolg es von dem Neophyten Dinios dem seligen Timotheos errichtet wurde. Es ist 1,25 m lang, 48 cm breit, aber nur 72 cm hoch, für einen Altar eine zu geringe Höhe. Obe zeigt es eine leichte, von einer flachen, 6 cm breiten Randleiste gebildete Vertiefung

[1] Abbildung und Beschreibung in „Die christlichen Altertümer der Dobrudscha" von dem Hochw. Herrn Erzbischof Raymund Netzhammer (Bukarest 1918) 84 f.

2. Dreistützige Altäre. Auch Altäre mit drei Stützen scheinen nicht allzu häufig gewesen zu sein. Wenigstens ist die Zahl der Beispiele, welche sich erhalten haben, sehr bescheiden.

Ein dreistütziger Altar, der ins 10. Jahrhundert hinaufreichen mag (Abb. S. 158), befindet sich in der Kirche Notre-Dame de Salvetat zu St-Féliu d'Amont (Pyrén.-Orient.). Die unprofilierte Mensa sitzt in der Mitte auf einem vierseitigen Steinpfosten von 70 cm Breite und 52,5 cm Tiefe, nach den Seiten zu auf zwei basis- und kapitellosen Säulenschäften, allem Anschein nach antiken Säulenfragmenten, die unten 88 cm, oben aber nur 71 cm im Umfang haben. Hoch sind Pfosten wie Säulenschäfte 92 cm. Die Höhe des ganzen Altares beträgt 1,16 m. Die beiden Säulenstücke stehen nicht in gleicher Linie mit dem Mittelpfosten, sondern sind etwas näher dem vordern Rande der Mensa aufgestellt. Die Oberfläche der Mensa umzieht eine leichte Rinne. Bemerkenswert sind die der Mensa eingeritzten, alten Pilgernamen, die wir hier nur kurz erwähnen, weil wir später auf sie zurückkommen müssen.

Ein eigenartiger dreistütziger Altar wird im Museum zu Vienne aufbewahrt (Tafel 14). Er besteht aus einem einzigen Marmorblock. Basis und Mensa zeigen die Form eines Halbovals, dessen Rundung nach vorn gekehrt ist; drei achtseitige Säulchen bilden die Stützen der Mensa, eines vorn unter dem Scheitel der Rundung, die andern unter den beiden Ecken der nach hinten gerichteten Geradseite. Die Höhe des ungemein interessanten Stückes mißt 85 cm, seine größte Breite 91 cm, seine Tiefe im Scheitel der Rundung 60 cm. Die Säulchen haben ein würfelartiges Kapitell, das teils mit derbem, knolligem Blattwerk, teils mit Scheiben und rosetten- oder kreuzförmigem Ornament verziert ist. Die Oberseite der Mensa ist mit doppelt abgetreppter Vertiefung versehen, von denen die äußere die Rundung entlang durch einen Bogenfries belebt ist. Das Profil der Mensa setzt sich aus zwei Platten zusammen. Von einem Sepulcrum war bei dem Altar nichts zu entdecken. Dieser Umstand sowie die geringe Höhe könnten es fraglich erscheinen lassen, ob wir es mit einem Altar und nicht etwa mit einem Kredenztisch zu tun haben. Was indessen die Höhe anlangt, so fehlt allem Anschein heute der Sockel, so daß das Stück ursprünglich sehr wohl 1 m hoch gewesen sein kann. Das Reliquiengrab aber mag in dem jetzt mangelnden Sockel angebracht gewesen sein. Gegen die Annahme eines Kredenztisches spricht die eigenartige Behandlung der Oberseite der Mensa. Schon für einen Altar nicht gerade praktisch, wäre sie das noch viel weniger für eine Kredenz gewesen. Man wird also wohl am zutreffendsten in dem Stück einen wirklichen Altar zu sehen haben. Derselbe soll aus einer Rundkirche des 12. Jahrhunderts stammen, doch mag das nur Vermutung sein. Daß er nicht mit der abgerundeten Seite nach der Wand gerichtet war, sondern mit der Geradseite, bezeugt die Behandlung der Kapitelle der Säulchen. Die so auffällige Form der Mensa steht keineswegs ganz vereinzelt da. Später werden uns zwei Mensen verwandter Art begegnen. Rohault setzt den Altar in das 7. Jahrhundert[2]. Doch mit Unrecht. Wie die Kapitelle der Säulchen und ein Vergleich der Mensa mit einer Reihe anderer, die oben mit Vertiefung und Bogenfries versehen sind, bekundet, wird er erst dem 11. Jahrhundert entstammen, jedenfalls aber nicht weit über dasselbe zurückgehen.

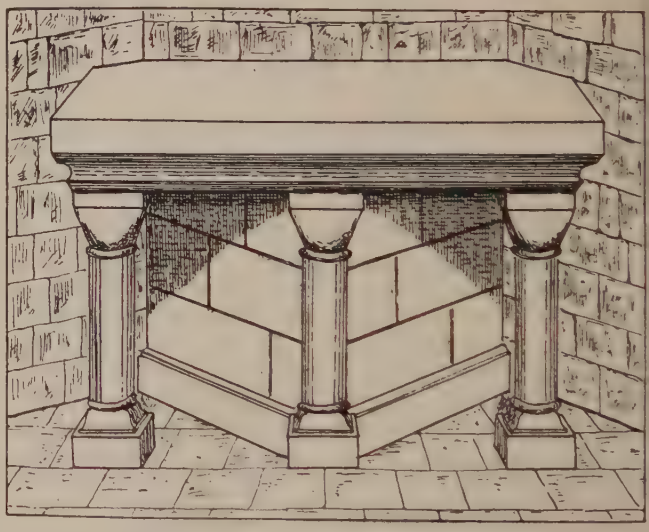
Ein hübscher dreistütziger Altar des 15. Jahrhunderts befindet sich in der Kathedrale zu Aix, in die er samt seinem Retabel aus der nunmehr zerstörten Kirche der Karmeliter übertragen wurde. Zwei der drei die Mensa tragenden Säulchen stehen unter den vorderen Ecken; sie sind achtseitig, haben achtseitigen Sockel und reiches Blätterkapitell. Das dritte, ein Rundsäulchen, hat seinen Platz in der Mitte nahe der Rückseite; es enthielt wohl das Sepulcrum (Tafel 15). Der Altar wurde 1470 errichtet. Bei einem dreifüßigen Altar zu Binson bei Epernay,

[2] La messe I, 164; Abb. auf Tfl. 52, die indessen im einzelnen ungenau ist und den Altar irrig so darstellt, als ob seine Geradseite nach vorn gerichtet gewesen wäre.

dessen die Annales archéologiques Erwähnung tun[3], standen unter jeder der beiden vorderen Ecken zwei Säulchen, mitten unter der Mensa aber war ein aus vier Säulchen gebildetes Säulenbündel angebracht. Ob der Altar heute noch vorhanden ist, kann ich nicht sagen. Es möchte übrigens scheinen, als habe der Altar ursprünglich fünf Stützen besessen, in der Mitte das Säulenbündel, unter den Ecken je ein einzelnes Säulchen, von denen aber später die unter den Ecken der Rückseite der Mensa stehenden weggenommen und neben den vorderen aufgestellt wurden.

Tischaltar. Blaubeuren, Margaretenkapelle

In Deutschland gab es einen prächtigen dreifüßigen Altar in der Margaretenkapelle des Klosters Blaubeuren. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war er noch vorhanden, da damals Gailhabaud von ihm noch eine Abbildung gab[4]. Seine beiden vorderen Säulchen waren mit Rinnen und Stäben spiralförmig belebt, das hintenstehende glatt. Von der fein- und reichprofilierten Altarplatte hing ein zierlicher Kamm herab, bei einem Altar eine ebenso eigenartige als seltene Erscheinung. Der Altar war entsprechend der Kapelle, in der er stand, nur von mäßiger Größe; denn er war nur 1,45 m breit bei 95 cm Tiefe[5]. Ein dreistütziger Tischaltar zu Vezot (Sarthe), eine Schöpfung des 13. Jahrhunderts, bietet insofern eine Variation des Schemas der Altäre zu Aix und Blaubeuren, als bei ihm das hintere Säulchen durch einen massiven dreiseitigen Block ersetzt ist. Die Säulchen haben attische Basen, ihr Kelchkapitell ist mit Eckblättern besetzt, die zur viereckigen Deckplatte der Kapitelle überleiten. Das Mauermassiv ist mit einem Sokkel von der Höhe der Säulchenbasen ausgestattet.



Tischaltar. Norrey, Pfarrkirche

Dem 15. Jahrhundert entstammt ein Altar von dersel-

[3] IV (1846) 247.

[4] L'archit. des Ve au XVIe siècle (1850—1859; deutsch 1859—1866) II.

[5] Über den Verbleib des Altares ist nichts bekannt, wie mir der beste Kenner der Kirche und des Klosters Blaubeuren, der verstorbene Herr Hofrat Karl seiner Zeit mitzuteilen die Güte hatte. Der Altar, den man in neuester Zeit an Stelle des verschwundenen errichtete, ist die Kopie eines ebenfalls von Gailhabaud abgebildeten Altares zu Norrey (Calvados) in Frankreich. Durch ein in der Anordnung der Bilder bei Gailhabaud begründetes Versehen nahm man den Altar von Norrey für den verschwundenen Blaubeurener.

ben Bildung, welcher sich zu Vire (Calvados) befindet[6]. Die Formgebung der achteckigen geschweiften Basen und der gleichartigen schmucklosen Kapitelle der beiden Säulchen, welche die vorderen Ecken stützen, zeigen unverkennbar, daß wir es hier mit einer Anlage des ausgehenden Mittelalters zu tun haben. Ein Altar zu Norrey (Calvados) (Abb. S. 160) hat ebenfalls die Form des Tischaltares zu Vezot, doch ist bei ihm noch der vorderen Kante des dreiseitigen Massivs ein Dreiviertelsäulchen vorgelegt. Die ganz unverzierten Kapitelle der Säulchen gehen nach oben zu ins Viereck über. Der Altar gehört dem 13. Jahrhundert an. Ein interessanter spätgotischer Altar zu Héricy (Seine-et-Marne) hat an der Rückseite als Stütze eine Mauer mit trapezförmigem Vorsprung, dem ein Halbsäulchen vorgelegt ist, vorne zwei von breiten gewundenen Kannelüren umzogene Säulchen mit achteckigem Sockel und Blattkapitell.

Auf italienischem Boden finden wir einen, diesen letztgenannten Beispielen verwandten dreistützigen Altar in der Minutolikapelle des Domes zu Neapel. Unter seinen vorderen Ecken stehen gedrehte, mit einem Laubkranz umwundene Säulchen, unter der Mitte ein massiver Pfeiler von 87 cm Breite, 70 cm Tiefe und 99 cm Höhe, der an der Front rechts und links von einer in Graffito ausgeführten Arkade die gleichfalls in Graffito dargestellten Figuren Aarons und Zacharias, innerhalb der Arkade aber eine kleine, jetzt mit Glas verschlossene und Reliquien enthaltende Nische zeigt. Der Altar wurde laut Inschrift von Erzbischof Philipp Minutoli (1288—1301) errichtet; doch sind die beiden Säulchen unter den vorderen Ecken aus späterer Zeit. Sie wurden hinzugefügt, als das hinter dem Altar sich erhebende Grabmal des Kardinals Arrigo Minutoli († 1412) und das den Altar wie das Grabmal überschattende herrliche Ciborium erbaut wurden.

Als Beispiel eines dreistützigen Altares aus Spanien, bei dem als rückwärtiger Träger der Mensa ein Mauermassiv dient, nenne ich den Hochaltar von S. Feliú zu Gerona. Vorn tragen zwei achtseitige, kapitellose Pfeiler die gewaltige 3,13 m breite, 1,64 m tiefe und 26 cm dicke Altarplatte. Daß man hier der Mensa als hintere Stütze ein Mauermassiv gab, geschah wohl mit Rücksicht auf den auf der Mensa aufgestellten altchristlichen Sarkophag[7].

Von einem dreistützigen Altar in Santiago zu La Coruña war bereits die Rede[8]. Die antiken Votivsteine, die hier die Träger der Altarplatte bilden, waren und sind so gestellt, daß ein Cippus unter der Mitte steht, die beiden anderen aber nach der Rückseite zu (Tafel 6), sind also umgekehrt angeordnet wie die Stützen des Altares von St-Féliu d'Amont.

3. Vierstützige Altäre. Zahlreich sind die vierstützigen Altäre, die sich erhalten haben. Der vierfüßige Tischaltar gehört zu den am frühesten nachweisbaren Altartypen. Ein solcher vierstütziger Altar war wohl der Altar in der Papstgruft von S. Callisto, von dem noch die Sockelplatte vorhanden ist. Die Mensa wurde von vier Pfosten getragen, wie die rechteckigen Eintiefungen der Platte bekunden. Die beiden nach rückwärts liegenden Vertiefungen sind 20 cm lang und 16 cm breit und einander völlig gleich, dagegen ist von den beiden vorderen die eine 30 cm lang und 14 cm breit, während die andere bei gleicher Breite 38 cm in die Länge mißt. Für eine Annahme, daß der Raum zwischen den Pfosten durch Platten oder Mauerwerk ausgefüllt war und somit der Altar Kasten- oder Blockform hatte,

[6] Abb. bei A. de Caumont, Abécedaire (Caen 1875) 682.

[7] Es möchte darum auch scheinen, als ob das Massiv erst in jüngerer Zeit angebracht worden sei, da der Sarkophag erst um den Beginn des vorigen Jahrhunderts auf dem Altar aufgestellt wurde. Vordem stand er rechts neben ihm (Florez XLV, 70).

[8] Vgl. oben S. 120.

liegt kein genügender Anhalt vor. Ist der Altar, wie gewöhnlich angenommen wird, das Werk des Papstes Damasus (366—384) und ein Teil der Restaurationsarbeiten, die dieser in der Papstgruft ausführen ließ, so ist durch die von ihm noch vorhandene Sockelplatte der vierstützige Tischaltar schon für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts bezeugt[9].

Für die Mitte des 5. Jahrhunderts geschieht das durch das von Erzbischof Neon (449—452) im Baptisterium der Orthodoxen zu Ravenna geschaffene Kuppelmosaik[9] sowie namentlich durch die in jüngster Zeit unter dem Fußboden von S. Vitale daselbst entdeckte Sockelplatte des Altares der ersten Kapelle des hl. Vitalis, eines Werkes des 5. Jahrhunderts, der Vorläuferin des 527—546 errichteten Zentralbaues.

Man fand dieselbe schräg gegenüber dem Chor in einer der Nischen des Oktogons tief unter der Stelle, wo auch noch später, bis 1775, der Vitalisaltar stand, und zwar mitsamt einem Teil der Umfassungsmauern des ersten Heiligtums und dessen mehr als zur Hälfte vorzüglich erhaltenen Mosaikbodens, in den die Sockelplatte eingelassen war (Tafel 16). Beim Neubau von S. Vitale wurde zwar die alte Kapelle abgebrochen, der Boden aber nur insoweit zerstört, als es durch die Fundamentierung des nächstgelegenen Pfeilers des Oktogons erforderlich war und insbesondere auch die Sockelplatte an ihrer alten Stelle gelassen, freilich bis jüngst verborgen unter dem Fußboden. Über der Stelle des alten Vitalisaltares errichtete man einen anderen, einen kostbaren Marmoraltar in Kastenform, von dem sich noch drei Seiten erhalten haben[10]. Da dieser zweite Altar größer war als sein Vorgänger und zudem weiter nach links angelegt werden mußte, damit er in die Mitte der Nische zu stehen kam, wurde durch die Wandungen der neuen Grabkammer, die man unter ihm anlegte, wie ein Teil des Mosaikbodens, so auch eine Ecke der Sockelplatte des ersten Altares verdeckt. Die Platte ist 1,07 m breit und 88 cm tief. Aus dem sie umgebenden Mosaikfußboden ragt sie 3—4 cm heraus. In der Mitte zeigt sie einen rechteckigen, 32 × 25 cm großen Durchbruch, das Sepulcrum, mit ca. 2 cm breitem Falz für die Verschlußplatte. Nach den Ecken zu sind vier leichte Eintiefungen in die Platte eingehauen, die 13 cm im Geviert messen und im Mittelpunkt ein Zapfenloch aufweisen. Sie waren zur Aufnahme der Stützen der Mensa bestimmt. Welcher Art diese Stützen waren, ob Säulchen oder vierseitige Pfosten, läßt sich aus ihnen nicht entnehmen, ist aber auch von wenig Belang.

Dem 6. Jahrhundert wird die Sockelplatte eines vierfüßigen Tischaltares im oberen Atrium des erzbischöflichen Palastes zu Ravenna angehören (Tafel 16). Bei einer Breite von 1 m hat sie heute nur mehr eine Tiefe von 52½ cm. Sie ist leider nicht mehr ganz vollständig. Ihre Breite ist allerdings noch die ursprüngliche, nicht aber ihre Tiefe. Es fehlt der hintere Teil der Platte, und zwar in

[9] Über die Säulchen aus Baccano, wohl auch Reste eines vierstützigen Altares, vgl. S. 108.

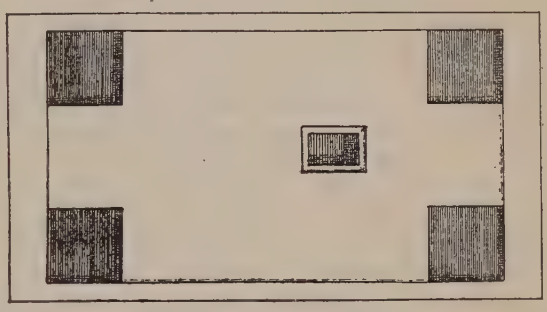
[10] Die drei Platten kamen bei einer Erneuerung des Altares 1706 in das Mausoleum der Galla Placidia, von dort dann in neuester Zeit wieder nach S. Vitale, wo man sie am Hochaltar anbrachte, weil man der irrigen Auffassung war, sie seien auch ursprünglich an ihm gewesen. Der alte Hochaltar S. Vitale, welcher um 1700 abgebrochen und durch einen Barockaltar ersetzt wurde, hatte vielmehr nur fünf Säulchen als Stützen. Die drei Platten des zweiten Vitalisaltares an dem neuerdings hergestellten früheren Hochaltar anzubringen, war eine ebenso verfehlte, ebenso irrige und irreführende Rekonstruktion wie die früher erwähnten (Vgl. oben S. 148). Über die erste im 5. Jahrhundert erbaute Kapelle des hl. Vitalis und ihren Altar vgl. Gius. Gerola, Il sacello primitivo di S. Vitale in Felix Ravenna fasc. 10 und 11 (1913), 427 459. Über den Hochaltar von S. Vitale C. Ricci, Chiesa di S. Vitale in Ravenna, l' altar maggiore e l' altare del Santo (ebend. fasc. 11, 471 f.). Ricci bietet sehr interessante Daten zur Geschichte des Hochaltares und des Vitalisaltares in S. Vitale, irrt aber, wenn er die vom Vitalisaltar stammenden drei Platten als ursprüngliche Bestandteile des alten Hochaltares ansieht.

einer Tiefe von ca. 30 cm. Eintiefungen für die Stützen der Mensa sind heute darum auch nur noch an den vorderen Ecken vorhanden. Mitten in der Sockelplatte befindet sich eine eigenartige kreuzförmige Sepulcrumanlage, auf die wir an anderer Stelle näher einzugehen haben[11].

Sehr bemerkenswerte Reste eines altchristlichen vierstützigen Tischaltares wurden 1856 in der Nähe von Lienz in Tirol bei Ausschachtung der Ruinen einer kleinen Basilika zutage gefördert, die zu etwa drei Viertel erhaltene Mensa und Fragmente der Säulchen, welche als deren Stützen gedient hatten. Daß der Säulchen vier gewesen waren, zeigten die nahe den Ecken der Altarplatte an der Unterseite angebrachten vier runden Eintiefungen, deren Durchmesser dem des oberen Endes der Säulchen entsprach. Die nach oben zu sich verjüngenden Säulchen hatten kein Kapitell, dafür waren ihnen einige Finger breit von oben entfernt vier mit hochroter Farbe ausgemalte Kreuzchen eingehauen[12].

Die Sockelplatte eines vierstützigen Altares des 6. Jahrhunderts fand man 1907 in den Ruinen einer altchristlichen Kirche zu Klapavice in der Gemeinde Klis (Clissa) bei Salona. Sie war 80 cm breit, 70 cm tief und mit vier runden Löchern versehen, die einst die vier Säulchen, welche die Mensa trugen, enthielten. In einem befand sich noch ein Stück dieser Säulchen; es bestand aus rötlichem Stein[13].

In Istrien wurden Fragmente altchristlicher vierstütziger Tischaltäre ausgegraben in der Basilika zu Val di Sudiga, in der Felizitasbasilika bei Pola und in der Marienbasilika auf der Insel Brioni grande. Vom Hochaltar der erstgenannten Kirche hatten sich erhalten Bruchstücke der Säulchen, welche die Mensa getragen hatten, der Sockel und die unten mit Vertiefungen zur Aufnahme der Säulchen, oben mit profilierter Umrahmung versehene Mensa[14]. Vom Hochaltar der Felizitasbasilika war die mit vier runden Zapfenlöchern für die Säulchen versehene, oben ringsum mit flachprofiliertem Rahmen ausgestattete Sockelplatte ebenfalls noch ganz vorhanden, von den Säulchen und der Mensa fanden sich dagegen nur mehr Fragmente vor. Die Mensa zeigte oben eine breite, mit einem Karnies profilierte Umrahmung, an den Kanten war sie mit zwei Rinnen belebt und mit Eisenstiften zum Aufhängen der Altarbekleidung versehen[15]. Von dem Altar der Marienbasilika auf Brioni grande traten zutage die mit vier quadratischen Vertiefungen für die Säulchen und rechteckigem Sepulcrum ausgestattete Sockelplatte und die unten gleichfalls Vertiefungen zur Aufnahme der Säulchen aufweisende, oben mit einer Kehlleiste eingefaßte Mensa[16].



Tischaltar (Sockelplatte). Val di Sudiga, Basilika

[11] Nach Rohault de Fleury (La messe I, 136) wurde die Platte zwar als Sockelplatte begonnen, jedoch nicht fertiggestellt. Nach ihm hätte sie also nie ihrem Zweck gedient. Eine Untersuchung der Platte hat es mir jedoch zweifellos gemacht, daß dieselbe an der Rückseite um ein Stück verkürzt wurde. Was Rohault an ihr als unbehauen bezeichnet, ist spätere Beschädigung. Daß zur Vervollständigung des Kreuzes entsprechend dem vorderen der drei Sepulcra nicht auch ein viertes nach hinten eingehauen, sondern der nach rückwärts gerichtete Kreuzesarm nur durch eine eingeritzte Linie angedeutet wurde, hat seinen Grund nicht darin, daß die Platte nicht vollendet wurde, sondern ist meines Erachtens absichtlich geschehen.

[12] Karl Atz, Kunstgeschichte von Tirol (Innsbruck 1909) 84.

[13] Bullet. di archeologia e storia dalmat. XXX (1907) 105. Vgl. auch Nuovo Bullet. XIV (1908), 197 und Tfl. XI.

[14] Jahrbuch des kunsthist. Instituts der k. k. Zentral-Kommission V (1911) Beiblatt 19 und Fig. 14.

[15] A. a. O. 22, 30 (Fig. 23 und 25).

[16] A. a. O. 21 und Fig. 24; Jahrbuch für Altertumskunde V (1911) 85.

Spätestens vor Ende des 6. Jahrhunderts entstand der vierstützige Hochaltar der früher schon erwähnten Cömeterialbasilika zu Teurnia bei St. Peter im Holz. Heute sind von ihm nur mehr übrig ein Stück der oben mit 1½ cm hoher, 8 cm breiter Kehlleiste, unten mit Vertiefungen für die Köpfe der Säulchen ausgestatteten Mensa sowie die Fragmente dreier Säulchen[17].

Auf bosnischem Boden sind in Ruinen altchristlicher Basiliken Überbleibsel vierfüßiger Tischaltäre des 6. oder 7. Jahrhunderts zu Zenica und zu Gorji Turbe zutage getreten. Zu Zenica hatte sich nur die Sockelplatte des Altares erhalten. Die vier viereckigen Löcher, mit denen sie nach den Ecken zu versehen war, lassen keinen Zweifel, daß die Mensa auf vier Pfeilerchen geruht hatte. Von dem Altar zu Gorji Turbe war nicht nur der Sockel mit den vier Zapfenlöchern noch vorhanden, sondern auch noch so viel von seinen übrigen Bestandteilen, daß es möglich war, ihn zu rekonstruieren. Die Mensa war oben mit einer Vertiefung versehen. Die vier Säulchen, welche ihm als Stützen dienten, waren aus weißem Marmor gemacht, hatten Kelchkapitell und eine attisierende, aus Wulsten gebildete Basis[18].

Auch in den Ruinen altafrikanischer Basiliken des 6. und 7. Jahrhunderts sind vierstützige Tischaltäre nachgewiesen worden; so zu Marsott, zu Timgad und zu Tebessa; am letztgenannten Orte in einer der großen Basilika benachbarten Kapelle. Man fand dort nämlich an der Stelle, an welcher der Altar gestanden hatte, im Fußboden noch die vier Zapfenlöcher, in welchen einst die Stützen der Mensa befestigt waren[19].

Aus der Karolingerzeit gibt es keinen vollständigen vierstützigen Altar mehr. Die Mensa eines karolingischen Altares dieser Art hat sich im Dom zu Metz gerettet. Daß sie auf vier Stützen ruhte, beweisen die vier quadratförmigen Vertiefungen, die zur Aufnahme jener Stützen, Pfosten oder Säulchen dienten. Heute ist die Mensa auf modernen Pfosten auf der Plattform des südlichen Treppentürmchens des Chores aufgestellt[20].

Die Zeit des romanischen Stiles hat uns mehrere vierstützige Tischaltäre hinterlassen. In Italien fand ich zwei bemerkenswerte Beispiele aus dieser Periode zu Bologna. Eines steht in der Capella della Consolazione von S. Stefano zu Bologna. Die unprofilierte Mensa sitzt bei ihm an den vier Ecken auf Rundsäulchen mit schlichtem, nur aus Kehle und Platte sich zusammensetzendem Kapitell. Die Mensa ist ca. 1,85 m breit, aber kaum viel mehr als 50 cm tief. Bei dem zweiten, dem Hochaltar in der anstoßenden Kirche S. Pietro vecchio, wie die Kirche ein Werk des 11. oder 12. Jahrhunderts, sitzt die Mensa vorn auf zwei basis- und kapitellosen Säulenschäften, an der Rückseite aber auf zwei Sarkophagen (Tafel 17).

Auf französischem Gebiet gibt es noch gute Beispiele aus romanischer Zeit in der Kathedrale zu Vaison (Vaucluse), in der Kirche zu Salaise (Isère) und in der ehemaligen Kathedrale zu Elne. Die Mensa des Altares zu Vaison ist oben mittels einer Karniesleiste mit vertieftem Felde versehen. Die Kapitelle der vier Säulchen, auf denen sie ruht, zeigen romanischen Charakter. An der Hinterseite hat man den Altar durch eine wellig gerinnte Platte, das Fragment eines antiken Sarkophages, abgeschlossen[21]. Der Altar zu Salaise diente schon zu Beginn der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht mehr als Altar, sondern als Weihwasserbecken[22]. Basis wie Kapitell der Säulchen, welche die auch hier mit einer Vertiefung ausgestattete Mensa abstützen, bestehen aus einem einfachen

---

[17] Rud. Egger, Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Norikum (Wien 1916), 32 mit Abb.

[18] Nach gütiger Mitteilung des Direktors des bosn.-herz. Landesmuseums zu Serajewo, G. Regierungsrat Dr. Ciro Truhelka. Vgl. auch dessen Arbeit: Die christl. Denkmäler Bosniens und der Herzegowina in Röm. Quart. IX (1895) 197 f.

[19] Gsell, Mon. II (Paris 1901) 145 233 289.

[20] Bon. Jahrb. LXXVIII (1884) 161.

[21] Abb. bei Roh. Tfl. 71; vgl. I, 218.

[22] Bullet. monum. XXV (1859), 649.

Wulst. Die Mensa ist an der unteren, die Sockelplatte an der oberen Kante abgeschmiegt.

Der Altar in der Kathedrale zu Elne zeigt die Eigentümlichkeit, daß die beiden Säulchen rechts und ebenso die beiden links auf gemeinsamem Sockel stehen, und daß sie ebenso eine gemeinsame, sie verkoppelnde Deckplatte haben, eine sehr seltene Erscheinung. Die Höhe des Altares beträgt ohne die Sockelplatte, aber einschließlich des Sockels der Säulchen, 1 m bei einer Breite von 2,32 m und einer Tiefe von 83 cm. Schön sind die mit eichenlaubartigem Blattwerk besetzten Kapitelle der Säulchen.

In Belgien hat sich ein vierfüßiger Altar aus romanischer Zeit erhalten zu Bastogne, doch ist derselbe nicht mehr ganz in seinem ersten Zustande. Die schwere, nur mit Platte und Schräge profilierte Mensa ist ursprünglich, desgleichen die beiden hinteren Säulchen, Rundsäulchen mit Würfelkapitellen, von den beiden vorderen dagegen ist bloß das Kapitell alt, Schaft und Basis sind spätgotisch. Das Sepulcrum ist oben in der Mensa angebracht[23].

In Österreich besitzt der Dom zu Gurk zwei vierstützige romanische Tischaltäre (Tafel 17). Sie stehen in seiner berühmten hundertsäuligen Krypta. Säulchen mit Würfelkapitell und attischer Basis tragen bei beiden die Mensa. Ein Sockel fehlt den Altären. Ihre Höhe beläuft sich auf nur 93 cm. Von den beiden Mensen ist die eine 1,33 m lang, 85 cm tief und 20 cm dick; die entsprechenden Maße der zweiten sind 1,50 m, 88 cm und 7 cm. Das Sepulcrum ist bei dem einen wie dem anderen Altare oben in der Mensa angelegt.

Ein vierstütziger romanischer Tischaltar zu Sindelfingen in Württemberg, der noch 1855 an seinem Platz stand, ist inzwischen zerstört worden. Vier ganz einfache Säulchen bildeten die Träger der Mensa, die mit Karniesprofil versehen war[24].

Ein vierfüßiger romanischer Tischaltar, der jetzt außerhalb der Kirche, in der er sich einst befand, im Hofe des Damenstiftes zu Obernkirchen in der Grafschaft Schaumburg (Regierungsbezirk Kassel) steht, ist besonders dadurch beachtenswert, daß bei ihm statt vier einzelner Säulchen vier Säulchenpaare die Mensa stützen. Die Mensa ist mit einer Kehle profiliert, die Säulchen haben ein glattes Kelchkapitell und eine attische mit Eckblatt ausgestattete Basis. Der Altar dürfte der Kreuzaltar der ehemaligen Augustinerklosterkirche gewesen sein[25].

Den Beschluß der Reihe vierstütziger romanischer Tischaltäre mögen zwei durch die Art der Stützen bemerkenswerte Beispiele aus Dänemark und Spanien bilden. Von dem spanischen Altar haben sich leider nur drei seiner Stützen erhalten; die vierte ist samt der Mensa zugrunde gegangen. Er befand sich in S. Payo zu Santiago de Compostella. Ferrer Castella sah ihn noch; in seiner 1605 veröffentlichten Historia del Apostol Santiago gibt er von ihm eine Beschreibung[26]. Wann der Altar zugrunde ging, kann ich nicht sagen. Die drei noch vorhandenen Stützen (Tafel 19) stehen jetzt innerhalb des Nonnenklosters von S. Payo. Sie sind Unika, Rundsäulen, die mit je drei Apostelfiguren besetzt sind. Es ist mir kein anderer Tischaltar bekanntgeworden, bei dessen Stützen ein Gleiches oder Ähnliches geschehen wäre. Es war eine tiefe Idee, die Apostelfiguren gewissermaßen als Stützen der Mensa des Altares zu verwenden. Kapitelle fehlen den Säulchen heute, falls deren überhaupt vorhanden waren. Der Altar entstand wohl im Beginn des 12. oder zu Ende des 11. Jahrhunderts.

---

[23] Abb. bei Chan. Reusens, Éléments d'arch. chrét. I (Aachen 1885) 420.

[24] K. Heideloff, Die Kunst des Mittelalters in Schwaben (Stuttgart 1853) 13 und Tfl. III 7 c. Vier Pfeiler hatte als Stützen auch der alte Hochaltar der verlassenen St. Martinskirche zu Moringen im Hannoverischen (H. W. Mithoff, Bau- und Kunstdenkmäler des Königr. Hannover II [Hannover 1873] 131). Über Altar und stilistische Beschaffenheit des Altares gibt Mithoff keine näheren Angaben; die Kirche, ein Werk des Übergangsstiles, wurde anscheinend im 13. Jahrhundert erbaut.

[25] Abb. in Bau- und Kunstdenkmäler im Regb. Kassel, Kreis Grafschaft Schaumburg, Tfl. 113; vgl. S. 86.

[26] f. 120.

Der dänische Altar steht gegenwärtig im Hofe des Nationalmuseums zu Kopenhagen (Tafel 18). Er entstammt frühestens dem Ausgang des 12. Jahrhunderts. Zwei Rundsäulen mit vierseitigem Sockel, einem Wulst als Basis und Eckknollen als Überleitung zu den Ecken des Sockels tragen die unprofilierte, ca. 25 cm dicke Granitplatte, welche die Mensa bildet, an deren Rückseite. Von den beiden vorderen Stützen besteht die zur Linken aus einer derben Rundsäule mit attischer, eckblattloser Basis und rundem, mit einem Kreuz geschmücktem Sockel. Die zur Rechten stellt eine hockende Frauengestalt von recht primitiver Ausführung dar. Vor der Brust, hart unterhalb des Halses, hat die Figur ein Kreuz; ein anderes ist auf dem Schleier über der Stirn angebracht. Die erhobenen, in ganz flachem Relief gearbeiteten Hände sollen sie als Betende charakterisieren. Das Reliquiengrab findet sich oben in der Mitte der Mensa.

Die Gotik hat, wie es scheint, nur wenige vierstützige Tischaltäre geschaffen. In Deutschland bewahrt ein treffliches Beispiel eines gotischen Altares dieses Typus die obere Sakristei des Domes zu Konstanz. Der Altar wurde 1348 geweiht, wie die Inschrift besagt, die das der Wand hinter dem Altare aufgemalte Altarbild umzieht. Die 20 cm dicke Mensa ist 2 m breit und 1 m tief. Das Sepulcrum ist an der Front der Mensa in der Mitte der Schräge des Profiles angebracht. Die vier Stützen bestehen aus achtseitigen Säulchen mit achtseitigem Kapitell und achtseitiger Basis, aber vierseitiger Sockel- und vierseitiger Kapitellplatte. Ein sehr hervorragendes Beispiel aus der Zeit der Gotik wäre der S. 152 bereits erwähnte Hochaltar zu Altenryf bei Freiburg in der Schweiz, falls er schon bei seiner Vergrößerung im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts und nicht erst in späterer Zeit seine jetzige Form bekommen haben sollte; mit anderen Worten, falls man schon damals die Mittelstütze wegließ und sich mit den vier prächtigen, an sich völlig ausreichenden Eckstützen, über Kreuz mit vier Dreiviertelssäulchen besetzten Rundsäulchen, als Trägern der Mensa begnügte. Indessen scheint das nicht gerade wahrscheinlich. Eher möchte anzunehmen sein, daß der Stipes des ersten Altares bei der Vergrößerung des letzteren als Mittelstütze beibehalten wurde. Denn sonst hätte man damals doch auch wohl Sockel und Basis des alten Altares weggenommen, die weiterhin nicht nur überflüssig waren, sondern auch unschön wirken mußten.

Der 1451 von König Réné gestiftete Mauritiusaltar in der Kathedrale zu Angers in Frankreich, der heute zwar nicht mehr vorhanden ist, von dem jedoch noch eine Abbildung aus dem Beginn des 17. Jahrhunderts vorliegt, hatte vorn drei schlanke Säulchen, an der Rückseite aber einen massiven Unterbau als Träger der Mensa. Daß man hinten statt Säulchen ein Massiv anbrachte, geschah, weil hier Säulchen wegen des auf der Mensa errichteten Retabels nicht Festigkeit genug geboten hätten[27].

In überraschend großer Zahl sind — freilich nur in Italien — Tischaltäre mit vier Stützen aus der Zeit der Renaissance vorhanden, vor allem aus der Früh- und Hochrenaissance; doch hat auch die Spätrenaissance, ja selbst der Barock, noch manche dieser Altäre geschaffen. Sie kommen in allen Teilen Italiens vor, nördlich bis nach Venedig und Verona, südlich bis Lecce und Taranto. Vor allem aber ist Toskana reich an ihnen, von wo auch die Erneuerung des vierstützigen Tischaltares ihren Ausgang genommen haben dürfte. Wenn uns sonst in Italien derartige Altäre begegnen, so sind sie dort zweifellos unter direktem oder indirektem Einfluß florentinischer Kunst entstanden, für die der vierstützige Tischaltar, wie es scheint, bis zur Mitte des

[27] L. de Farcy, Monographie de la cath. d'Angers, les immeubles (Angers 1905) 20 mit Wiedergabe des Stiches von 1623.

17. Jahrhunderts die Idealform des Altares war. Selbst wenn derselbe nicht frei, sondern vor einer Wand oder einem Hinterbau stand, gab sie ihm mit Vorliebe diese Form. Die Stützen bestehen bei den vierfüßigen Renaissance- und Barockaltären bald in Säulchen, bald in Vasen oder Amphoren, bald in runden oder vierseitigen Balustern, bald endlich in viereckigen Pfosten. In der Frührenaissance leicht, zierlich, schlank und oft reizend ornamentiert, zumal, wenn sie die Gestalt einer Vase oder Amphora haben, sind sie in der Hoch- und Spätrenaissance kräftig, gedrungen, bisweilen selbst schwer. In der Spätrenaissance kam es auch vor, daß man den Stützen die Gestalt von Voluten oder Tierfüßen gab. Steht der Altar vor einer Wand oder einem Hinterbau, so sind die Säulchen an der Rückseite bisweilen durch einen kräftigen Pfosten ersetzt. Dient die Wand oder der Hinterbau selbst als Stütze, dann haben wir eine Variante des Typus, von der später besonders die Rede sein muß, und die wir daher hier übergehen.

Beispiele dieser vierstützigen Tischaltäre anzuführen, ist kaum vonnöten. Florenz, Pisa, Siena, Pistoja, Livorno, um nur diese Städte zu nennen, bieten solche in fast allen Kirchen, in manchen sogar eine stattliche Zahl. Allen voran steht der Dom zu Florenz, in dem nahezu sämtliche Altäre die Form vierstütziger Tischaltäre im Stile der Renaissance zeigen. Bei den Nebenaltären bilden stattliche runde Baluster die Träger der Mensa, beim Hochaltar prächtige Henkelvasen. Auch die Nebenaltäre stehen frei mitten in ihren Kapellen. Von anderen Kirchen von Florenz, die treffliche Beispiele bergen, nenne ich nur S. Spirito, S. Lorenzo, S. Marco, S. Maria Novella (Tafel 20), S. Maria Maggiore, S. Giuseppe.

Von Kirchen zu Pisa seien besonders genannt S. Antonio, S. Niccola (Tafel 19), S. Francesco, S. Maria del Carmine, von Kirchen zu Siena der Dom und S. Maria della Visitazione, von Kirchen zu Livorno der Dom, La Madonna u. a. Einen Altar, dessen Mensa durch vier jonische Säulchen abgestützt ist, kann man in S. Domenico zu Fiesole sehen; vier elegante toskanische Säulchen zeigt als Träger der Altarplatte der Hochaltar in S. Maria dei Miracoli zu Venedig, mitsamt seinen Schranken eine der vornehmsten und edelsten Schöpfungen der Frührenaissance.

Zu Rom findet man ein hübsches Beispiel in S. Pietro in Montorio in der ersten Kapelle rechts vom Eingang, die noch ganz ihren ursprünglichen Charakter bewahrt hat. Die Träger der Mensa bestehen hier aus ungemein zierlichen, an den Ausbauchungen mit feinem Akanthus besetzten Frührenaissancebalustern.

In S. Barbara zu Mantua sitzt die Mensa des Hochaltares auf vier stämmigen gedrungenen, vierkantigen Pfeilern aus rotem Marmor; im Dom zu Verona steht im linken Querarm ein gefälliger Tischaltar, bei dem vier toskanische Säulchen die Platte tragen[28]. Ein Altar, bei dem vier Voluten die Stelle von Säulchen oder Balustern vertreten, steht im rechten Querarm des Domes zu Pisa, ein anderer in S. Maria della Pace zu Rom. Vier mächtige Löwentatzen, die sich oben zu Voluten auswachsen, bilden die Träger der Mensa bei einem stattlichen Altar in S. Maria Novella zu Florenz (Tafel 18). Er datiert von 1577.

IV. TISCHALTÄRE MIT FÜNF STÜTZEN

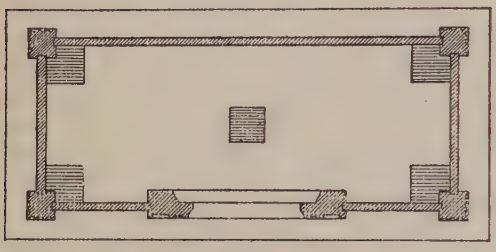
Fünffüßige Altäre sind mir aus dem ersten Jahrtausend nur in sehr geringer Zahl bekanntgeworden. Ein Beispiel aus dem 6. Jahrhundert,

[28] Der Sarkophag, der hier unter der Mensa steht, ist ohne Beziehung zur Mensa; er steht frei zwischen den vier Säulchen und ohne die Altarplatte auch nur zu berühren. Der Altar wurde wohl gleichzeitig mit der ciboriumartigen Dekoration der Nische, in der der Altar sich erhebt, geschaffen, d. i. 1508.

zugleich ein Beleg, daß auch schon dieses solche Tischaltäre geschaffen hat, ist der Hochaltar des Julianus Argentarius von S. Vitale zu Ravenna.

Er blieb bis 1700 unversehrt an seinem Platz. Dann wurden die fünf Säulchen aus Verde antico, welche bis dahin die Mensa trugen, weggenommen und zunächst zur Herstellung von Schranken des Vitalisaltares benutzt, indessen schon 1711 auch von dort entfernt, zersägt und zur Inkrustierung des neuen Muttergottesaltares verwendet. Die Mensa des Altares kam 1700 in den Hochaltar der Benediktuskapelle; 1898 wurde sie wieder aufgefunden, mit neuen Stützen, vier stilistisch verunglückten Ecksäulchen und einem Säulenschaft als mittlerem Träger, versehen und an ihrem ursprünglichen Platz wieder aufgestellt[1].

Ein fünfstütziger Altar war ursprünglich wahrscheinlich auch der Kastenaltar in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna. Denn die Sockelplatte zeigt im Innern des Kastens nach den Ecken zu vier Eintiefungen von 15 cm im Geviert, die hart an die heutigen Eckpfosten anstoßen und von diesen sogar zum Teil bedeckt werden, sowie eine fünfte von 14 cm im Geviert in der Mitte. Die fünf Eintiefungen waren zur Aufnahme von Säulchen bestimmt. Bei den vier an den Ecken der Platte befindlichen ist das sofort zweifellos. Bei der mittleren könnte man an sich auch an ein Sepulcrum denken, doch ist ein solches in diesem Falle durch die geringe Tiefe der Höhlung und durch den Mangel des Falzes ausgeschlossen. Der Altar hat anscheinend eine Wandlung durchgemacht. Ursprünglich ein Tischaltar von fünf Stützen, wurde er später in einen Kastenaltar umgewandelt, bei welchem man, wie die kostbare Mensa, so auch den Sockel beibehielt, nur daß letzterer mit neuen, bloß um wenige Zentimeter vorgeschobenen Eintiefungen für die Pfosten und mit Rinnen für die Füllungen der Seiten versehen wurde. Der Altar ist als Kastenaltar das Werk des 6. Jahrhunderts und nicht eine Schöpfung der Erbauerin der Kirche, der Galla Placidia, was übrigens auch aus der an der Front des Altares unterhalb der Türe angebrachten Inschrift genügend hervorgeht: † Sce Johann archam XPt accepta tibi sit oratio servi tui. Denn diese redet ersichtlich nicht von einer Stifterin des Altares, sondern von einem Stifter[2]. Dagegen dürfte der Altar in seiner ursprünglichen Form als fünffüßiger Tischaltar der erste im 5. Jahrhundert von Galla Placidia bei Erbauung der Kirche errichtete Altar gewesen sein, so daß also Sockelplatte und Mensa des heutigen Kastenaltares in S. Giovanni Evangelista die Überreste eines dem 5. Jahrhundert angehörenden fünffüßigen Tischaltares darstellen würden, des ältesten Beispieles dieses Typus[3].



Tischaltar (Sockelplatte).
Ravenna, S. Giovanni Evangelista

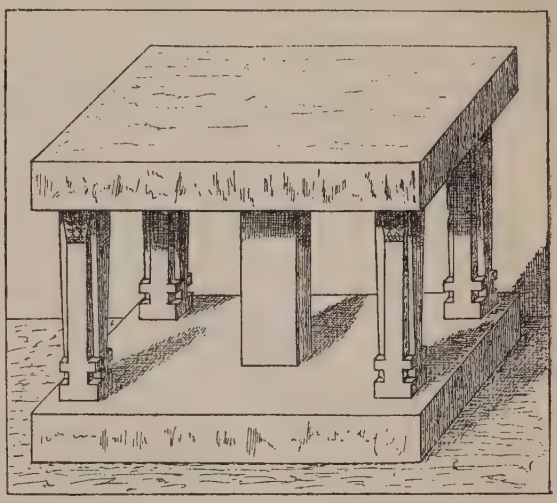
[1] Vgl. auch oben S. 162. Hinter den Ecksäulchen brachte man vorn und an den beiden Seiten die drei vom zweiten Vitalisaltar herrührenden kostbaren Platten an, indem man irrtümlich annahm, sie hätten ursprünglich zum Hochaltar von S. Vitale gehört.

[2] Die Inschrift ist mißverstanden und darum verschieden gedeutet worden, obschon doch die richtige Erklärung sehr naheliegt. Das Wort accepta sollte doppelt geschrieben sein, ist aber nur einmal gesetzt worden und darum zu wiederholen. Die Inschrift gibt dann einen vortrefflichen Sinn. Man lese also: Sancte Iohannes, archam Christi accepta, accepta tibi sit oratio servi tui.

[3] Daß man bei Anfertigung des Altares im 6. Jahrhundert diesen zunächst als Tischaltar begann und dann während der Arbeit dazu überging, ihm die Form eines Kastenaltares zu geben, ist nicht wahrscheinlich. Ebensowenig scheint es annehmbar, daß man für einen so kostbaren Altar wie den Kastenaltar in S. Giovanni die Sockelplatte eines dem neuen ganz fremden Altares nahm, die zudem noch der Umarbeitung bedurfte, da doch zu Ravenna eine Marmorplatte, die als Sockel gebraucht werden konnte, sonst leicht zu beschaffen war. Die Verwendung einer älteren, schon gebrauchten Sockelplatte erklärt sich dagegen sofort und ohne Schwierigkeit, wenn dieselbe von

Wie es sich indessen damit auch verhalten mag, die Sockelplatte ist auf alle Fälle ein zweiter Beleg, daß es schon wenigstens im 6. Jahrhundert fünfstützige Tischaltäre gegeben hat.

In der Herzegowina wurden Reste eines fünfstützigen Tischaltares des 6. oder 7. Jahrhunderts vor etwa zwei Jahrzehnten in den Ruinen eines bei Borasima gelegenen altchristlichen Oratoriums entdeckt. Die Eckstützen, vierseitige Steinpfeiler, hatten an der Vorder- und Rückseite eine nach oben zu schwächer werdende pilasterartige Vorlage, die unten von einem Balken durchquert wurde, oben ein trapezförmiges mit zwei aufrecht stehenden Zweigen geschmücktes Kopfstück hatte[4].



Tischaltar. Borasima (Herzegowina), Rekonstruktion

Von einem fünfstützigen Tischaltar, den Bischof Theodardus von Narbonne 890 in seiner Kathedrale schuf, war schon oben S. 127 die Rede. Wohl aus noch späterer Zeit, vielleicht sogar nicht einmal aus dem ersten Jahrtausend, war ein Altar dieser Art, den man zu Ende des 17. Jahrhunderts bei der Wiederaufdeckung der Krypta von S. Vittore zu Ravenna fand[5]. S. Vittore ist eine der ältesten Kirchen der Stadt und reicht in das 6. Jahrhundert hinauf. Die Krypta kann jedoch nicht dem ursprünglichen Bau angehört haben, sondern erst in weit späterer Zeit, und zwar kaum vor dem 10. Jahrhundert, angelegt worden sein, der Altar aber war ersichtlich frühestens der Krypta gleichzeitig. Seine Sockelplatte bestand aus griechischem, seine Mensa aus rotem, veronesischen Marmor. Heute ist er nicht mehr vorhanden.

Aus der zweiten Hälfte des Mittelalters gibt es in Italien fünfstützige Tischaltäre zu Rom, Rocca di Botte, Bologna und Florenz. Nur teilweise hat sich ein solcher zu Bagnocavallo bei Ravenna erhalten.

Zu Rom finden sich noch zwei Beispiele; eines in der Krypta von S. Alessio, das andere in SS. Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane. Der erstgenannte Altar ist über einer ehemaligen Sepulcrumanlage errichtet. Die kleine, etwa 1,40 m breite und 1 m tiefe Mensa ruht an den Ecken auf vier glatten Pfosten von quadratischem Querschnitt, in der Mitte auf einem Säulenschaft, der bis auf den Boden der früheren Grabkammer hinabreicht. Der zweitgenannte Altar ist reicher. Die mit Platte und Karnies profilierte Mensa ist 1,69 m lang und 1,06 m tief. Ihre Eckstützen bestehen aus schlanken vierseitigen Säulchen; ihre Mittelstütze ist eine um ein ionisches Kapitell bereicherte Nachbildung der Geißelsäule in

---

dem ersten Altar der Kirche herrührte und dieser sonach, weil auch seine Mensa beibehalten wurde, im 6. Jahrhundert nur eine andere Art von Stipes erhielt. Der altehrwürdige Altar in S. Giovanni verdiente, wiewohl stark beschädigt und der aus kostbarstem Marmor gemachten Füllungen seiner Seiten heute zum größten Teil beraubt, eine bessere Aufstellung als in der oft von Grundwasser förmlich überschwemmten Krypta. Als ich das letzte Mal zu Ravenna war, mußte ich bis über die Knöchel durch das Wasser waten, um zum Altar zu kommen und ihn, soweit es das Wasser gestattete, studieren zu können. Eine Photographie des so interessanten Monumentes herzustellen, war unter solchen Umständen natürlich ein Ding der Unmöglichkeit.

[4] C. Truhelka, Die christl. Denkmäler Bosniens und der Herzegowina in R. Quart. IX (1895) 204 233.

[5] Roh. II, 112 nach Mitteilung von C. Ricci.

S. Prassede (Tafel 22). Die Gesamthöhe des namentlich auch wegen seines mittleren Ständers bemerkenswerten Altares beträgt mit Einrechnung der Sockelplatte 1,18 m[6].

Kaum mehr Tischaltar kann man den Altar in der Kapelle des Martyriums der hl. Cäcilia in S. Cecilia zu Rom nennen. Die unprofilierte Mensa sitzt an den Ecken auf gewundenen Säulchen, die zum Teil noch ihren alten Mosaikschmuck, Kosmatenarbeit, bewahrt haben. Die Mittelstütze ist zu einem fast bis zu den Ecken reichenden Massiv geworden. Der Altar, der heute ein Stück weit im Boden steckt, ist eine Schöpfung des 13. Jahrhunderts, falls er nicht etwa erst in nachmittelalterlicher Zeit aus älteren Stücken zusammengesetzt wurde.

Zu Bologna begegnen wir drei fünfstützigen Altären. Der älteste derselben — er gehört vielleicht noch dem 11., jedenfalls aber dem frühen 12. Jahrhundert an — hat seinen Platz im Hauptschiff von S. Giovanni in Monte, stammt aber aus einer Kirche vom Lande, aus der er im Interesse seiner besseren Erhaltung nach S. Giovanni übertragen wurde. Die unprofilierte 1,72 m lange, 95 cm breite und 10 cm starke Mensa von rotem Marmor sitzt an den Ecken auf achtseitigen, mit steiler attischer Basis und kräftigem Blattkapitell versehenen schlanken Säulchen, in der Mitte auf einem vierseitigen, am Kopfstück ins Rund übergeführten Pfeiler, der auf hohem, 29 cm im Geviert haltenden Sockel aufsteigt (Tafel 21). Von einem Sepulcrum ist wie bei den meisten fünfstützigen Tischaltären nichts zu merken, es muß sich, wie gewöhnlich in solchen Fällen, oben im Kapitell der mittleren Stütze befinden.

Von den beiden anderen Altären steht der eine in Santo Sepolcro, der andere in S. Trinità, beide bei S. Stefano. Der erstgenannte, der noch dem 12. Jahrhundert angehört, ist infolge späterer Veränderungen heute allerdings kein fünfstütziger Tischaltar mehr, doch ist seine ursprüngliche Form noch leicht festzustellen. Gegenwärtig ruht er an der Rückseite auf der Brüstung der Plattform, auf der er sich erhebt, die beiden Säulchen aber, die einst hinten die Mensa trugen, sind neben die zwei an der Front befindlichen gerückt worden. Die Mittelstütze, ein runder Säulenschaft ohne Basis und Kapitell, ist an ihrer Stelle verblieben. Die Säulchen haben romanische Kelchkapitelle und attische Basis. Die Mensa mißt 2,03 × 1,07 m. Der Altar in S. Trinità ist ein Werk des 13. Jahrhunderts, wie die stilistische Beschaffenheit der Säulchen, welche bei ihm die Mensa tragen, bekundet. Die vier Eckstützen bestehen alle aus je zwei an der Basis wie am Kapitell verkoppelten Säulchen. Das Kapitell der beiden Säulchenpaare an der Front ist blattlos und hat Kelchform, geht aber der Gestalt seiner Deckplatte entsprechend nach oben zu aus dem Rund in das Viereck über. Die rückwärts angebrachten Säulchen haben eine Art von vierreihigem Knospenkapitell, das Kapitell des gedrungenen, kräftigen Mittelsäulchens ist mit einem doppelten Kranz von knospigen Blättern besetzt. Die Mensa ist unprofiliert.

Ein prächtiges Stück des späten 13. Jahrhunderts ist der Altar im rechten Querarm von S. Maria Novella zu Florenz (Tafel 22). Der Sockel ist mit Platte, Kehle und Wulst ebenso schön wie kräftig profiliert; die Säulchen unter den Ecken, unter jeder nur eines, haben Tellerbasis mit Eckblättern und energisch gebildete Knospenkapitelle; als Mittelstütze dient eine Gruppe von vier durch Sockel und Platte verbundenen Säulchen mit den gleichen Basen und Kapitellen, wie die Eckstützen sie aufweisen. Die Mensa ist wirkungsvoll mit Plättchen und mächtigem Karnies profiliert. Ihre Länge beträgt 2,20 m, ihre Tiefe 1,08 m. Hoch ist der Altar mit Einschluß des 13 cm starken Sockels 1,18 m[7].

[6] Eine Nachbildung des Altares in Stuckmarmor aus jüngerer Zeit steht an der andern Seite des Chores in der Kapelle des hl. Bernhard.

[7] Der Altar im linken Querschiff der Kirche, der sog. Cappella Strozzi, war ursprünglich von ähnlicher Art, er wurde aber 1738 erneuert, wobei an Stelle der vorderen Säulchen und der Mittelstütze ein Massiv trat. Es blieben die Säulchen an der Rückseite als Zeugen der ursprünglichen Form des Altares. Eine moderne Kopie des Altares der Capella Rucellai ist der gleichartige Altar in einer der Chorkapellen von S. Croce.

Urwüchsiger Art ist der fünfstützige Hochaltar zu Rocca di Botte bei Subiaco, der indessen eben deshalb gut mit dem schweren Ciborium harmoniert, das sich über ihm aufbaut. Die vier Eckstützen seiner Mensa bestehen aus kräftigen, vierseitigen, kannelierten Pfosten, die Mittelstütze wird von einem basislosen, an Stelle des Kapitells mit einem Wulst versehenen, nach oben sich verjüngenden Säulenschaft gebildet. In der Zeit des Barocks wurde hinter der Mensa zwischen den zwei rückwärts stehenden Säulen des Ciboriums eine Aufmauerung aufgeführt, der Unterbau des Tabernakels. Der Altar entstammt, gleich dem Ciborium, das ihn überdacht, dem 12. Jahrhundert.

Der nur noch in Stücken vorhandene Altar zu Bagnocavallo wurde 1605 zerstört, als der Hochaltar aus der Apsis heraus weiter nach vorn an seine jetzige Stelle gerückt wurde. Erhalten blieben die Mensa und die vier Ecksäulchen, welche letztere in eine Nische zu beiden Seiten des Chores eingemauert wurden. Die aus zwei Stücken bestehende Mittelstütze, in der sich das Sepulcrum befand, ging verloren[8]. Der Altar war wohl im 11. Jahrhundert entstanden; das Kapitell und die Basis der Säulchen erinnern aber an Bildungen des 6. Jahrhunderts, so daß sich der Gedanke nahelegt, es seien damals ältere Säulchen zum Altar benützt worden.

Aus Frankreich sind nur einige fünfstützige Altäre aus der zweiten Hälfte des Mittelalters zu verzeichnen. Ein Altar dieser Art zu Vaucluse, der dem 11. bis 12. Jahrhundert entstammen mag, hat als Stützen fünf schlanke Säulchen, die alle von gleicher Stärke sind. Die Oberfläche der Mensa ist von einer flachen Karniesleiste eingefaßt. Der Altar hat eine Höhe von 1,08 m, wovon 13 cm auf die Mensa kommen; seine Breite beträgt 1,60 m, seine Tiefe 1 m. Fast eine Kopie dieses Altares ist der ihm ganz gleichartige Tischaltar in Notre-Dame des Doms zu Avignon (erste Kapelle links), nur ist bei ihm das mittlere Säulchen etwas stärker als die anderen. Seine Mensa hat ebenfalls oben ein vertieftes Feld. Der Altar gehört nicht, wie Rohault de Fleury meint[9], dem 9., sondern erst dem 11. Jahrhundert an. Ein fünffüßiger Tischaltar zu Bois-Sainte-Marie (Saône-et-Loire), von dem Viollet-le-Duc eine Abbildung gibt[10], fällt durch seine ungewöhnlich hohe reich profilierte Sockelplatte auf, während die fünf romanischen Säulchen, welche die Mensa tragen, bloß eine Höhe von 50 cm haben.

Auffallend reich an fünfstützigen Altären ist die frühere Kloster-, jetzt Pfarrkirche zu Montfavet bei Avignon, eine Stiftung des Kardinals Montfavet, des Neffen Johannes' XXII.; denn sie besitzt deren nicht weniger denn fünf. Einer hat als Stützen fünf achtseitige Pfosten mit niedrigem Sockel und mit würfelförmigem Aufsatz an Stelle eines Kapitells. Bei den anderen dienen fünf Rundsäulchen mit Blattkapitellen als Träger der Mensa. Einer der Altäre erscheint zum Teil erneut. Der erstgenannte Altar hat eine Höhe von 1,14 m; seine Mensa ist 2,23 m breit und 1 m tief. Die übrigen haben fast die gleichen Abmessungen. Ein fünfstütziger Tischaltar zu Cornella de Conflent (Pyrén.-orient.) hat als Mittelstütze der Mensa einen Pfeiler, als Stützen ihrer vier Ecken Säulchen.

Von den hierhin gehörigen Tischaltären in Spanien wurde einer schon gelegentlich erwähnt, der Altar der Michaelskapelle in Santiago zu La Coruña, ein Werk aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts. Die Mittelstütze besteht bei ihm aus einem antiken Votivstein, die vier Eckständer der Mensa stellen romanische Säulchen dar. Der Altar scheint durch den Brand der Kirche im Jahre 1779 gelitten zu haben, doch wurde er auch wohl in sehr mangelhafter Weise wieder aufgestellt. Gut erhalten ist ein Altar in S. Maria de Val de Dios bei Oviedo. Als mittleren Ständer hat derselbe einen schweren, an seinen Kanten mit einer Fase versehenen Pfosten;

---

[8] Nach den freundlichen Mitteilungen des Msg. Massaroli, Erzpriesters von Bagnocavallo.

[9] La messe I, 180.

[10] Dict. rais. II, 17.

an den Ecken wird die Mensa durch Säulchen mit spitzblätterigem Kelchkapitell abgestützt. Der Altar gehört dem 12. Jahrhundert an.

Aus der Spätzeit des 12. Jahrhunderts stammen sieben fünfstützige Tischaltäre in der ehemaligen Zisterzienserkirche Veruela bei Borja in Aragonien. Alle sind vorzüglich erhalten, nur sind bei einem anläßlich einer Neuaufstellung die Säulchen umgekehrt worden, bei einem zweiten wurde das Mittelsäulchen in gotischer Zeit erneuert. Mensa und Träger sind schwer und kräftig, ohne jedoch plump und unschön zu sein. Die Basen sind attisch und haben Eckknollen. Das Kapitell hat Kelchform und ist entweder glatt oder mit flachen, aufstehenden Spitzblättern besetzt. Die Mensa ist mit Platte und Kehle profiliert. Bei dem kleinsten der Altäre mißt sie 1,58 × 0,87 m, bei dem größten 1,84 × 0,93 m. Die Höhe der Altäre schwankt zwischen 1,02 und 1,10 m. Tafel 21 gibt einen der Altäre wieder und zugleich eine Idee der übrigen. Der Typus muß den Mönchen von Veruela sehr gefallen haben. Denn sie errichteten noch im 16. Jahrhundert einen solchen Altar, den achten seiner Art, in der Kirche. Er besteht aus schwarzweißem Marmor; die Stützen zeigen die Form gedrungener toskanischer Säulchen.

Etwas jünger als die sieben älteren Altäre zu Veruela ist der Altar der Schneiderkapelle in der Kathedrale zu Tarragona. Sein Retabel gehört dem 14. Jahrhundert an, der Altar selbst aber stammt noch aus dem Beginn des 13. Die hier ungewöhnlich weit zurückstehende mittlere Stütze ist bedeutend kräftiger als die zierlichen romanisierenden Säulchen, welche die 2,25 m breite und 1,10 m tiefe Mensa an den Ecken tragen. Die attisch gebildeten Basen der Säulchen haben Eckblätter[11].

Zu Tortosa traf ich zwei fünfstützige Tischaltäre des 15. Jahrhunderts an. Der eine von ihnen ist der Hochaltar der Kathedrale, der andere der Altar der prächtigen Kapelle im Bischofspalaste. Der Hochaltar der Kathedrale wurde 1441 geweiht.

Als Stützen dienen beim Altar in der bischöflichen Kapelle achtseitige Säulchen mit unverziertem achtseitigem Kapitell und achtseitigem Sockel, der heute freilich zum Teil im Fußboden steckt. Die 23 cm starke, nur mit Platte und Schräge profilierte Mensa ist 3,07 m breit und 1,44 m tief. Die um etwa 50 cm breitere Mensa des Hochaltares der Kathedrale ruht gleichfalls auf achtseitigen Säulchen, die aber ebensowohl eines Kapitelles wie eines Sockels entbehren und oben wie unten nur ins Vierseit übergeführt erscheinen.

Nicht mehr vollständig ist ein ehedem fünfstütziger Tischaltar im ersten der beiden südlichen Seitenchörchen von S. Feliú zu Gerona. Daß er früher fünf Stützen hatte, ist an der Unterseite der Mensa klar erkennbar. Heute sind nur noch die vier Eckstützen vorhanden, doch befinden auch sie sich nicht mehr an ihrer alten Stelle unter den Ecken, sondern sind mehr nach der Mitte zu gerückt. Der Schaft der Säulchen besteht aus einem über Eck gestellten, im Querschnitt quadratischen Kern, dem an jeder Seite ein halbrunder Dienst vorgelegt ist; ihr Kapitell hat Kelchform und ist mit spitzen, den Übergang zu den viereckigen Deckplättchen vermittelnden Blättern besetzt. Der Altar wird im Beginn des 14. Jahrhunderts entstanden sein.

Ein anderer, nur mehr teilweise erhaltener fünfstütziger Tischaltar steht im nördlichen Querschiff von S. Gil zu Burgos. Erhalten sind die Mensa, die achtseitige, oben und unten ins Viereck übergehende Mittelstütze und drei der

[11] Auch in der ehemaligen Klosterkirche S. Benito de Bages, das etwa 10—15 Kilometer von Manresa entfernt ist, befinden sich noch, wie mir mitgeteilt wurde, fünfstützige Tischaltäre. Sie standen früher in der Krypta, wurden aber bei der jüngsten Restauration der alten Abteikirche in die Kirche selbst hinaufgebracht. Genauere Angaben konnte man mir leider über die Altäre nicht machen, selbst S. Benito de Bages aufzusuchen, war mir aber nicht möglich, weil ich zu spät von den Altären Kenntnis erhielt. Immerhin möchte ich nicht unterlassen, auf diese hier wenigstens kurz aufmerksam zu machen. Ein fünffüßiger Altar aus gotischer Zeit soll sich in S. Maria zu Castellón de Ampurias befinden.

vier Eckstützen, kräftige achtseitige Säulchen mit einfachem, derbem Blattkapitell. Als man den Altar zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit dem prächtigen figurenreichen spätgotischen Retabel schmückte, der sich heute hinter ihm erhebt, erschien er für dieses zu schmal. Man fügte deshalb seiner mit Kehle und Wulsten gut profilierten Mensa in geradezu geschmackloser Weise das Fragment einer andern älteren, nur mit Schräge versehenen Mensa an, stützte die vergrößerte Mensa an der Rückseite durch die Wand, und setzte eines der hinteren Säulchen sowie den Mittelständer unter die Vorderseite der vergrößerten Mensa, die infolgedessen vier Stützen erhielt. Der Altar entstammt trotz der Derbheit seiner Säulchen erst dem 14. Jahrhundert.

Der Blockaltarform nähert sich schon stark der im Beginne des 13. Jahrhunderts errichtete Hochaltar von S. Pedro zu Huesca. Er zeigt als Mittelstütze ein mächtiges Massiv, das bis fast zu den mit glattem Kelchkapitell versehenen Ecksäulchen reicht. Daß er im Nordosten Spaniens nicht der einzige seiner Art war, zeigt der etwas jüngere Hochaltar der Kathedrale von Tarazona, bei welchem in nachmittelalterlicher Zeit der Raum zwischen den beiden vorderen Säulchen mit Mauerwerk ausgefüllt wurde, sowie, den noch vorhandenen Überresten zufolge, der im 15. Jahrhundert errichtete Hochaltar der Kathedrale zu Huesca, der später in seiner ganzen vorderen Hälfte mit Mauerwerk ummantelt wurde. Die Säulchen des Altares zu Tarazona haben ein Kelchkapitell, das unter den Ecken seines Deckplättchens mit Knospen besetzt ist.

Von mittelalterlichen fünfstützigen Altären aus Deutschland ist nur wenig zu berichten. Des von Heinrich dem Löwen im Dom zu Braunschweig gestifteten Altares dieses Typus geschah bereits Erwähnung. Ein anderer steht in der an den Kreuzgang des Regensburger Domes anstoßenden Allerheiligenkapelle (Tafel 20). Sein mittlerer Ständer ist ein einfacher Pfosten, die vier Säulchen unter den Ecken haben Würfelkapitelle. Die nur 1,21 m breite und 95 cm tiefe Mensa ist mit Platte und Kehle profiliert. Die Höhe des Altares beträgt, den Sockel eingerechnet, 96 cm. Das Sepulcrum befindet sich nicht in der Mittelstütze, sondern oben in der Mensa. Der Altar gehört dem 12. Jahrhundert an.

In Dalmatien gibt es einen mittelalterlichen fünfstützigen Tischaltar im Dom zu Cattaro. Er stammt aus dem Jahre 1362. In der Barockzeit entstellt, wurde er 1906 wieder in seiner ursprünglichen Form hergestellt[12].

Die Renaissance, die, wie wir hörten, namentlich zu Florenz und in den von dort her beeinflußten Gebieten, mit Vorliebe zur Tischform des Altares zurückkehrte und besonders gern Vasen- und Balustersäulchen als Träger der Mensa benutzte, schuf nicht bloß zwei- und vierstützige Altäre dieser Art, sondern auch, zumal da, wo es sich um größere Anlagen handelte, fünfstützige.

Vorzügliche Beispiele bieten der Altar der Capella Cardini in S. Francesco zu Pescia bei Lucca und der Sakramentsaltar im linken Querschiff des Domes von Pisa; ein etwas schlichteres findet sich z. B. unter den Nebenaltären von S. Maria del Carmine zu Pisa. Beim Altar in S. Francesco zu Pescia, dessen Mensa quadratisch ist, bilden henkellose Vasen die Eckständer, eine Henkelvase den Mittelständer, beim Altar im Dom zu Pisa haben alle Stützen Amphoraform. Selbst im späten 17. und 18. Jahrhundert kommen in Italien noch mehrfach fünfstützige Altäre vor, doch sind es jetzt nicht mehr bloß baluster-, vasen- und amphoraartige Gebilde, die uns bei ihnen als Träger der Mensa begegnen, sondern auch geschweifte Voluten, Putti und ähnliches. Als mittlere Stütze wird nun gern ein bald größerer, bald kleinerer Sarkophag verwendet. Ein in der Bildung der Eckstützen noch an den Brauch der Renaissance sich anschließender stattlicher Barockaltar dieser Art ist der in (Tafel 23) wiedergegebene Hochaltar der Krypta von S. Sisto zu Piacenza, ein prunk-

[12] Mitt. 3. Folge V (1906) 64*.

volles Rokokowerk des Typus aus dem Jahre 1764 der Hochaltar in S. Savino daselbst (Tafel 23). Der mitten unter dem Altar angebrachte Sarkophag und die vier mächtigen, geschweiften, oben und unten in Voluten endenden Eckstützen der Mensa bestehen aus prächtigem poliertem schwarzem Marmor und sind mit vergoldetem Bronzeornament reich besetzt. Bei dem Hochaltar in S. Maria Maggiore, S. Niccola in Carcere und S. Croce zu Rom bildet eine antike Wanne die Mittelstütze. Unter den Ecken stehen bei den beiden erstgenannten Putti, bei dem dritten schlichte geschweifte Pfosten.

V. VIELSTÜTZIGE TISCHALTÄRE

Tischaltäre mit mehr als fünf Stützen gibt es aus dem ersten Jahrtausend nicht. Es ist aber auch wegen der nicht bedeutenden Größe, welche die Mensa in jener Zeit noch hatte, nicht wahrscheinlich, daß schon damals solche entstanden, da ja fünf Stützen in allen Fällen vollauf ausreichten, die Altarplatte zu tragen. Die ältesten Altäre, die mehr als fünf Stützen aufweisen, reichen sogar, soweit sich das heute feststellen läßt, nur bis in das 12. Jahrhundert hinauf.

In Italien gibt es einen schönen sechsfüßigen Tischaltar im Dom zu Lucera. Die schwere, nur mit Platte und Schräge profilierte Mensa ruht bei ihm sowohl an der vorderen wie an der hinteren Langseite auf drei polygonalen Säulchen, die teils mit romanisierenden, teils mit Knospenkapitellen ausgestattet sind. Eine Mittelstütze fehlt. Der Altar stammt aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts.

Ein prächtiges Werk ist der Hochaltar des Domes zu Modena. Er ist wohl eben jener Altar, den Lucius III. 1184 konsekrierte[1], doch scheint man die Säulchen, welche ursprünglich die Mensa trugen, später zum Teil erneuert zu haben. Auch bei ihm ist sowohl die vordere wie die hintere Langseite an je drei Stellen abgestützt, jedoch im Unterschied von dem Altare im Dom zu Lucera mit Säulchenpaaren, nicht mit Einzelsäulchen. Unter der Mitte der Mensa ist ein einzeln stehendes Säulchen angebracht. Die oben mit Vertiefung ausgestattete Mensa besteht aus weißem Marmor und mag älter sein als die Säulchen. Dieselben sind teils aus gelbem, teils aus rotem Marmor gemacht. Das Mittelsäulchen ist spiralförmig mit Kannelüren und Stäben ornamentiert, die andern sind glatt. Von den Kapitellen haben die meisten romanischen Charakter, die übrigen zeigen italienisch-gotisches Gepräge. Bemerkenswert ist die ungewöhnliche Höhe des Altares, die nicht weniger denn 1,33 m beträgt.

Eine ungemein kraft- und eindrucksvolle Erscheinung ist der dem 13. Jahrhundert angehörende dreizehnstützige Hochaltar im Dom zu Piacenza (Tafel 25). Die mit Platte, Wulst und Karnies energisch profilierte rotmarmorne Mensa ist 3,50 m lang und 2,20 m tief. Die Stützen, vierseitige Pfosten aus rotem Marmor, denen Halbsäulchen vorgesetzt sind, nur die mittlere blieb ohne Vorlagen, sind so angeordnet, daß außer den Eckpfosten an den Langseiten noch je drei derselben angebracht sind, an den Schmalseiten noch je eine. Die dreizehnte Stütze ist der glatte, kapitellose, achtseitige Mittelpfosten. Die den Pfosten vorgestellten Halbsäulchen haben attische Basen mit Eckblättern und schöne, reich entwickelte Knospenkapitelle.

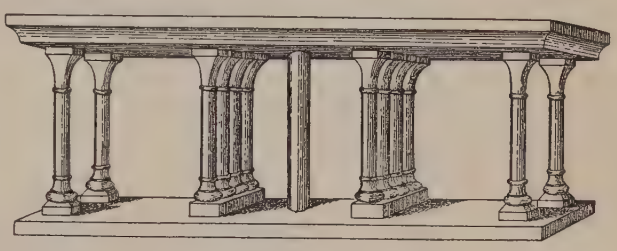
Der einfachere, wohl noch in das 13. Jahrhundert hinaufreichende Hochaltar in S. Agostino zu Cremona ist heute nur mehr an der vorderen Langseite in seinem ursprünglichen Zustand. Die Rückseite wurde später mit einer Untermauerung versehen. Vorne tragen aber noch jetzt die vier ursprünglichen Stützen, mit schlichtem Blattkapitell und attischer Basis ausgestattete, zierliche Säulchen, die 3,54 m lange, 2,20 m tiefe Mensa. Anfänglich hatte der Altar wohl zum wenigsten neun Stützen, vier an der Front, vier an der Rückseite, eine unter der Mitte, an

[1] Anal. vet. Mutin. ad 1184 (Muratori, SS. rer. ital. XI [Mediol. 1727], 54).

den Schmalseiten außer den Ecksäulchen weiter keine Träger der Mensa angenommen. Gab es auch hier ein mittleres Säulchen, so hätte sich die Gesamtzahl der Stützen ursprünglich auf elf belaufen.

Sechs Säulchen als seitliche Stützen und ein Massiv als Mittelstütze zeigt der Kreuzaltar in S. Miniato zu Florenz, eine Schöpfung der Frührenaissance. Mensa und Massiv haben dieselbe Tiefe, so daß letzteres also vorne und hinten bis zur unteren Kante der Mensa reicht. Nach den Seiten hin tritt die Mensa rechts wie links etwa 50 cm über das Massiv vor. Von den sechs Säulchen stehen vier unter den Ecken der Mensa, das fünfte und sechste mitten zwischen den Ecken unter den beiden Schmalseiten; eine nicht gewöhnliche Anordnung, die wohl durch die große Tiefe der Mensa, 2 m, veranlaßt wurde.

Ein sehr gefälliger, mehrstütziger Tischaltar, der gleichfalls ein Erzeugnis der Frührenaissance ist, befindet sich in S. Giobbe zu Venedig. Er hat als Stützen fünf elegante Baluster und ein mit Marmor bekleidetes Massiv. Die fünf Säulchen sind so verteilt, daß vier ihren Platz unter den Ecken der Mensa erhalten haben, das fünfte mitten unter der Vorderseite. Das Massiv beginnt zwischen den Balustern der beiden nach rückwärts gelegenen Ecken und erstreckt sich nach vorne zu bis etwa unter die Mitte der Mensa. Angebracht wurde es wegen des steinernen Retabels, das sich hinten auf der Mensa erhebt.



Tischaltar. Poblet, Abteikirche

Einen Tischaltar, bei dem die Mensa wie beim Hochaltar im Dom zu Pisa auf dreizehn Stützen sitzt, gibt es auch in Spanien. Er steht, leider in sehr verwahrlostem Zustande, in der durch die Revolutionäre von 1822—1835 profanierten und verwüsteten Abteikirche Poblet. Mittelstütze ist bei ihm ein schlanker Rundpfeiler, die übrigen Stützen sind frühgotische Säulchen mit steiler attischer Basis und rund beginnendem, oben ins Viereck übergehendem Kelchkapitell. Bemerkenswert ist die ungewöhnliche Art, in der diese Säulchen angeordnet sind. Unter den vier Ecken steht je eines der Säulchen. Die anderen acht sind quer zur Achse des Altares in zwei Reihen zwischen den Ecksäulchen und dem Mittelständer aufgestellt. Das Sepulcrum haben wir oben im mittleren Rundpfeiler zu suchen, der ja als Stütze angesichts der beiden Säulchenreihen völlig entbehrlich war.

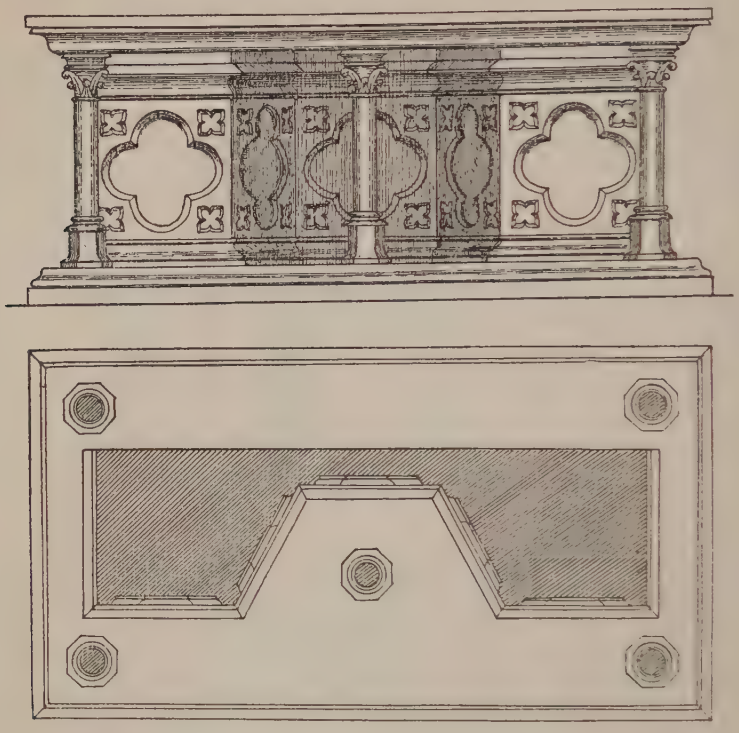
In Frankreich haben sich keine mittelalterlichen Altäre mit mehr denn fünf Stützen meines Wissens erhalten. Daß es indessen auch dort solche gegeben, wissen wir durch Beschreibungen, die von ehemaligen mittelalterlichen Altären vorliegen. So ruhte die Mensa des Hochaltares der Kathedrale von Chartres, wie wir von Thiers vernehmen, auf einem Mittelpfosten und sechs Säulchen, von welch letzteren wir uns wohl drei unter der vorderen und die übrigen drei unter der hinteren Langseite angebracht zu denken haben[2]. Die Mensa des Altares der Oberkirche der Sainte-Chapelle zu Paris war an der Vorderseite durch drei Säulchen abgestützt, hinten dagegen wegen der schweren Reliquienschreine, die auf den Altar gestellt zu werden pflegten, durch zwei Säulchen und einen zwischen denselben befindlichen massiven Unterbau[3]. Auch bei dem Altar der Muttergotteskapelle in der ehemaligen Abteikirche zu St-Denis ruhte, falls seine Wiederherstellung, wie sie durch Viollet-le-Duc erfolgte, dem früheren Zustande des Altares entspricht, die Mensa vorne auf drei Säulchen, hinten auf einem Massiv und zwei Säulchen, doch waren diese hinteren

[2] Thiers J. Bapt., Sur les principaux autels des églises (Paris 1688) 24.

[3] Abb. bei Viollet, Dict. rais. II, 36, nach S. Gérome Morand, Hist. de la Sainte-Chapelle royale du Palais (Paris 1790).

Säulchen nicht neben dem Massiv, sondern vor ihm aufgestellt. Das Motiv bildet zugleich den Unterbau des Steinretabels, welches sich auf dem hinteren Teil de Mensa erhob[4].

In eigenartiger Weise waren Säulchen und massive Stützen zusammen mi einander angewendet bei dem vielstützigen Hochaltar der Kathedrale von Arras, de wir aus einer Skizze kennen, welche vor der Zerstörung der Kathedrale durch di Revolutionäre von einem gewissen Garnerey angefertigt wurde[5]. Von den fünf Säu chen, die als Träger der Mensa dienten, stand je eines wie gewöhnlich unter de



Tischaltar. Ehemaliger Hochaltar der Kathedrale von Arras. (Grundriß und Aufriß)

Ecken und unter der Mitte der Altarplatte. Zwei massive, im Querschnitt trape förmige Stützen hatten ihren Platz rechts und links von dem Mittelsäulchen. An d Rückseite durch eine Platte verbunden, bildeten sie eine Art von Nische für d Mittelsäulchen. Ihre Vorderfläche, ihre einander zugekehrten Schrägseiten sow die Verbindungsplatte waren mit vertieften Vierpässen belebt.

In der Schweiz bewahrt einen interessanten vielstützigen Tischaltar d Kathedrale zu Chur. Er stammt aus dem Jahre 1178. Hinten sitzt bei ihm d Altarplatte auf einem aufgemauerten Massiv von der vollen Breite der Mensa, vor

[4] Der Altar wurde mit den andern der Kirche in der Revolution zerstört. Seine Restaurierung soll auf Grund der erhaltenen Trümmer und unter Benützung einer älteren Skizze geschehen sein, indessen ist es bei der Willkür, mit der Viollet-le-Duc bei seinen Restaurationsarbeiten vorging, nicht ausgeschlossen, daß er auch bei dem Altar sich Abweichungen von dessen früherer Beschaffenheit, sog. Verbesserung erlaubt hat. Der Altar ist häufig abgebil worden, so auch als Titelbild in A. Schm Der christliche Altar. In Frankreich wurde für manche Neuanlagen in der zweiten Hä des letzten Jahrhunderts vorbildlich.

[5] Annal. archéol. IX (Paris 1849) 8.

auf fünf, an den Seiten auf je zwei schönen romanischen Säulchen, doch ist die heutige Einrichtung des Altares sicher nicht ursprünglich. Das Massiv unter der Rückseite wurde wohl erst 1492 angelegt, als der Altar sein prächtiges spätgotisches Retabel erhielt, weil die Säulchen, die anfänglich als Stützen der Rückseite der Mensa gedient haben dürften, der Last des Aufsatzes nicht gewachsen waren und ein Zusammenbruch des Altares hätte befürchtet werden müssen, wenn man ihn, so wie er war, belassen hätte. Von diesem Umbau stammt auch die zweite obere Mensa her. Hatte der Altar ursprünglich nur die heutigen neun Säulchen und ist keines verlorengegangen, so mögen dieselben so aufgestellt gewesen sein, daß je eines unter den vier Ecken, unter der Mitte der vier Seiten und unter der Mitte der ganzen Mensa stand, oder daß vorne wie hinten je vier Säulchen unter der Mensa angebracht waren, das neunte aber die Mittelstütze bildete.

Einen andern Typus eines vielstützigen Tischaltares als die bisher genannten zeigen verschiedene mittelalterliche Altäre, bei denen nicht Säulchen oder Pfosten die Mensa tragen, sondern zu einer Folge aneinandergereihte Arkaden, und zwar bald in Verbindung mit einem Massiv, das als mittlere Stütze dient, bald ohne ein solches. Der Typus hat seine Hauptvertreter in Italien.

Das hervorragendste Beispiel ist der glänzende Hochaltar der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi (Tafel 24). Seine 3,72 m lange, 1,77 m tiefe Mensa sitzt zu zwei Dritteilen ihrer Breite und Tiefe auf einem massiven Aufbau. Den über dieses Massiv ringsum weit vorkragenden Teil der Altarplatte trägt eine Folge von zwanzig eleganten, spitzbogigen Arkaden, von denen je sieben auf die Langseiten, je drei auf die Schmalseiten entfallen. Die Säulchen dieser Arkaden haben Tellerbasen und teils glatte, teils mit gotischem Blattwerk besetzte Kelchkapitelle. Ihr Schaft ist bei einigen der Säulchen gewunden, bei den meisten aber glatt. Die mit Nasen versehenen Bogen umrahmt ein Fries von Kosmatenarbeit, mit welcher auch die Zwickel zwischen den Bogen gefüllt sind. An der rückwärtigen Langseite, der ursprünglichen Hauptseite, fällt ein vierseitiges, kanneliertes, mit derbem Blattkapitell versehenes Säulchen auf, das zwischen der mittleren Arkade und dem Massiv steht. Es hat nicht den Zweck, die Mensa zu stützen, sondern enthält in seinem Aufsatz das Sepulcrum.

Ein zweites Beispiel ist der Hochaltar in S. Francesco zu Borgo San Sepolcro (Tafel 24). Er wurde laut einer Inschrift, die sich an der Vorderseite der Mensa befindet, 1304 errichtet. Mit seinem mittleren Massiv, der über dasselbe weit ausladenden Mensa und dem an den Langseiten aus sieben, an den Schmalseiten aus drei Arkaden bestehenden, den vortretenden Teil der Mensa tragenden Arkadengürtel erscheint er beim ersten Blick als unverkennbare Nachbildung des Altares in S. Francesco zu Assisi, nur ist die Art der Ausführung verschieden, massiger, wuchtiger, aber auch anspruchsvoller. Das mittlere Massiv, das zu Assisi allen Dekors entbehrt, ist mit tiefen, von schweren Rahmen eingefaßten Füllungen geschmückt, je drei an den Langseiten, je zwei an den Kopfseiten, welche eine derbe, von scharf geschnittenen Blättern gebildete Riesenrosette enthalten. Die Bogenzwickel sind durchbrochen; die Arkadenbogen wuchtig profiliert; die Kapitelle mit schwerem, keck vorspringendem Blattwerk besetzt; die Schäfte der Säulchen bald wie gedrehte Stabbündel, bald in Zickzackreihen aufgelöst, bald wieder von Rinnen und Stäben spiral- oder treppenförmig umzogen, eine förmliche Musterkarte nicht immer gefälliger, dekorativer Behandlung der Säulchenschäfte; die breiten attischen Basen mit archaisierenden Eckblättern ausgestattet; das Ganze im Vergleich zur eleganten gefälligen Einfachheit der Vorlage ein Bild aufdringlichen Prunkes.

Durch schlichte, ernste, kraftvolle Behandlung ausgezeichnet ist ein drittes Beispiel, der Hochaltar von S. Secondo zu Gubbio, wohl gleichfalls beeinflußt von dem Altar in S. Francesco zu Assisi. Er hat an den Langseiten nur vier, an den Schmal-

seiten nur zwei Arkaden. Die mit flachen Nasen versehenen Arkadenbogen sind lediglich mit einer leichten Fase versehen, die Bogenzwickel mit flachem Dreipaß ausgefüllt. Die Säulchen der Arkaden haben ein derbes Blattkapitell und als Basis einen mit Eckknollen ausgestatteten Wulst; das mittlere ist an allen vier Seiten polygonal, die übrigen sind rund.

Nur auf einer Folge von Arkaden ruht die Mensa bei einem Altar in S. Pietro zu Taormina auf Sizilien; ein Massiv als Mittelstütze fehlt hier. Wie die Form der Bögen — gedrückte Eselsbögen — das aufrechtstehende Blattwerk der Kapitelle und die mit Kehlen und rechteckigen Einsprüngen gegliederten Pfeilerchen, welche die Stelle der Säulchen vertreten, verraten, ist der Altar eine Schöpfung des 15. Jahrhunderts. Die Zwickel zwischen den Bögen sind durchbrochen, die Leibungen der Bögen mit feinem Zahnschnitt geschmückt und mit steifen Nasen besetzt. Die Zahl der Arkaturen beträgt vorne und an der Hinterseite vier, an den Schmalseiten zwei. In Einzelheiten herb und ungelenk wie so manches Werk der italienischen Gotik, ist der Altar als Ganzes eine gute Arbeit und von gefälliger Wirkung.

Verwandter Art ist in Frankreich ein Altar der Sainte-Chapelle zu St-Germer (Oise). An der Vorderseite tragen fünf Arkaden die Mensa, an den Seiten zwei. Die Rückseite des Altares ist geschlossen. Man könnte diesen daher vielleicht ebensogut zum Typus der Kastenaltäre zählen. Die Bögen der Arkaden, alle spitze Kleeblattbögen, sitzen auf profilierten Pfosten, aus deren seitlichem Profil sie als dessen Fortsetzung herauswachsen[6].

Bei zwei mittelalterlichen Altären in Niedermünster zu Regensburg, die den Beschluß machen mögen, bilden spitzbogige Arkaden an allen Seiten die Stütze der Mensa, vorne und hinten je fünf, an den Seiten je zwei. Sie sind zwischen durchgehende, mit einem Stab an der Front besetzte Pfosten eingefügt. Unter der Mensa ruhen am Boden nach Art von Grabfiguren die spätgotischen Statuen zweier Heiligen. Man darf vielleicht daraus schließen, daß die Altäre, die von einem Ciborium überdacht sind, ursprünglich Grabmäler waren, und daß sie erst in späterer Zeit ihrem heutigen Zweck zugeführt wurden[7].

VI. DURCH WAND ODER HINTERBAU GESTÜTZTE TISCHALTÄRE

Wurden die Tischaltäre hart vor einer Wand oder vor einem Hinterbau, der das Altarretabel aufzunehmen bestimmt war, aufgestellt, so ließ man bisweilen schon im späteren Mittelalter, in der Zeit der Renaissance und des Barocks aber häufig an ihrer Rückseite die Säulchen, Pfosten oder was sonst dort die Mensa hätte tragen sollen, fort und benützte an ihrer Stelle die Wand oder den Hinterbau, um die Altarplatte hinten abzustützen. Es konnte das in doppelter Weise geschehen. Einmal, indem man die Mensa an ihrer Rückseite in die Wand oder den Hinterbau einmauerte, dann indem man sie nach rückwärts auf einen Vorsprung oder auf Konsolen legte, die man an der Wand oder dem Hinterbau angebracht hatte. Beides geschah gleich häufig. Bei den Tischaltären aus der Zeit der Renaissance und des Barocks, bei welchen eine Wand oder ein Hinterbau dazu gebraucht ist, die Mensa nach rückwärts abzustützen, sind vor der Wand oder dem Hinterbau häufig entsprechend der Art der vorderen Stützen, leichte Pilaster, Halbsäulchen oder Halbbaluster angebracht. Sie haben nicht den Charakter selbständig tragender Glieder, sind nicht, was sie dem Beschauer vortäuschen sollen, eine

[6] Abb. bei Viollet, Dict. rais. II, 36, nach S. 210.

[7] Der den beiden Altären in seiner Bildung gleichartige dritte Altar, welcher unter dem vordersten Ciborium steht, ist aus Holz gemacht und neueren Ursprungs.

der vorderen gleichartige und gleichbedeutende hintere Abstützung, sondern wie die Konsolen bloße Auflegstücke, Hilfsträger. Der eigentliche Träger der Mensa ist an der Rückseite die Wand, der Hinterbau.

Was den Typus gegenüber jener Art von Tischaltären charakterisiert, deren Mensa nach hinten zu auf einem massiven Aufbau ruht, ist vor allem der unterscheidende Umstand, daß bei den letztern das sie nach rückwärts abstützende Massiv einzig oder doch in erster Linie die Aufgabe hat, hinten die Mensa zu tragen, entweder ausschließlich oder doch vornehmlich zu eben diesem Zwecke angelegt wurde und somit auch nur in dieser Bestimmung den Grund seiner Existenz wie seine Existenzberechtigung hat. Bei dem uns hier beschäftigenden Typus haben hingegen Wand und Hinterbau an sich keineswegs die Aufgabe, der Mensa an der Rückseite als Stütze zu dienen, wie man sie auch nicht erst für einen solchen Zweck schuf. Andere, von einer derartigen Verwendung durchaus unabhängige, ja nicht einmal mit ihr innerlich zusammenhängende Zwecke gaben ihnen vielmehr das Dasein. Man erkannte aber, daß sie unbeschadet ihrer Hauptaufgabe auch zum Tragen eines vor ihnen angebrachten Tischaltares benutzbar seien, und so erhielten sie als Nebenaufgabe auch diese Verwendung. Kurz, das Massiv jener Tischaltäre ist, wie die Schule sagen würde, hintere Stütze der Altarmensa per se, d. h. sie hat die rückseitige Abstützung derselben als ihre Hauptfunktion, während dieselbe bei unserm Typus der Wand bzw. dem Hinterbau nur per accidens, als Nebenfunktion, obliegt.

Ein zweiter Unterschied zwischen den beiden Arten von Tischaltären besteht darin, daß bei dem hier in Frage stehenden Typus Wand und Hinterbau zwar den vor ihnen stehenden Altar rückwärts abstützen, jedoch keinen Bestandteil desselben bilden, während bei den Tischaltären, die unter der Mensa eine Aufmauerung als hinteren Träger derselben zeigen, dieses Massiv ein den übrigen Stützen (Säulchen, Pfosten) völlig gleichwertiges Element des Altarstipes und deshalb auch des ganzen Altares darstellt.

Spätmittelalterliche Beispiele des Typus — über das spätere Mittelalter geht keiner der noch vorhandenen Altäre dieser Art zurück — haben sich namentlich in Frankreich erhalten; so zu Pontorson[1], zu Tracy-Bocage (Calvados)[2], zu Molompize (12. Jahrhundert), zu Folgoet (Calvados)[3], zu Montréal (Yonne), zu Avioth (Meuse), zu Marville (Meuse) und in der Kathedrale zu Coutances[4]. Reste sah ich in der ehemaligen Abteikirche zu Montmajour bei Arles. Zu Pontorson, wo es zwei jener Altäre gibt, ruht die Mensa vorne auf zwei Säulchen, desgleichen zu Molompize, Avioth und Tracy-Bocage; zu Montréal sitzt sie auf einem unter der Mitte der Vorderseite befindlichen Säulchen. Drei Säulchen zeigen vorne die Altäre zu Marville und Folgoet, von denen namentlich letzterer eine sehr gefällige Erscheinung ist, nicht bloß wegen des hübschen Blattfrieses in der tiefen Kehle des Profiles der Mensa, sondern namentlich auch wegen des schönen unter der Mensa zwischen den Säulchen angebrachten Hängekammes. Der Altar der Kathedrale zu Coutances hat als vordere Stützen drei Pfeiler; an der Wand sitzt die Altarplatte auf drei Fratzenkonsolen.

[1] Bull. monum. V (1839), 245.
[2] Ebend. VI (1840), 108.
[3] Caumont 683 mit Abb. des Altares zu Folgoet.
[4] Über den Altar zu Montréal vgl. Viollet, Dict. rais. II, 17; die Altäre zu Avioth und Marville Enlart I, 732; den Altar zu Coutances Roh. I, 232.

Der Altar zu Montmajour wurde an der Wand durch drei kräftige, einfach geglie derte Kragsteine getragen. Wie er an der Vorderseite gestützt war, ist nicht meh zu erkennen, doch ist wohl kein Zweifel, daß hier den drei Wandkonsolen entspre chend drei Säulchen die Mensa trugen.

Auf deutschem Boden findet sich ein gutes Beispiel — meines Wissens da einzige daselbst — in der heutigen Sakristei der Liebfrauenkirche zu Oberwesel; da es sich bei ihm um einen wirklichen Altar und nicht etwa um einen Kredenztisc handelt, ergibt sich aus den Weihekreuzen, die auf der Oberfläche der Mensa an gebracht sind, sowie aus dem Sepulcrum, das in einer aus der Unterseite der Mens heraustretenden Verstärkung angelegt ist. Die Mensa ist 1,76 m lang, bei einer Tief von 1,01 m. Die Höhe des Altares beläuft sich einschließlich der Sockelplatte au 1,10 m. Die beiden Säulchen, welche vorne die Mensa tragen, haben runden Schaf aber achtseitiges Kapitell und gleichartige Basis. In England hat sich ein mittel alterliches Beispiel des Typus in der Kirche zu Astel bei Burford (Oxford) erhalten Der Altar zeigt vorne als Stützen der Mensa zwei Pfeiler[5]. Im Norden bietet ei solches der Hochaltar der Domkirche von Westerås in Schweden, einer Stiftung de Bischofs Karl (1259—1267), wie die an ihm angebrachte Inschrift: + Hunc lapide dedit ecce venerabilis episcopus Karolus, bezeugt. Seine mit doppelter Kehle profi lierte Mensa sitzt hinten an einer Aufmauerung, vorne auf zwei kräftigen Säulche die am Kapitell mit romanischem Blattwerk, an der Basis mit Eckblättern be setzt sind[6].

In Italien haben sich zwei sehr interessante mittelalterliche Beispiele de Typus in der Krypta von S. Maria Maggiore zu Guardiagrele (Provinz Chieti) erhalte Bei beiden wird die mäßig große Mensa vorne von zwei Rundsäulchen getragen deren aus dem Rund ins Viereck übergehendes Kapitell schmucklos ist, während ihr reicher behandelte Basis Eckknollen aufweist (Tafel 25); hinten ist sie bei einem in die Wand eingelassen, bei dem anderen sitzt sie dort auf einem Kragstein. Di Altäre, Gegenstücke, mögen bis in das 13. Jahrhundert hinaufreichen; jedenfalls sin sie älter als das sie überragende Pseudociborium, das kaum über das 15. Jahrhunder hinaus anzusetzen sein dürfte. Einige Nebenaltäre des Typus in der Badia zu Arezz setzen sich zwar aus mittelalterlichen Bestandteilen zusammen, allein sie gehöre so wie sie dastehen, zum Teil sicher erst der Zeit der Renaissance an. Ein Alta in einer Kapelle des rechten Seitenschiffes hat als vordere Stützen der mit Platt und Hohlkehle profilierten Mensa zwei schöne gotische Säulchen des 13. oder 1 Jahrhunderts. Die Mensa eines anderen Altares im gleichen Schiff sitzt vorne au zwei kapitellosen Säulchen, die eines dritten daselbst auf zwei viereckigen, an de vorderen Kanten abgefasten Pfosten, die später durch Mauerwerk mit dem Hinterba verbunden wurden. Ein Altar im linken Seitenschiff, dessen Bestandteile de 13. Jahrhundert entstammen dürften, hat vorne als Träger der mit Platte, zurück tretendem zweiten Plättchen und kräftigem Karnies profilierten Mensa zwei kapitell lose, auf liegenden Löwen stehende Säulchen, wohl Fragmente eines Ambon ode eines ähnlichen Gegenstandes.

Sehr beliebt war der Typus der Tischaltäre, die hinten durch die Wan oder einen Hinterbau, vorn durch Säulchen, Baluster, Vasen, Amphore Pfeiler gestützt werden, im Bereich der Einflußzone der florentinischen Re naissance, und zwar bis tief in das 17. Jahrhundert hinein. Die Kirche zu Florenz und Umgebung, zu Pisa, Livorno, Siena, Arezzo, Pistoja, Prato Fiesole u. a. liefern auch für ihn eine Fülle der vorzüglichsten Beispiele, ein fachere und reichere. Den vorderen Mensaträgern entsprechen an de

[5] Rock I, 191.

[6] H. Hildebrand, Sveriges Medeltid. II (Stockholm 1904), 257, nebst Skizze.

Hinterbau bzw. der Wand als Hilfsstützen und zugleich als Dekoration fast immer gleichartig gebildete Halbsäulchen, Halbbaluster oder Halbpfosten. Die Altäre sind durchweg von gefälliger Bildung; ihre Mensa ist meist von mäßiger Größe, wenig stark und mit schönen Profilen versehen.

Manche gute Beispiele findet man zu Florenz in S. Maria Maggiore, S. Ambrogio, Santo Spirito, S. Lorenzo, S. Giovannino und S. Caetano, namentlich aber in Santa Croce, wo alle Altäre des Langhauses, Schöpfungen Vasaris, den Typus zeigen, sowie in der Annunziata, deren Chor eine größere Anzahl dieser Altäre beherbergt. Zu Livorno bieten reichliche Beispiele der Dom, La Madonna und S. Giovanni; zu Pistoja S. Francesco al Prato und S. Paolo, zu Arezzo der Dom und S. Domenico; zu Fiesole die durch ihre edle Einfachheit ausgezeichnete Badia; zu Pisa S. Antonio, S. Francesco, S. Catarina, S. Niccola. Zu Siena ist es vor allem der Dom, der zahlreiche Altäre unseres Typus birgt, darunter solche, die wie der Hieronymusaltar (1671), der Dreikönigenaltar (1680) und der Altar der Apostel Jakobus und Philippus (1688) zu den jüngsten ihrer Art gehören dürften. In Süd- und Norditalien sowie zu Rom sind Beispiele seltener, kommen aber auch hier vor.

Unter der Herrschaft des Barocks dienen statt Säulchen oder Baluster bisweilen Putti oder Engel als Vorderstützen. So am Hochaltar in S. Eufemia zu Brescia, am Altar der Capella Colleoni im Dom zu Bergamo, an drei Nebenaltären im Schiff der ehemaligen Jesuitenkirche zu Turin, am Altar der Capella Cibo in Santa Maria del Popolo zu Rom (Tafel 20) und andern. Adler, die einen Schild halten, tragen vorne die Mensa beim Hauptaltar des Baptisteriums zu Florenz. Löwen mit einem Schild bilden die vorderen Stützen bei einem der Nebenaltäre in S. Restituta zu Neapel.

VII. TISCHALTÄRE MIT QUERGERICHTETEN PLATTEN ODER MAUERN ALS TRÄGERN DER MENSA

Ein Altar dieses Charakters aus altchristlicher Zeit, den man in den Ruinen einer Basilika zu Lamiggiga (jetzt Sériana) in Algier fand, zeigt, daß der Typus schon dem christlichen Altertum nicht fremd war[1]. Indessen scheint er nach den wenigen Beispielen, welche wir von ihm bis zum Ausgang des Mittelalters besitzen, niemals eine größere Verbreitung gewonnen zu haben.

Ein Beispiel aus England, das wahrscheinlich noch aus keltischer Zeit stammt, ist der Altar, den man in den Ruinen von St. Maddern zu Penzanze in Cornwallis fand. Die beiden Stützen, auf denen die Mensa hier ruht, bauen sich aus roh behauenen Quadern auf, ziehen sich quer unter der ganzen Platte hin, sind etwa fünf Achtel des ganzen Altares, also ca. 55 cm hoch und haben eine Breite von etwa 40—45 cm[2].

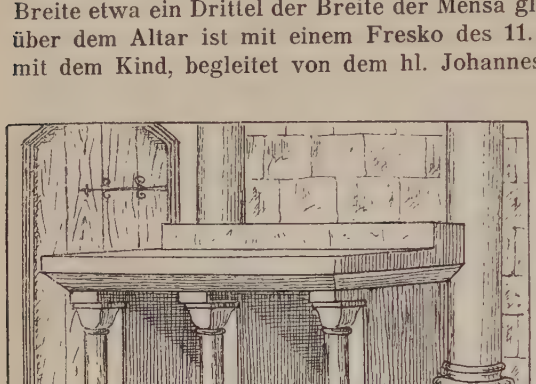
In Italien ist ein trefflicher mittelalterlicher Vertreter des Typus, der Altar der Kapelle Sancta Sanctorum zu Rom, der in jüngster Zeit durch die Funde, die P. Grisar in ihm machte, eine Berühmtheit wurde. Die 1,48 m breite, 95 cm tiefe Mensa sitzt nach den Seiten zu auf zwei Marmorpfosten von 22 cm Breite, 77 cm Höhe und ca. 70 cm Tiefe, die sich durch ihr klassisches Rankenornament als Reste eines antiken Monumentes ausweisen. Unter ihr steht zwischen den Pfosten, wohl behütet durch ein schweres Eisengitter und durch eine Bronzetüre, die Innocenz III. anfertigen ließ, ein Schrank aus Cypressenholz, welcher Reliquien enthielt, laut Anschrift ein Werk Leos III.: † Leo tertius episcopus indignus DT famulus fecit. Der Altar ist laut Inschrift der Bronzetüre eine Schöpfung Nikolaus' III. (1277—1280)[3].

[1] Vgl. oben S. 103.

[2] The archeol. Journal 1846, II, 234, mit Skizze; vgl. auch Cabrol II, 1190.

[3] Vgl. auch H. Grisar, Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz (Freiburg 1908) 55.

Ein zweites mittelalterliches Beispiel, das allem Anschein nach sogar bis in 11. Jahrhundert hinaufreicht, findet sich zu Rom in der Krypta von S. Urbano all Caffarella. Die schlichte, roh bearbeitete Platte ruht seitlich auf zwei Massiven, dere Breite etwa ein Drittel der Breite der Mensa gleichkommt. Eine konchaartige Nisch über dem Altar ist mit einem Fresko des 11. Jahrhunderts geschmückt, das Mari mit dem Kind, begleitet von dem hl. Johannes und dem hl. Urbanus, darstellt. Ei Schacht im Tonnengewölbe de kleinen Raumes mündet oben vo dem Hochaltar der Kirche.



Tischaltar. Coutances, Kathedrale

Aus Frankreich sei als ei mittelalterlicher Vertreter de Typus der Altar der Martha kapelle der Kathedrale zu Cou tances genannt. Er datiert au dem Jahre 1251 und hat als Stütze der Mensa drei auf die hohe Kant gestellte breite Platten, dere Stirn ein freistehendes Säulche mit schmucklosen, unten runden oben ins Viereck übergehender Kelchkapitell eingefügt ist. Di Mensa ist nur mit einer Schräg profiliert; ihre Länge beträgt 1,8 Meter, ihre Tiefe 95 cm. Nur schein bar ist ein Beispiel ein Altar z Achères im Kanton Henrichemon (Cher). Er entstammt dem End des 12. oder dem frühen 13. Jahrhundert. Seine Mensa, die vorne mit zwei, an de Seiten mit drei flachen Kehlen profiliert ist, ruht an ihren beiden Schmalseiten au zwei schweren, breiten Platten, die vorne an der äußeren Kante mit einem romanischen Säulchen kantoniert sind, an der inneren aber eine kleine Kehle aufweisen, die mit einem Stäbchen gefüllt ist; eine Profilierung, die auch die Sockelplatte des Altares vorne zwischen den beiden Platten an ihrer oberen Kante aufweist[4]. Ursprünglich ein Blockaltar und vorne geschlossen, wurde der Altar in späterer Zeit der Füllung seiner Vorderseite beraubt und dadurch zum Tischaltar, als welcher er heute dasteht. Drei Querstützen in Gestalt dreier pfeilerartiger Aufmauerungen zeigt ein mittelalterlicher Altar in der Magdalenenkapelle zu Ripon (York) in England. Dieselben sind 45 cm breit und 38 cm voneinander entfernt. Die 2,28 m breite 95 cm tiefe Mensa hat als Profilierung nur eine Schräge[5]. Die primitiv einfache

Tischaltar. Ripon, Magdalenenkapelle

[4] Buhot de Kerser, Statist. mon. du dép. du Cher XI (Bourges 1889) 294, mit Abb. pl. 1, n. 6 und 7.

[5] Vgl. auch Roh. I, 219 und Tfl. 76.

Formen des Altares bieten keine Anhaltspunkte für eine genauere Datierung desselben. Ein Unikum ist infolge der ungewöhnlichen Bildung der Stützen der Mensa ein spätgotischer Tischaltar in der Kirche von Mittelzell auf der Reichenau (Tafel 26). Er ist einer ca. 50 cm über dem Fußboden liegenden Nische der Ostwand des Chores eingebaut; ein Umstand, dem dieselben ersichtlich ihre merkwürdige, einzigartige Ausgestaltung zu verdanken haben. Die Mensa ruht auf drei Steinblöcken, von denen die beiden äußeren eine Breite von 23 cm haben, der mittlere aber nur etwa 21 cm breit ist. Sie reichen bloß bis auf den Boden der Nische, treten aber vorne aus dieser heraus. Im Vorsprung des mittleren Blockes ist das Sepulcrum angebracht, unter die konsolenartig sich abschrägende Vorkragung der beiden äußeren ist ein Rundpfeiler gestellt, der bis zum Boden des Chores heruntergeht. Der Rundpfeiler zur Rechten hat ein achtseitiges, unten ins Viereck übergehendes Fußstück. Die Höhe des Altares beträgt 1,13 m, bei einer Breite von 2,03 m und einer Tiefe von 95 cm.

Häufiger als im Mittelalter treten mit massiven Querstützen ausgestattete Tischaltäre in der späteren Renaissance und der Barockzeit auf. Der bei ihnen von den beiden seitlichen Platten oder Mauern eingeschlossene Raum unter der Mensa war sehr geeignet zur Aufnahme eines Sarkophages, eines Reliquienschreines oder der ruhenden Figur eines Heiligen. Das war darum auch im 17. und 18. Jahrhundert die hauptsächlichste Veranlassung, daß damals manche Altäre dieser Art geschaffen wurden, besonders in Italien.

Freilich verdanken nicht alle derartigen Altäre diesem Umstande ihre Form. Es kommen auch Beispiele vor, unter deren Mensa weder jemals ein Sarkophag oder eine Figur angebracht war, noch eine Aufstellung solcher je beabsichtigt war, wie, um nur zwei besonders hervorragende zu nennen, der Altar der Capella degli Spagnuoli bei S. Maria Novella zu Florenz und der großartige Hochaltar des Domes zu Cremona. Die mit sehr reicher Profilierung geschmückte Mensa des erstgenannten Altares sitzt auf zwei kräftigen, unten und oben mit Sims versehenen Marmorplatten, denen vorne und hinten eine unten in eine Löwentatze endigende Volute vorgelegt ist. An der äußeren Breitseite der Platten verbindet eine Girlande das Auge dieser Voluten. Eine der Stützen weist das Datum der Herstellung des Altares 1592 auf.

Der Hochaltar des Domes von Cremona, dessen prächtige, rotmarmorne Mensa eine Länge von fast 4 m hat, ist mit nicht weniger als sechs Querstützen ausgestattet, die in ihrer Bildung den Stützen des Florentiner Altares gleichen, aber etwas derber und einfacher sind (Tafel 26). Die beiden äußeren stehen rechts wie links nahe zusammen, die zwei noch übrigen sind so aufgestellt, daß sie in gleichem Abstand von den seitlichen Stützenpaaren und voneinander stehen. Sie sind, abweichend von den vier anderen, die wie die Mensa aus rotem Marmor gemacht sind, aus grauem Marmor angefertigt. Der Altar ist eine etwas ungewöhnliche Erscheinung, die Übersetzung eines vielstützigen Altares von der Art des Hochaltares des Domes zu Piacenza und der Abteikirche zu Poblet ins Barocke.

VIII. TISCHALTÄRE MIT KONSOLEN ALS TRÄGER DER MENSA

Zu den Altären dieses letzten Tischaltartypus gehören nicht die Kasten- oder Blockaltäre, welche an der Front oder an den Seiten als Belebung und Verzierung der Flächen Konsolen aufweisen, wie das bei solchen Altären aus der Renaissance- und Barockzeit nicht selten der Fall ist, sondern nur jene Art von Tischaltären, bei welchen Konsolen an Stelle von Säulchen, Pfosten, Balustern oder sonstigen Stützen die Träger der Mensa bilden, sei es in Verbindung mit einer unter der Rückseite der Mensa angebrachten massiven Stütze, sei es zusammen mit einer Wand oder einem Hinterbau. Stütze, Wand und Hinterbau haben hierbei die doppelte Funktion, die Mensa an der Rück-

seite zu tragen und zugleich den Konsolen, welche diese Aufgabe für den übrigen Teil derselben zu erfüllen haben, den nötigen Halt zu gewähren.

Im Mittelalter mögen Konsolentischaltäre nicht allzu häufig angefertigt worden sein. Erhalten hat sich ein mittelalterlicher Altar dieses Typus in der Schloßkapelle von Broughton Castle bei Banbury (Oxford). Es ist das einzige Beispiel aus jener Zeit, das mir bekannt geworden ist. Der Altar soll sich noch in gutem Zustand befinden[1], was ihn natürlich um so bemerkenswerter macht, da unversehrte Altäre aus dem Mittelalter in England überhaupt nur in sehr geringer Zahl vorhanden sind. Seine Mensa besteht aus schwarzem Marmor, ist bei 78 cm Tiefe 2 m breit und wird von drei breiten aus der Wand vortretenden Konsolen getragen.

Die Zeit, in der der Konsolentischaltar hauptsächlich zur Anwendung kam, ist das ausgehende 17. und das ganze 18. Jahrhundert, also die Periode des späten Barocks, dessen künstlerischen Idealen er mit seiner ungebundenen, der Willkür reichlichen Spielraum lassenden Bildung allerdings in hohem Grade entsprach. Die Tischaltäre mit Säulchen, Balustern und ähnlichen Stützen der Mensa kommen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allmählich außer Mode, die Vorliebe für den Tischaltar aber erhielt sich nach wie vor. Das Aufgeben der bis dahin herrschenden Form desselben bedeutete darum auch nicht das Preisgeben des Tischaltares überhaupt. Wohl wurde der bislang beliebte und gepflegte Typus verdrängt, aber nur durch einen andern Typus des Tischaltares, der an seine Stelle tritt, den Konsolentischaltar.

Der Konsolentischaltar findet sich überall, besonders häufig aber in Italien, wo man allenthalben, in Nord- und Mittel- wie in Süditalien, in den Kirchen Konsolenaltäre aus dem 18. Jahrhundert in großer Zahl und in mancherlei Abwandlung antrifft. Es ist nicht möglich, hier auf alle kleinen Verschiedenheiten näher einzugehen, die in der Ausgestaltung des Konsolentischaltares zutage treten, doch ist das auch nicht nötig, da bei allen diesen Abweichungen im einzelnen der Gesamtcharakter stets derselbe bleibt und alle Variationen nicht sowohl das dem Konsolentischaltare Eigentümliche, ihn als solchen Charakterisierende als vielmehr die dekorative Behandlung betreffen. Es mag daher genügen, auf die bemerkenswerteren Punkte hinzuweisen.

Die Zahl der Konsolen, welche beim Konsolentischaltar als Stützen der Mensa dienen, beschränkt sich in der Regel auf zwei. Mehr Konsolen, etwa drei oder vier, sind Ausnahme und werden nur bei größeren Altären angewendet.

Was ihre Form anlangt, so erscheinen sie am häufigsten in der von Volutenkonsolen (Tafel 26), die freilich bei den verschiedenen Altären nicht bloß in bezug auf die Ornamentation, sondern auch hinsichtlich der Bildung eine ungemein große Mannigfaltigkeit aufweisen. Bald sind sie steiler, bald flacher, bald leichter, bald kräftiger. Hier massiv, dort durchbrochen, sind sie anderswo volutenförmig sich krümmende Pfosten.

Für Neapel ist eine Art von Konsolentischaltar mit Würfelkonsolen charakteristisch. Nicht als ob Tischaltäre mit Volutenkonsolen nicht auch dort vertreten wären, es gibt deren sogar manche daselbst, sondern weil Tischaltäre mit Würfelkonsolen fast nur zu Neapel vorkommen, und zwar nicht als vereinzelte Erscheinungen, sondern in zahlreichen Beispielen und in den verschiedensten Kirchen. Der Wand oder dem Unterbau, welche hinten die Mensa stützen, ist bei ihnen

[1] Rock I, 191.

nach den Schmalseiten der letzteren zu vorne zunächst ein Pfosten oder ein Pilaster vorgestellt, aus dem sich dann oben die in einem Würfel endende Konsole entwickelt (Tafel 27). Vortreffliche Beispiele, bei denen es keineswegs an Wechsel fehlt, da der Würfel bald ein förmlicher Kubus, bald von mehr länglicher Form ist, bald nur wenig, bald weiter vom Pilaster absteht, finden sich unter anderm in Santa Maria Cesarea, S. Gennaro dei Poveri, in Santo Spirito, in S. Catarina a Formello, in Santa Maria Regina Celi u. a.

Auch hinsichtlich der Länge herrscht bei den Konsolen eine große Verschiedenheit. Sie hängt von einem doppelten Umstand ab; einmal ob die Mensa an der Rückseite in einer Wand bzw. in einem Hinterbau sitzt, oder ob sie daselbst durch einen unter ihr angebrachten Unterbau gestützt wird; dann, ob die Konsole unmittelbar aus Wand, Hinter- und Unterbau herauswächst, oder ob sie, wie es nicht selten ist, an einem derselben vorgelegten Pilaster angebracht ist. So kommt es, daß die Konsolen nach hinten zu bisweilen kaum bis zur Mitte der Mensa gehen, während sie in anderen Fällen bis zu deren Rückseite reichen.

Die Konsolen haben unter der Mensa ihren Platz, wo sonst bei den Tischaltären die Säulchen oder Pfosten angebracht zu sein pflegen. Wo also, wie das meist der Fall ist, nur zwei Konsolen zur Verwendung gekommen sind, befinden sich dieselben nahe den Kopfseiten der Altarplatte. Sind ihrer ausnahmsweise mehr als zwei, so erscheinen sie in gleichmäßiger Verteilung unter der Mensa angeordnet.

Ihrer Richtung nach verlaufen die Konsolen am häufigsten unter einem rechten Winkel zur Längsachse der Mensa. Es kommt indessen auch oft genug vor, daß sie schräg zu ihr, und zwar stets nach außen gewendet, verlaufen (Tafel 27), doch fast nur bei solchen Konsolentischaltären, bei denen sie an einem unter dem hinteren Teil der Mensa angebrachten Unterbau befestigt sind. Sitzen sie an einer hinter dem Altare befindlichen Wand oder an einem Hinterbau, so sind sie in der Regel rechtwinkelig zur Längsachse der Mensa gerichtet.

Übrigens stehen die Konsolen bei den Konsolentischaltären, die aus dem 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts stammen, stets im rechten Winkel zur Längsachse des Altares, gleichviel ob sie an einer Wand, an einem Hinterbau des Altares oder an einem Unterbau der Mensa angebracht sind. Schräg verlaufende Konsolen bezeichnen eine jüngere Phase in der Entwicklung des Konsolentischaltares. Sie kommen kaum vor dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts vor, jedenfalls werden sie erst seit dieser Zeit häufiger, wohl unter dem Einfluß der gleichzeitigen Architektur mit ihrer steigenden Vorliebe für freiere, bewegtere Bildungen.

Der Nikolausaltar in S. Giovannino zu Florenz mit seinen schweren schräg angebrachten Konsolen aus weißem Marmor trägt das Datum 1733. Die zahlreichen Konsolentischaltäre mit schrägstehenden Konsolen in S. Felicità zu Florenz sind allem Anschein nach Erzeugnisse der Restauration, welche die Kirche, ein Bau der Frührenaissance, 1736 erfuhr. Zwei Nebenaltäre dieser Art in S. Michele stammen laut Inschrift sogar erst aus den Jahren 1780 und 1781. Konsolentischaltäre mit schrägstehenden Konsolen begegnen uns besonders in Florenz, wo überhaupt der Typus der Konsolentischaltäre sich in der Zeit des Spätbarocks großer Beliebtheit erfreut haben muß.

Konsolentischaltäre mit schrägen Konsolen führten zu Altären, bei denen die Konsolen geradezu seitwärts an das die Mensa rückwärts tragende Massiv angesetzt sind (Tafel 73), eine wenig schöne Form, die fast eher den einstützigen Tischaltären oder zutreffender den Sarkophagaltären zugerechnet zu werden verdiente als den Konsolentischaltären. Übrigens kommt diese Art von Konsolentischaltären im allgemeinen nicht besonders häufig vor. Beispiele derselben begegnen uns namentlich in den Kirchen Modenas, Bolognas, Veronas und Mantuas.

Die ornamentale Behandlung, die den Konsolen zuteil wurde, war durchweg einfach. Einige Rinnen an der Front, dazu noch wohl Einschnürungen an den Voluten, ein Akanthusblatt über oder unterhalb der Voluten, seltener eine die Augen der Voluten verbindende Girlande und ähnliche architektonische Dekorationsmotive bilden bestenfalls den Dekor der Konsolen. Höchstens daß noch etwa ein Engelköpfchen zu ihnen kommt, wie z. B. bei einem schönen Konsolentischaltar in einer der Kapellen des rechten Seitenschiffes des Domes zu Pistoja. Die zu Neapel bei den Konsolentischaltären so beliebten Würfelkonsolen sind bisweilen vorne in der Weise der Triglyphen eines dorischen Gebälkfrieses mit Schlitzen und Tropfen verziert.

Die Fläche der Wand zwischen den Konsolen blieb vielfach ohne allen Schmuck, zumal wenn sie weit unter der Mensa zurücklag. Wurde sie mit solchem versehen, so bestand er am häufigsten in einer mehr oder weniger reichen Felderteilung mittels Leisten und Vertiefungen, etwa mit einem Kreuze als Verzierung oder mit einer auf die Stiftung des Altares bezüglichen Inschrift, wenn man überhaupt etwas zur weiteren Belebung anbringen wollte. Bildwerk diente nur selten als Dekor der Fläche, kommt aber immerhin bisweilen auf ihr vor. So enthält der Zwischenraum zwischen den Konsolen bei einem Altar in der Sakramentskapelle des Domes zu Benevent ein ihn in seiner ganzen Ausdehnung einnehmendes Marmorrelief, welches die Geburt Christi darstellt. Der Hochaltar in S. Catarina a Formello zu Neapel zeigt zwischen den Konsolen ein lebensgroßes edles und tiefempfundenes Reliefbild des im Grabe ruhenden Erlösers, der aus der Basilika der Januariuskatakombe stammende Konsolentischaltar in S. Gennaro dei Poveri (Tafel 27) die liegende Figur des hl. Januarius. Häufig ist der Wand zwischen den Konsolen ein Sarkophag vorgestellt, der aber keineswegs immer wirklich Reliquien enthält, sondern meist nur ein Dekorationsstück bildet. Oder aber man brachte an ihr einen Halbsarkophag an, um auf diese Weise wenigstens die Illusion eines wirklichen Sarkophages hervorzurufen. Konsolentischaltäre mit Sarkophagen oder Pseudosarkophagen zwischen den Konsolen kommen in ganz Italien vor, besonders häufig aber finden sie sich in Neapel (Tafel 27). Auch in den Kirchen Capuas kann man manche sehen. Zu Rom findet man ein einfaches, aber gefälliges Beispiel in einer der Kapellen des rechten Seitenschiffes von S. Maria Maggiore. Ein mit prächtigem Bronzerelief geschmückter Sarkophag steht zwischen den Konsolen beim Sakramentsaltar in der Chorapsis des Domes zu Florenz.

Werfen wir einen kurzen Rückblick über das in diesem Kapitel Gesagte, so drängen sich uns alsbald mehrere wichtige Wahrnehmungen auf. Vor allem und zunächst, daß die Tischform des Altares bis in die erste nachkonstantinische Zeit hinaufreicht, und daß sie lediglich diejenige Form des Altares aufnimmt und fortführt, welche die durch Konstantin in Freiheit gesetzte Kirche in dem christlichen Kultus bereits vorfand. Dann, daß die Tischaltarform sich neben den andern Altartypen durch die ganze Folgezeit zu erhalten wußte, daß sie zwar zeitweilig diesen gegenüber unter dem Einfluß mancherlei äußerer Umstände zurücktreten mußte, aber in keiner Periode der Geschichte völlig von der Bildfläche verschwand, daß sie sich vielmehr, als sie bei Ausgang des Mittelalters außer Gebrauch und in Vergessenheit zu geraten schien, in geradezu überraschender Weise unter der Herrschaft der Renaissance und des Barocks zu neuer, eigenartiger Blüte entfaltete. Drittens muß die ungemein große Mannigfaltigkeit auffallen, die zu den verschiedenen Zeiten unter dem Einfluß der jeweils herrschenden Kunststile, der Rücksichten der Zweckmäßigkeit und gewisser im Lauf der Entwicklung mit dem Altar ver-

bundener Einrichtungen in der Verkörperung der Idee des Tischaltares zutage trat. Es ist eine förmliche Schar von Typen, von Untertypen und von Variationen dieser Untertypen, die uns bei Betrachtung der ungemein vielen Tischaltäre entgegentritt, welche die Vergangenheit der Gegenwart hinterließ. Keine andere Altarform weist auch nur im entferntesten eine solche Fülle und eine so große Verschiedenartigkeit der einzelnen Bildungen auf. Für den Grundcharakter des Typus freilich ist aller Wechsel in der Zahl, der Art, der stilistischen Ausgestaltung und der dekorativen Behandlung der Stützen ohne Bedeutung. Ob die Mensa von einer oder von mehreren Stützen getragen wird, ob die Stützen Säulchen, Pfeiler, Aufmauerungen oder Konsolen sind, ob der Altar frei steht oder die Altarplatte an der Rückseite sich an eine Wand oder an einen Hinterbau als Stütze anlehnt, immer hat und bewahrt der Altar den Charakter des Tischaltares.

IX. DER TISCHALTAR IN DEN RITEN DES OSTENS

Auch in den Riten des Ostens, ausgenommen dem koptischen, der nur Blockaltäre kennt, ist der Tischaltar gebräuchlich, vor allem im griechischen Ritus, in dem er heute nicht nur vorherrscht, sondern sogar die offizielle Altarform darstellt. Nach den Rubriken des griechischen Kirchweih- und Altarritus soll der Altar nämlich vier Säulchen als Stützen der Mensa aufweisen, welche oben zur Aufnahme des Nagels, mittels dessen die Altarplatte bei der Weihe auf ihnen befestigt wird, mit einem Loch versehen werden müssen[1].

Zur Geschichte des Tischaltares in den Riten des Ostens liegt sehr wenig Material vor. Auf den älteren wie jüngeren Bildwerken erscheint der Altar meist so vollständig mit Decken und Behängen verhüllt, daß es nicht möglich ist, zu erkennen, ob der Altar einen Tischaltar oder einen anderen Altartypus darstellen soll. Was wir ihnen darum für den Tischaltar und seine Geschichte zu entnehmen vermögen, ist nur, daß es neben Blockaltären auch Tischaltäre gab, und daß sie bald einstützig, bald vierstützig waren.

Ein vierfüßiger Tischaltar begegnet uns auf einer dem 9. oder 10. Jahrhundert entstammenden Miniatur eines Psalters auf dem Berge Athos. Sie schildert eine bei den griechischen Malern sehr beliebte Szene, die Austeilung der hl. Kommunion an die Apostel durch den Heiland, wobei der Abendmahlstisch wie gewöhnlich einem Altar nachgebildet ist. Während aber sonst die ihn bedeckenden Tücher seinen Bau nicht erkennen lassen, hat er hier, wie die unten zum Vorschein kommenden Füße zeigen, die Form eines vierstützigen Tisches. Auch auf einem Fresko auf dem Berge Athos, das die göttliche Liturgie darstellt, hat der Altar, wie deutlich zu erkennen ist, vier Stützen[2].

Als einstütziger Tisch erscheint der Altar auf der Darstellung einer Altarweihe in einer dem 12. Jahrhundert entstammenden Handschrift der Reden Gregors von Nazianz in der Nationalbibliothek zu Paris[3] sowie auf mehreren Miniaturen eines syrischen Pontifikales aus dem Jahre 1239 in derselben Bibliothek, welche

---

[1] A. von Maltzew, Bitt- und Weihegottesdienste der orthodoxen russischen Kirche (Berlin 1897) 865.

[2] Abb. in Fr. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I (Freiburg 1896) 583.

[3] F. gr. 543; eine Skizze bei Roh. VI, Tfl. 480.

den Ritus der Priester-, Diakonen- und Subdiakonenweihe wiedergeben[4]. Hier wie dort ist es ein schlanker Rundpfeiler, welcher die Mensa trägt. Ein einstütziger Tischaltar mit viereckigem Pfeiler als Träger der Mensa begegnet uns auf einer Panagia vom Berge Athos mit der Darstellung der himmlischen Liturgie[5] und auf Miniaturen einer armenischen Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts in der Staatsbibliothek zu München[6], ein einstütziger Tischaltar mit reicher gegliederter Stütze auf einer Miniatur einer armenischen Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Mechitaristenbibliothek zu Wien sowie in einer armenischen Handschrift des 16. in der Universitätsbibliothek zu Bologna[7]. Auch in einer armenischen Handschrift auf San Lazzaro zu Venedig aus dem Jahre 1248 und einer weiteren zu Konstantinopel von 1263 finden sich, nach den freundlichen Mitteilungen P. Vardan Hatzumis, Darstellungen einstütziger Tischaltäre. Die zahlreichen armenischen Miniaturen, auf denen der Altar als einstütziger Tischaltar erscheint, bekunden, daß dieser zu ihrer Entstehungszeit im armenischen Ritus die gewöhnliche Altarform war.

Nur wenig besser als mit den bildlichen verhält es sich im Osten mit den schriftlichen Quellen, und zwar bis zum Ausgang des Mittelalters. Daß um 700 bei den Syrern der Tischaltar in Gebrauch war, ersehen wir aus zwei Kanones Jakobs von Edessa. Der eine verbietet, während des Opfers Wasser oder Salböl unter den heiligen Tisch zu stellen, um sie später zu Heilzwecken zu gebrauchen. Der andere untersagt, an die Füße des heiligen Tisches vor der Messe Fäden anzubinden, um sie nachher Kranken zu geben, damit diese sich dieselben umbinden[8]. Den Altar, von dem in den beiden Kanones die Rede ist, haben wir uns ersichtlich als Tischaltar zu denken, und zwar als Tischaltar mit mehreren Füßen, wie aus dem zweiten Kanon klar hervorgeht.

Ein Zeugnis für die Verwendung der Tischaltarform bei den Armeniern liefert noch im ersten Jahrtausend der schon früher erwähnte armenische Ordo der Kirch- und Altarweihe[9]. Hat der Bischof, so wird darin angeordnet, mit dem hl. Myron die Mensa des Altares oben, an den vier Ecken und an den vier Seiten gesalbt, so soll er die Säulchen salben. Gemeint sind die Säulchen, welche die Mensa trugen. Denn der Bischof hatte bei ihrer Salbung zu beten: „Möge dieser Altar gesegnet, gesalbt und geheiligt werden, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes."

Aus dem nestorianisch-chaldäischen Ritus liegen keine Nachrichten über den Tischaltar vor, im Bereich des griechischen hören wir bis gegen das 10. Jahrhundert lediglich von einigen Beispielen von Tischaltären. So redet von dem Tischaltar seiner bischöflichen Kirche zu Ptolemais in der Pentapolis 411 Synesius von Cyrene in dem tief ergreifenden Schluß der ersten seiner beiden *Καταστάσεις* betitelten Reden. Wenn die Barbaren seine Bischofsstadt mit Tod und Verderben überziehen, will er zur Kirche eilen und die Säulchen umfassen, welche den heiligen Tisch tragen[10]. Von einem Tischaltar in der Irenenkirche zu Konstantinopel erhalten wir um die Mitte des 5. Jahrhunderts durch Sokrates Kunde. Denn wenn derselbe erzählt[11], als Arius zu Konstantinopel, wohin er gerufen worden war, sich einen großen Anhang verschafft hatte und die katholische Lehre in die größte Gefahr brachte, habe Bischof Alexander, auf seinem Angesicht

[4] Abb. zweier dieser Miniaturen bei J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient (Freiburg 1907) 238 601.

[5] O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (Berlin o. J.) 616.

[6] Abb. bei G. Leidinger, Miniaturen aus Handschriften der Staatsbibliothek in München. Heft IV, Armenische Miniaturenhandschriften Tfl. 17 b; Tfl. 19 b; Tfl. 21 b; Tfl. 22 b.

[7] Frédéric Macler, Miniatures arméniennes (Paris 1913) Tfl. 45, Fig. 107 und Tfl. 53, Fig. 140.

[8] Can. 12 13 (C. Kayser, Die Kanones Jakobs von Edessa (Leipzig 1886) 15.

[9] Vgl. oben S. 117.

[10] In fine (Mg. 66, 1573).

[11] Hist. eccl. l. 1, c. 37 (Mg. 67, 176): *Ὑπὸ τὴν ἱερὰν τράπεζαν ἑαυτὸν ἐπὶ στόμα ἐκτείνας εὔχεται.* Vgl. Sozom. Hist. eccl. l. 2, c. 29 (ibid. 1017): *Ὑπὸ τὸ θυσιαστήριον.*

liegend, Nacht um Nacht unter dem Altar jener Kirche in flehentlichem Gebete zugebracht, so war dieser Altar offenbar ein Tischaltar. Ein Tischaltar muß desgleichen der Altar gewesen sein, unter dem der Eunuch Eutropius, beim Kaiser Arkadius in Ungnade gefallen, vor seinen Verfolgern eine Zuflucht gesucht hatte, indessen der hl. Johannes Chrysostomus auf dem Ambon gegen ihn seine berühmte Rede hielt[12]. Daß der Altar der Peterskirche zu Konstantinopel einen mit Säulchen versehenen Tischaltar darstellte, geht aus dem Schreiben hervor, das der italienische Klerus zugunsten des Papstes Vigilius an die nach Ostrom reisenden fränkischen Gesandten richtete[13]; von dem kostbaren Altare, den Justinian I. in der Hagia Sophia errichtete, bezeugt das gleiche Paulus Silentiarius in seiner Beschreibung der Kirche und ihrer Ausstattung[14]. Ein einstütziger Tischaltar war, wie es scheint, der Altar der von Pulcheria und Marcianus erbauten Blachernenkirche, jedenfalls war er ein Tischaltar. In seinem Bericht über die Ermordung des Tiberius, des Sohnes Justinians II., erzählt nämlich Theophanes[15], die Häscher hätten den Unglücklichen, der in der Blachernenkirche am Altar Schutz gesucht hatte, gefunden, wie er in der einen Hand eine Reliquie des hl. Kreuzes hielt, während er mit der anderen das Säulchen (*τὸ κιονάκιον*) des hl. Tisches umklammerte. Auch der Altar, der von Basilius I. Macedo errichteten Nea war nach Gregoras[16] anscheinend ein einstütziger Tischaltar.

Es ist sehr dürftig, was wir bis gegen Ausgang des ersten Jahrtausends über die Geschichte des Tischaltares im griechischen Ritus erfahren. Mit Bestimmtheit erhellt aus den Beispielen, von denen wir Kunde erhalten, daß der Typus in diesem bis hoch in die altchristliche Zeit hinaufreicht. Von seiner Beschaffenheit und seiner formalen Ausgestaltung hören wir dagegen soviel wie nichts. Wir vernehmen nur, daß die wenigen Tischaltäre, die uns aus jener Zeit genannt werden, entweder eine oder mehrere Stützen der Mensa hatten. Welcher Art diese Stützen waren, ob Säulchen oder Pfosten, ob rund oder viereckig, und wie groß ihre Zahl bei den als mehrstützig bezeichneten Beispielen war, vernehmen wir leider nicht. Auch über die Verbreitung, welcher sich die Tischaltarform in der altchristlichen Zeit und dem nächstfolgenden Jahrhundert im griechischen Ritus erfreute, bekommen wir keinen direkten Aufschluß. Immerhin legt der Umstand, daß der Altar so hervorragender Kirchen wie der Hagia Sophia, der Blachernenkirche, der Petruskirche und der Irenenkirche Tischaltarform hatte, den Schluß nahe, daß dieser Typus schon in altchristlicher Zeit im griechischen Ritus sehr beliebt und geschätzt war und bereits damals, wenn auch nicht die einzige, so doch die hauptsächliche Altarform bildete.

Im 8. Jahrhundert war der Tischaltar jedenfalls so sehr der Hauptaltartypus im griechischen Ritus, daß ein griechischer Ordo der Kirch- und Altarweihe, der sich in einem aus dem Ende jenes Jahrhunderts stammenden Euchologion erhalten hat, in den Rubriken, welche von den Salbungen des Altares handeln, lediglich von tischförmigen Altären spricht[17]. Nicht zwar als

---

[12] Socrat. Hist. eccl. l. 6, c. 5 (ibid. 673).

[13] Epist. legatis Franciae ab Italiae clericis directa (M. 69, 117).

[14] V. 752 (Mg. 86, 2148).

[15] Chronographia ad. a. 6203 (Mg. 108, 769).

[16] Histor. byzant. l. 14, c. 10, n. 12 (Mg. 148, 976): *Οἱ δ' ἠγκαλίζοντο τήν τε θείαν τράπεζαν καὶ τὸν ὑπὸ ταύτῃ στυλίσκον.*

[17] Der Bischof soll zuerst die Mensa des Altares salben, und zwar zunächst dreimal in Kreuzesform und hierauf ganz; dann soll er mit dem heiligen Salböl in Kreuzesform die Säulchen des Altares bezeichnen: *Ποιεῖ δὲ σταυροὺς καὶ εἰς τοὺς κίονας ταύτης* (*τῆς ἁγίας τραπέζης*). Der Ordo ist abgedruckt bei Goar 845. Die Handschrift befand sich früher in S. Marco

einziger, aber als vornehmster Altartypus erscheint der Tischaltar in einem Ordo der Kirch- und Altarweihe, den Goar einer aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammenden Handschrift entnahm[18], sowie um die Wende des 14. Jahrhunderts bei Simeon von Saloniki[19].

Nach beiden gab es drei Hauptarten von Altären. Bei der ersten ruhte die Mensa auf mehreren Säulchen; sie entsprach dem abendländischen mehrstützigen Tischaltar. Die zweite hatte nur ein Säulchen als Stütze, bildete also das Gegenstück zu jenem Untertypus des lateinischen einstützigen Tischaltares, bei dem ein Säulchen die Mensa trug. Diese beiden Altartypen werden sowohl in jenem Weiheordo wie bei Simeon zuerst genannt; sie waren ersichtlich die gewöhnlicheren. Bei dem dritten saß die Mensa auf einem vierseitigen pfeilerartigen Massiv, *βωμός* genannt, das, wie die Rubriken des Ordo sagen, bald aus einem einzigen Stein, bald aus Mauerwerk[20] bestand, während Simeon es nur als gemauert bezeichnet[21]. Die Mensa bestand bei dieser dritten Altarart, wie uns der Ordo Goars belehrt[22], entweder aus einer einzigen viereckigen Platte oder aus mehreren Stücken, von denen eines als Hauptstück in der Mitte angebracht sein mußte. Im zweiten Falle, in dem die Mensa naturgemäß nur wenig über den stützenden Pfeiler vorkragen konnte, stellten die Altäre der dritten Art ersichtlich stets ein Gegenstück zum abendländischen Blockaltar dar. Bildete dagegen eine einzige Platte ihre Mensa, so konnten sie sowohl den Typus von Tischaltären mit cippusartiger Stütze als auch denjenigen eines Blockaltares zeigen. Lud die Mensa erheblich über den Pfeiler aus, so war der Altar ein Tischaltar, im anderen Falle ein Blockaltar.

Daß man dem Altar im griechischen Ritus nicht bloß in der neueren Zeit, sondern von jeher mit Vorliebe Tischform gab, dürfen wir übrigens auch wohl aus dem Umstande schließen, daß man ihn am gewöhnlichsten mit dem Namen *τράπεζα* bezeichnete. Gewiß war dieser Name auch in dem liturgischen Charakter des Altares als der Stätte des eucharistischen Mahles begründet, allein es war wohl nicht dieser Charakter allein, um dessentwillen man den Altar mit Vorzug *τράπεζα* nannte, sondern auch die Tischform, die man ihm zu geben pflegte.

Zu bedauern ist, daß nicht auch für den Osten die Fülle von Tischaltären aus der Vergangenheit oder von Resten solcher Altäre vorliegt, die für die Geschichte des abendländischen Tischaltares zugleich eine so wertvolle Ergänzung und einen so reichen Ersatz der ungenügenden bildlichen und schriftlichen Zeugnisse bilden. Daß sich auch dort, zumal in abgelegenen Orten oder in den unter dem Boden liegenden Ruinen alter Kirchen, hier und da aus mittelalterlicher, ja altchristlicher Zeit derartige Altäre vollständig oder doch wenigstens in Bruchstücken erhalten haben, steht außer Zweifel. Das beweist der in einer altchristlichen Basilika zu Sardes in jüngster Zeit entdeckte, früher schon erwähnte Tischaltar, dessen Mensa, einem roh bearbeiteten Steinblock, eine antike Säulentrommel als Stütze diente. Namentlich aber erhellt das aus den sehr lehrreichen Mitteilungen, welche Bachmann über die Altäre macht, die er bei seiner Erforschung der kirchlichen Baudenkmale Armeniens in alten armenischen Kirchen antraf. Es handelt

---

zu Florenz und kam von dort in die Barberinische Bibliothek nach Rom, deren Bestand bekanntlich in jüngster Zeit in die Vatikana überging. Eine etwa ein Jahrhundert jüngere Handschrift, welche den Ordo gleichfalls enthielt, ist im Besitz der Abtei Grottaferrata, der er von Kardinal Bessarion geschenkt wurde.

[18] Goar 832 f.

[19] De sacro templo c. 101 und 133 (Mg. 155, 309 341).

[20] Goar 832.

[21] L. c. c. 101 (Mg. 155, 309).

[22] L. c. 834.

ich bei denselben fast ausnahmslos um einstützige Tischaltäre. In der Kapelle Surb Garabjed von Surb Grigor bei Wan, in zwei Nebenkirchen des Klosters Warak-Wankh bei Wan, in der Hauptkirche des Klosters auf der Insel Achthamar im Wansee und in einer Nebenkapelle des gleichen Klosters vom Jahre 1316 bestand der Altar aus einer schlichten quadratischen Steinplatte als Mensa und einem vierseitigen derben Steinpfeiler als Stipes; in der Kapelle Surb Astvadzadzin von Surb Grigor ruhte die quadratische Mensa auf einem zylinderförmigen Steinstumpf[23]. Zwei andere Tischaltäre erwähnt Strzygowski. Der eine steht in der Gregorkirche zu Amaghu (ca. 13. Jahrhundert). Er hat als Träger der schmucklosen quadratischen Mensa einen an den Kanten abgefasten vierseitigen Steinpfeiler. Der zweite, der sich in der Gregorkirche des Klosters Ketscharus (von 1033) befindet, weist zwei Steinpfeiler, die oben durch einen horizontal liegenden Steinpfosten verbunden sind, als Stützen der quadratischen Mensa auf[24]. Auch in den Ruinen einer 1216 erbauten Kirche zu Norawank hat sich nach einer Mitteilung, die mir von P. Vardan Hatzumi zuging, ein einstütziger Tischaltar erhalten. Es handelt sich in allen diesen Fällen um Altäre, die noch der mittelalterlichen Zeit angehören, zum Teil sogar weit in sie zurückreichen. Beachtung verdient die Übereinstimmung, die zwischen ihnen und den Altären auf den vorhin angeführten armenischen Miniaturen herrscht. Leider ist heute für absehbare Zeit keine Aussicht, daß das, was sonst noch an alten Altären im Osten sich durch ein gütiges Geschick erhalten hat, den archäologischen Forschungen erschlossen und dadurch der Wissenschaft nutzbar gemacht wird.

DER KASTENALTAR

I. VORBEMERKUNG

Kastenaltar kann im weiteren Sinne jeder nicht tischförmige Altar genannt werden, dessen Stipes sich aus vier Platten oder aus vier leichten Mauern zusammensetzt, der also im Innern hohl ist. Der Kastenaltar bildet in diesem Falle lediglich den Gegensatz zum nichttischförmigen Altar mit massivem Stipes, gleichviel, ob in diesem letzteren kleinere Kammern angelegt sind oder nicht, da durch derartige Nischen von geringen Maßverhältnissen am Charakter des Stipes als eines Massivs nichts Wesentliches geändert wird.

Es gibt zwei Arten von Kastenaltären. Bei der ersten ist der Stipes nach allen Seiten geschlossen, der Hohlraum in seinem Innern also unzugänglich. Der äußeren Form nach erscheinen die Kastenaltäre dieser Art als Blockaltäre, denen sie darum auch zuzurechnen sind, wobei es nichts verschlägt, ob die Wände des Hohlraumes aus Platten oder aus Mauerwerk bestehen. Solche Kastenaltäre hat es zu allen Zeiten gegeben. Ein Beispiel aus

[23] Walter Bachmann, Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan (Leipzig 1913) 25, Tfl. 25; 35 und 39, Tfl. 28; 43 und 46, Tfl. 31.

[24] Jos. Strzygowski, Die Baukunst der Armenier I (Wien 1918) 226, 307.

dem Ende des 10. Jahrhunderts wird in den Casus monasterii Petrihusiani erwähnt, der Hochaltar der Klosterkirche Petershausen zu Konstanz, der aber bei der Erneuerung der Kirche um 1134 einem anderen weichen mußte[1].

Die zweite Art bildet eine Gruppe, die man als Kastenaltäre im engeren Sinne bezeichnen kann. Es sind jene Altäre, welche Kastenform erhielten, weil ihr Innenraum zu bestimmten Zwecken benützt werden sollte, und die eben deshalb vorne, hinten oder an den Seiten des Stipes mit einer Tür oder sonst einer Öffnung versehen wurden, durch die ein Zugang zum Innern oder doch eine Verbindung des Äußern mit dem Hohlraum hergestellt wurde. Im folgenden kommen nur die Kastenaltäre der zweiten Art, also die Kastenaltäre in engerer Bedeutung, in Betracht. Die der ersten sind dem Typus der Blockaltäre zugerechnet, zu dem sie ja auch nach ihrer äußeren Erscheinung gehören.

Die Zwecke, die man bei der Herstellung der Kastenaltäre verfolgte, waren hauptsächlich drei. Erstens sollte der in ihnen angelegte Hohlraum eine Altarconfessio bilden, eine Absicht, die namentlich in älterer Zeit zur Errichtung von Kastenaltären führte, zweitens wollte man, und so verhielt es sich besonders später, in ihm Reliquien und Reliquienbehälter aufbewahren, drittens endlich sollte er, doch war das erst seit dem ausgehenden Mittelalter der Fall, als eine Art von Schatzkammer oder als Aufbewahrungsort liturgischer Gebrauchsgegenstände dienen. Wir unterscheiden demnach drei, auch in der Anlage einigermaßen verschiedene Unterarten des Kastenaltares: Kastenaltäre mit Confessio, Kastenaltäre, die zugleich Altar und Behälter für Reliquienschreine und andere Reliquiare und darum auch selbst eine Art von Reliquienbehälter waren, und Kastenaltäre, die zugleich Altar und Schatz- oder Paramentenkammer waren.

II. KASTENALTÄRE MIT CONFESSIO

Die älteste der drei Arten ist der Kastenaltar mit Confessio. Unter Confessio verstand man in älterer Zeit ein Heiligengrab mit einer über ihm angebrachten Kammer, oder genauer die Kammer, in deren Boden oder unter der das Grab angelegt war, also nicht das Heiligengrab selbst. Die Confessio war gewissermaßen Ersatz für eine Grabkirche, ein sog. Martyrium (martyrium = confessio)[1].

War das Heiligengrab zugleich Altargrab, d. i. war das Grab unter einem Altar angebracht, so stand dieser entweder unmittelbar über dem Grab oder auf einer über letzterem angebrachten Erhöhung. Im zweiten Falle schob sich die Confessio, wie noch heute bei der Confessio Petri in St. Peter, zwischen Grab und Altar ein; im ersten wurde der Altar selbst zur Confessio ausgestaltet, indem man dem Stipes Kastenform gab und ihn mit einer Tür oder einem Fensterchen, die in seine Kammer führten, versah

[1] L. 5, n. 1 (Mg. SS. XX, 669): Vetus altare ... erat parvulum et cavum, nihil in se habens sanctarum reliquiarum secundum morem ecclesiasticum, sed tantum ex quinque lapidibus compaginatum.

[1] Über den Begriff Confessio Ausführlicheres bei Behandlung des Altarsepulcrums.

Kastenaltäre, die eine Confessio bildeten, waren besonders in Italien gebräuchlich, außerhalb Italiens lassen sich nur vereinzelte Beispiele nachweisen. Wohl wurde auch hier das Reliquiengrab nicht selten im Boden unter dem Altar angelegt, zumal wenn es einen ganzen heiligen Leib bergen sollte, doch errichtete man dann über ihm gewöhnlich nicht einen Kastenaltar mit Confessio, sondern einen Tisch- oder einen Blockaltar.

Der älteste bekannte Kastenaltar mit Confessio, in Italien wie überhaupt, ist der jetzt freilich nur in Fragmenten erhaltene Altar in der Basilika des hl. Alexander an der Via Nomentana zu Rom. Er stammt aus der Zeit der Vergrößerung der ersten Basilika, d. i. aus dem 5. Jahrhundert. Seine Seiten sind in Mauerwerk aufgeführt, die Rückseite fehlt heute vollständig, die Front bestand aus einer Transenna von weißem Marmor, die in drei Felder gegliedert war. Die seitlichen waren mit einem von halbkreisförmigen Maschen gebildeten Steinnetz ausgefüllt, das etwas schmälere mittlere hat unten die gleiche Füllung wie die Seitenfelder, in etwa halber Höhe ein rechteckiges Fenster, die sog. fenestella, oben eine Folge von drei kreisförmigen Durchbrüchen. Es waren nur Bruchstücke, was sich von der Transenna erhalten hatte, doch genug, um sie vollständig rekonstruieren zu können (Tafel 28 und 100). Eine Inschrift, die am oberen und teilweise auch noch am rechten Rande angebracht ist, lautet, soweit sie erhalten ist: Et Alexandro Delicatus voto posuit dedicante aepiscop. Urs. Innerhalb des Aufbaues befindet sich in der ganzen Weite des Innenraumes eine Grube und unter dieser das jetzt wieder zugeworfene frühere Grab, das zwar fast die ganze Länge, aber nur etwa die halbe Breite der Grube hatte. Die Höhe der Front der Confessioanlage beträgt nach meinen Messungen 1,16 m, ihre Breite 1,58 m.

Auf den vorderen Ecken stehen heute Reste von Säulchen. Auf zwei von diesen Fragmenten, Sockeln von Säulchen, findet sich eine Inschrift: Iunia Sabina c. f. fecerunt und: Et sanctorum ornavit. Die Säulchenfragmente sind bei den Rekonstruktionen, die man von der Anlage zu machen versuchte, verschieden gedeutet worden. Bald hat man sie als Reste von Säulchen betrachtet, die den Ecken der Front vorgestellt waren und den Vorsprung der Mensa trugen, bald sie als Überbleibsel eines Ciboriums angesehen. Letztere Annahme ist indessen wegen der geringen Stärke der Sockel und Schaftstücke durchaus auszuschließen. Messen doch die beiden größten Sockel an den Seiten nur 20,8 cm, die Säulchenschäfte aber bloß 13 cm im Durchmesser. Wie solch schwache Sockel und Säulchen ein Ciborium tragen konnten, ist schlechthin unverständlich. In sich nicht unmöglich ist die andere Deutung der Säulchen, doch hat sie auch nur den Charakter einer bloßen Möglichkeit. Stammen überhaupt, darf, ja muß man fragen, die Überreste der Säulchen von der Confessio und nicht vielmehr von einem anderen Gegenstand her? Denn Sockel von solcher Höhe, wie sie die Fragmente zeigen, kommen bei Anlagen von der Art der hier in Frage stehenden sonst nie vor; sie wären auch bei ihnen sinnlos und allzu häßlich[2].

[2] Die von Nesbitt gegebene Rekonstruktion (Archeologia XL [1866] pl. VIII), die mehrfach nachgebildet wurde, auch bei Garrucci, tav. 423, und bei Cabrol, Dict. I, 3169, ist völlig willkürlich. Sie stellt vor die Ecken der Front zwei Säulchen, die ganz niedrige Sockel haben, aber wie zum Ersatz dafür auf mächtiger Sockelplatte stehen, welche sich unter der ganzen Front hinzieht, einer durchaus willkürlichen Zutat, von der in Wirklichkeit keine Spur vorhanden ist. Die Fenestella ist zu niedrig; das Gitterwerk, das beim Original sehr regelmäßig gebildet ist, sehr unregelmäßig; das seitliche Feld links, das rechteckige Form hat, wird nach oben zu schmäler. Kurz, die Wiedergabe des erhaltenen Fragments und die Rekonstruktion der Anlage sind beide bei Nesbitt gleich unzuverlässig. Durchaus unzutreffend ist, wenn bei Cabrol (a. a. O.) gesagt wird, der Altar habe eine Porphyrplatte als Mensa und bestehe im übrigen aus Marmor. Die Mensa fehlt vielmehr vollständig. Die Transenna war freilich aus Marmor gemacht, die Seiten der Confessio aber sind, wie im Text gesagt wurde, gemauert. Ob sie einst mit Marmor bekleidet waren, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Spuren von Farbe weisen eher auf eine Bemalung der Seitenmauern hin.

Reste eines Kastenaltares des 5.—6. Jahrhunderts wurden 1905 zu Grado bei Bloßlegung der Überbleibsel einer altchristlichen Basilika aus jener Zeit aufgefunden. Erhalten hatte sich der größere Teil der 1,03 m breiten, 0,85 m tiefen, oben mit ca. 8 cm breiter Leiste umrahmten Mensa, eine große Zahl von Bruchstücken der Marmorplatten, welche die Seitenwände des Stipes gebildet hatten, sowie das $0{,}57 \times 0{,}77$ m im Geviert messende Bodengrab. Ganz verschwunden waren die Eckpfosten des Stipes. Die Rahmenleiste der Mensa war nach innen mit einem Karnies profiliert[3].

Der älteste vollständig erhaltene Kastenaltar aus Stein (Tafel 103) findet sich zu Rom in der heutigen Unterkirche von SS. Cosma e Damiano, dem unteren Teile der alten Kirche, die unter Urban VIII. in eine Ober- und Unterkirche geteilt wurde. Rohault de Fleury hält in la Messe (I, 220) den Altar allerdings für ein Werk des 12. Jahrhunderts, doch ist es wohl richtiger, in ihm den ursprünglichen Altar aus der Zeit Felix IV. (526—530) zu sehen. Er steht nicht nur an dem Platz, den der erste Altar eingenommen haben muß, sondern entspricht auch nach seiner Beschaffenheit durchaus dieser Zeit. Späteren Datums ist nur die obere der beiden heutigen Altarplatten, die eine Zutat sein mag, mit welcher der Altar versehen wurde, als ihn Kardinal Guido um 1153 mit einem neuen Ciborium ausstattete[4], jedenfalls aber in das Mittelalter hinaufreicht. Ursprünglich diente als Mensa die untere, etwas kleinere, schwere Platte aus Paonazzo. Leider ging es nicht an, die obere Platte zu entfernen, um zu sehen, ob etwa die untere auf ihrer Oberfläche eine Vertiefung bzw. eine Leiste als Umrahmung aufweise. Die Höhe des Altares beträgt, die 8 cm starke, 1,79 m lange und 1,30 m tiefe obere Platte eingerechnet, 1,21 m.

Der Stipes stellt einen Kasten dar, der von vier Eckpfosten aus Paonazzo und von vier die Seiten abschließenden Platten aus demselben Material gebildet wird. Die Pfosten sind mit einem kräftigen Halbsäulchen kantoniert, dessen Basis nur aus einem Wulst besteht, während sein reicher gegliedertes Kapitell sich aus Ringen und Wulst zusammensetzt. In der Vorderseite ist eine 56 cm hohe, 45 cm breite Öffnung angebracht, die ehedem nach Ausweis der um sie herum eingebohrten Löchlein mit einem Gitter verschlossen war. Unter der Sockelplatte, die nur an den Seiten schwach über den Stipes herausreicht, befindet sich die Reliquienkammer. Sie ist mit einer 69 cm breiten, 47 cm tiefen Marmorplatte geschlossen, in deren Mitte eine $13{,}5 \times 10$ cm große rechteckige Öffnung angebracht ist, die einst die Confessio, den Innenraum des Kastens, mit dem Innern des Altargrabes verband. Heute ist sie mit einem Plättchen fest verschlossen, ursprünglich aber war dieses nur lose auf sie aufgelegt, damit man sog. brandea u. ä.[5] in das Sepulcrum herablassen oder kostbare Öle in dasselbe hinabgießen konnte[6].

Nur in Bruchstücken hat sich ein altchristlicher Kastenaltar in SS. Apostoli zu Rom erhalten. Er wird der Altar sein, den Papst Johannes III. (561—574) in der von seinem Vorgänger begonnenen und von ihm selbst vollendeten Kirche errichtete. Man fand die Fragmente, die völlig ausreichen, um den Altar in seinem ursprünglichen Bestand rekonstruieren zu können, 1873 bei Abbruch des aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts stammenden Hochaltares[7]. Vorhanden waren noch das Reliquien-

[3] Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institus IX (1906), Beibl. 8 f. mit Abb. der Mensa, Fig. 13. Die S. 22 ausgesprochene Vermutung, die Wände des Stipes seien in Mauerwerk hergestellt und mit den Marmorplatten bekleidet gewesen, scheint wenig wahrscheinlich, vielmehr werden, wie es auch sonst zu geschehen pflegte, die Marmorplatten als Füllungen zwischen Eckpfosten, welche die Mensa trugen, angebracht gewesen sein.

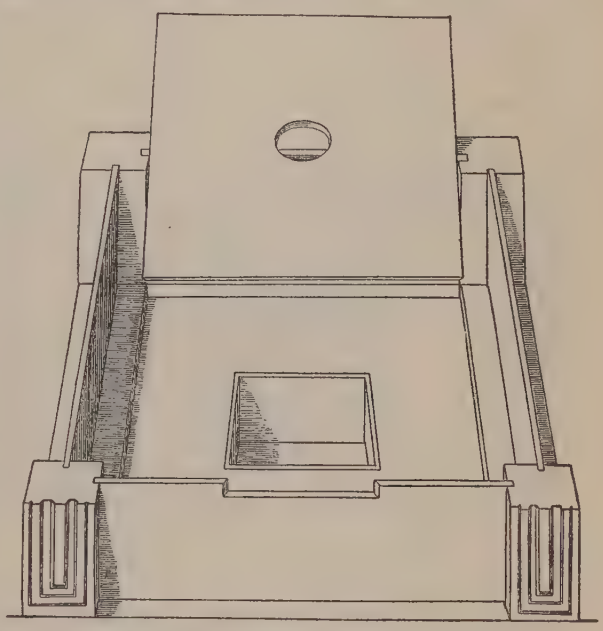
[4] Bullet. IV (1866) 66; Pomp. Ugonio, Historia delle Stazioni di Roma (Romae 1588) 180.

[5] Brandea sind Tücher, die, weil sie zum Einhüllen von Reliquien gedient hatten oder eine Weile auf solchen geruht hatten, selbst als eine Art von Reliquien im weiteren Sinne galten. Vgl. D. C. I, 735.

[6] Vgl. über den letztgenannten Brauch Paul. Nolan. Carm. 21, v. 590 (C. SS. eccl. 30, 177).

[7] Vgl. über den Altar auch Garrucci VI, 27 und Tfl. 423, 9—10; Roh. I, 137 und Tfl. 37; H. Grisar, Analecta Romana (Roma 1899) 619 f. Die Überreste des Altares befinden sich heute hinter dem Hochaltar.

grab im Boden der Kammer des Altares in Gestalt einer fast quadratischen Höhlung von ca. 38 cm im Geviert und einer Tiefe von 40 cm; die Deckplatte des Sepulcrums; eine Marmorplatte mit kreisförmiger, 15 cm im Durchmesser haltender Öffnung, die oben mit einem 2 cm breiten Falz zur Aufnahme eines Verschlußplättchens versehen war; die Eckpfosten des Stipes, von denen die beiden rückwärtigen glatt, die beiden vorderen mit Rinnen belebt waren, bis zu einer Höhe von ca. 30 cm; die zwischen den Pfosten eingefügten, die Seiten bildenden dünnen Marmorplatten in der gleichen Höhe, sowie endlich, wenn auch in zwei Hälften zerschnitten, die Mensa. Die Kammer des Stipes hatte 1,35 × 1,46 m im Lichten. Die Mensa, die oben mit einer Karniesleiste ringsum umrahmt und mit einem in flachem Relief ausgeführten Kreuz verziert war, das fast bis zur Einfassung reichte und an den Enden der Arme sich mäßig verbreiterte, maß 1,63 × 1,76 m. In der Marmorplatte, welche die Vorderseite des Stipes bildete, befand sich eine viereckige türartige Öffnung, wie sie uns beim Altar von SS. Cosma und Damiano begegnete, und zwar legten auch beim Altar von SS. Apostoli Löchlein, die oberhalb der Öffnung in der Platte angebracht waren, Zeugnis von dem einstigen Vorhandensein eines Verschlußgitters ab. Das Bild gibt im Anschluß an Garrucci[8] den Stipestorso wieder, wie er sich im Augenblicke der Auffindung darstellte, doch erscheint die Verschlußplatte des Sepulcrums zurückgeschlagen. Zu beachten ist, daß die vorne zwischen den Pfostenstümpfen als Abschluß angebrachte Platte beim vollständigen Stipes nicht der untere, sondern der obere Teil der ursprünglichen Vorderseite war. Als der Stipes verstümmelt wurde, konnte man die untere Partie desselben, die von der Türöffnung durchbrochen wurde, nicht länger an ihrer Stelle belassen. Man fügte daher nun statt ihrer die ein einziges Stück bildende obere Partie der Vorderseite zwischen beide vordere Pfosten ein, nachdem man sie zu diesem Ende zuvor auf den Kopf gestellt hatte[9]. Was die Mensa anlangt, so nimmt P. Grisar an[10], man habe nicht die mit Vertiefung und Kreuz ausgestattete Platte als Mensa benutzt, da dies wegen des Kreuzes, das beim Zelebrieren hinderlich hätte sein müssen, nicht wohl tunlich war. Sie sei vielmehr wie die untere Platte des Altares der Unterkirche von SS. Cosma e Damiano mit einer zweiten größeren, heute verschwundenen Platte bedeckt gewesen, welche als Mensa diente. In der Tat ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß man auch auf die Mensa des Altares von SS. Apostoli in späterer Zeit eine zweite Mensa legte,



Kastenaltar (Fragment). Rom, SS. Apostoli

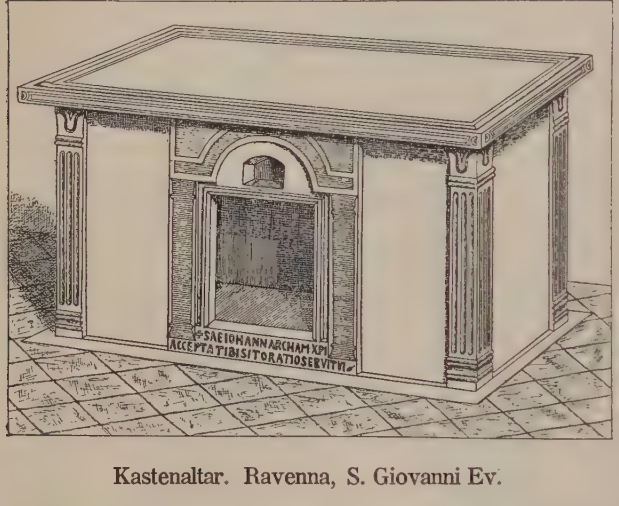
[8] Storia, Tfl. 423.

[9] Die Rekonstruktion, welche Rohault de Fleury von dem Altare bietet (La messe Tfl. 37), leidet an dem Fehler, daß die Fenestella bei ihr etwa 25 cm über dem Boden beginnt, statt, wie es bei dem Altar in SS. Cosma e Damiano und dem Kastenaltar in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna der Fall ist, und wie es auch wohl bei dem Altar in SS. Apostoli der Fall war, bis zum Boden herabzugehen. P. Grisar führt sie bei der Rekonstruktion, die er von dem Altar bietet (Analecta Romana [Roma 1899] 620), zutreffend ganz bis unten herab.

[10] Ebend. 621 f.

wie es beim Altar in SS. Cosma e Damiano geschah; einen Anhaltspunkt dafür, daß man das wirklich getan habe, haben wir indessen nicht. Das Vorhandensein des Kreuzes erforderte auch keineswegs eine zweite Mensa, da es nicht so stark vortritt daß es das Zelebrieren ernstlich behindert oder erschwert hätte. Zudem ist der Altar in SS. Apostoli keineswegs das einzige Beispiel, das die Mensa mit einem Relief verziert zeigt. Wenn später von der Austattung der Mensa gehandelt wird werden uns noch andere begegnen. Auch darf wohl daran erinnert werden, daß man es im späten Mittelalter oft genug nicht für nötig hielt, von den Grabplatten welche man zu Altarplatten machen wollte, zuvor die auf denselben angebrachten Reliefdarstellungen zu entfernen. Dieselben können also für das Zelebrieren unmöglich in bemerkenswertem Maße hinderlich gewesen sein.

Drei Kastenaltäre des 6. Jahrhunderts, deren Hohlraum eine Confessio darstellte, haben sich, wenn auch in ruinenhaftem Zustande, zu Ravenna erhalten. Einer derselben wurde schon gelegentlich erwähnt, der Altar der Krypta von S. Giovanni Evangelista, bis zum Jahre 1569, in dem er an seine jetzige Stelle versetzt wurde, der Hochaltar der Kirche[11]. Er ist 1,94 m lang, 92 cm tief und 1,08 m hoch. Von der Sockelplatte war schon oben S. 168 die Rede. Die vier Eckpfosten sind außen mit je drei Kannelüren versehen, ihre Basis zeigt eine der attischen ähnliche Bildung, ihr Kapitell ist an den Ecken mit einem Spitzblatt besetzt[12]. Die Marmorplatten, welche die Schmalseiten des Altares bildeten, sind heute nicht mehr vorhanden; nur die Nute an der Sockelplatte und den Pfosten legen noch von ihrem einstigen Dasein Zeugnis ab. Die große Platte der Hinterseite hat sich dagegen fast vollständig erhalten. Die Vorderwand des Kastens bestand aus drei Teilen, einem Mittelstück von 84 cm Breite und zwei zwischen ihm und den Eckpfosten eingefügten 38 cm breiten Platten. Das Mittelstück, das die Stärke der Pfosten hat, ist 12 cm dick. Es enthält eine Türöffnung von 44,5 cm Breite und 57,5 cm Höhe, die rechts und links von einem aus eingelegtem kostbaren Stein bestehenden, jetzt verschwundenen Pilaster begleitet wurde. Oberhalb dieser Öffnung ist unter einem Rundbogen eine segmentbogenförmig schließende kleine Nische angebracht, die 17 cm lang, 14,5 cm hoch und 6,5 cm tief ist, ein Sepulcrum, in dem Reliquien geborgen waren. Unter der Tür ist die anderen Ortes[13] bereits mitgeteilte Inschrift eingehauen, durch welche der Altar dem hl. Johannes geweiht wird. In der Sockelplatte gewahrt man weder ein Sepulcrum noch eine Öffnung, die zu einem unter dem Altar angelegten Reliquiengrab geführt hätte, doch schließt ihr Fehlen keines-



Kastenaltar. Ravenna, S. Giovanni Ev.

[11] Der Altar in S. Giovanni wird von G. Rivoira (Le origini della architettura Lombarda [Roma 1901] I, 4) und andern dem 5. Jahrhundert zugeschrieben. Was von dieser Datierung zu halten ist, wurde bereits gesagt (S. 168). Der Altar gehört in seiner Gestalt als Kastenaltar nicht dem 5., sondern dem 6. Jahrhundert an.

[12] Die Wiedergabe der Pfosten bei Rohault de Fleury (La messe I, Tfl. 33) ist im einzelnen auffallend ungenau.

[13] Vgl. oben S. 168.

wegs aus, daß sich ehedem unter dem Altar ein solches befand. Denn nicht in allen Fällen war im Boden eine Verbindung der Confessio mit der Reliquienkammer vorhanden. Daß es ursprünglich auch unter unserem Altar ein Reliquiengrab gab, darauf weist die in der Vorderseite seines Stipes angebrachte Türe mit Bestimmtheit hin. Die Mensa, eine herrliche Platte aus weißem Marmor, ist am Rande, einschließlich der Leiste, von der sie oben umrahmt wird, nur 5 cm, in der Vertiefung sogar nur 3 cm dick. An den Kanten ist sie mit zwei Rinnen versehen, welche an den Enden gegen einen Halbkreis auslaufen.

Der zweite Altar steht in einer Kapelle des linken Seitenschiffes von S. Apollinare Nuovo (Tafel 102). Er ist bis auf die Mensa, deren Stelle heute eine Holzplatte vertritt, unversehrt auf uns gekommen. Merklich kleiner als der von S. Giovanni — er mißt in die Breite nur 97 cm, in die Tiefe bloß 55 cm und in die Höhe ohne die Mensa nur 95 cm — ist er ihm seiner Einrichtung nach im wesentlichen gleich und fast nur in dekorativer Hinsicht von ihm verschieden. Die Eckpfosten sind statt mit Kannelüren mit einem vertieften Felde, das mit einem flachen Bande besetzt ist, belebt. Kapitell und Basis mangeln. Der mittlere Teil der Füllung der Vorderseite besteht aus drei Stücken, von denen die beiden unteren nicht bloß die seitlichen Pfosten der an der Front angebrachten Türöffnung bilden, sondern zugleich nachgeahmte Türflügel darstellen. Das obere dient als Sturz der Türe. Als Verzierung zeigt es einen Dreiecksgiebel in rechteckigem Feld. Eine Nische zur Aufnahme von Reliquien ist in ihm nicht vorhanden, wohl, weil die vier in der Sockelplatte angebrachten Sepulcra ausreichend Raum zur Aufnahme der Reliquien gewährten. Sie messen einschließlich des Falzes zur Aufnahme des Verschlußplättchens 14 cm im Geviert bei 7 cm Tiefe und sind in Form eines gleicharmigenn Kreuzes um ein Quadrat von gleicher Größe angeordnet, welches mit einer halbkugelförmigen, 10 cm breiten und 5 cm tiefen Mulde versehen ist. Dieselbe ist durch vier röhrenförmige Kanälchen mit den vier Sepulcra verbunden und war ehedem, wie die vier Löchlein in den Zwickeln des Quadrates bekunden, mit einem Deckel verschlossen. So eigenartig diese Anlage der Sepulcra ist, so steht sie doch nicht allein da. Ein Gegenstück zu ihr haben wir schon kennengelernt, den Altarsockel im Erzbischöflichen Palast zu Ravenna[14] (Tafel 16), nur daß sich hier um das mittlere Quadrat mit seiner Mulde bloß drei Sepulcra gruppieren, da an seiner vierten Seite ein Sepulcrum nicht angebracht wurde. Ein anderes bietet das Fragment eines Sockels in der Krypta des Domes zu Ancona, das wie der Sockel in S. Apollinare vier Sepulcra zeigt[15]. Der Altar stammt aus dem 6. Jahrhundert, da erst in diesem S. Apollinare Nuovo durch Theodorich erbaut wurde, ob aber aus arianischer oder katholischer Zeit, d. i. ob vor oder nach 560, muß dahingestellt bleiben. Vielleicht, daß er von Erzbischof Agnellus errichtet wurde, als derselbe in jenem Jahre die Kirche den Arianern wegnahm und dem katholischen Kultus übergab.

Von dem dritten Altar sind nur drei Platten des Stipes erhalten, die zwei Schmalseiten und eine der beiden Langseiten. Es ist der Altar, den Erzbischof Ecclesius nach Vollendung des Neubaues von S. Vitale an Stelle des alten Vitalisaltares in einer der Nischen des Oktogons über dem Bodengrab, in dem die Reliquien des Heiligen geborgen waren, aufführen ließ[16].

Die beiden ehemaligen Seitenplatten haben eine Höhe von 1,05 m bei einer Breite von 77 bzw. 78 cm. Die dritte Platte ist 1,54 m breit und 1,05 m hoch. Alle drei sind mit breiter Einfassung versehen, die mit einem Herzblattfries und einem Perlstab besetzt ist, und bei den beiden kleineren ein von Girlanden und einer Hängekrone überragtes Kreuz einschließt, während sie bei der dritten großen ein Kreuz mit zwei Lämmern zur Seite und Girlanden mit Hängekrone oberhalb der beiden Lämmer umrahmt. In der jetzt verschwundenen Platte, welche einst

[14] Vgl. oben S. 162 und Tfl. 16.
[15] Skizze bei Roh. I, 136.
[16] Vgl. über die Entstehung und die Geschichte dieses zweiten Vitalisaltares oben S. 168.

die zweite Langseite gebildet haben muß, befand sich die zweifelsohne nicht fehlende Türe der Confessiokammer. Ob sie oder die noch vorhandene Platte mit dem Kreuz und den Lämmern die Vorderseite des Stipes bildete, ist nicht zu entscheiden, da sowohl vom Oktogon wie vom Umgang her der Zutritt zum Altar möglich war. Daß dieser mit Eckpfosten versehen war und sein Gesamtbild sonach demjenigen des Altares in S. Giovanni Evangelista und dessen Gegenstück in S. Apollinare Nuovo entsprochen haben wird, erhellt aus der geringen, nur 5 cm betragenden Stärke der Platten[17].

Ein Kastenaltar des 6. Jahrhunderts, dessen Innenraum als Confessio diente, war auch der Altar, dessen Reste man 1876 bei St. Zeno in Südtirol an der Stelle fand, wo sich einst eine altchristliche Kirche erhoben hatte. Sie bestanden in dem Bodengrab, in dem sich noch das Reliquiar mit Überresten der Reliquien befand, und in der Deckplatte des Grabes, die zugleich die Sockelplatte des Altares gebildet hatte. Die quadratischen Zapfenlöcher, welche in ihren vier Ecken eingehauen waren, ließen daran keinen Zweifel. Daß der Altar aber kein Tisch-, sondern ein Kastenaltar gewesen war, ging aus den Rinnen hervor, welche an den beiden Langseiten jene Löcher verbanden und Nute zur Aufnahme einer Platte darstellten. Da an den Schmalseiten keine Rinnen zwischen den Zapfenlöchern vorhanden waren, liegt die Annahme nahe, daß der Raum unter der Mensa hier offen war[18].

Dem 7., spätestens aber dem 8. Jahrhundert entstammt das Fragment eines hierher gehörenden Kastenaltares, das vor einigen Jahren in der Kapelle links neben dem Chor von Santa Maria Antiqua zu Rom entdeckt wurde. Es besteht nur aus der Sockelplatte des Altares, ist aber so beschaffen, daß es uns vollen Aufschluß über die wesentliche Beschaffenheit und die ursprüngliche Einrichtung des Altares gibt. Derselbe war von geringen Maßverhältnissen; hat doch die Sockelplatte nur eine Breite von 92 cm und eine Tiefe von bloß 74 cm. Der Stipes wurde von Platten gebildet, wie die Nute beweisen, die zur Aufnahme dieser Platten oben angebracht sind. Daß der Stipes ein Kasten war, und daß der Innenraum zwischen den Platten nicht etwa mit Mauerwerk ausgefüllt war, lehrt der Umstand, daß in der Mitte einer der Langseiten — es ist die der Wand zugekehrte — in einer Länge von 32 cm eine Rinne nicht ausgehoben ist. Hier befand sich also ersichtlich eine 32 cm breite Öffnung im Kasten, die den Zugang zum Innenraum des Altares bildete. Der Kasten maß von außen in die Breite vorne 79 cm, hinten 78 cm, in die Tiefe 68 cm. Die Platten, aus denen der Kasten bestand, waren von verschiedener Stärke. Sie betrug 5 cm im Minimum und stieg bis zu 7,5, ja 8 cm. Offenbar waren die Platten lediglich an der Außenseite behauen worden, während man sie nach innen zu so gelassen hatte, wie sie gebrochen worden waren. Daß sie auch unten nicht gerade sorgfältig bearbeitet worden waren, erhellt aus dem an verschiedenen Stellen der Nute noch jetzt vorhandenen Blei, mit dem man ersichtlich die Unebenheiten der unteren Kante dort auszugleichen gesucht hatte. Etwas über ihre Mitte hinaus, 23 cm vom hinteren Rand und 36 cm von den Seitenwänden

Kastenaltar (Sockel). Rom, S. Maria Antiqua

[17] Die Platten sind mehrfach abgebildet, besonders auch bei Garrucci, Tfl. 422, 4 5 6.

[18] Archäolog. epigr. Mitteil. aus Österreich V (1881) 118.

entfernt, zeigt die Sockelplatte eine mit Falz versehene rechteckige Vertiefung, das Sepulcrum, nicht ein Zapfenloch für einen Mittelpfosten, wie man irrtümlich gemeint und gesagt hat[19]. Ein Pfosten als mittlere Stütze der Mensa hätte auch bei den so geringen Maßverhältnissen des Altares keinen Sinn gehabt. Das Sepulcrum ist 6 cm tief; in die Länge und Breite mißt es 13,5 × 7,8 cm ohne den 2 cm breiten Falz, der es oben zur Aufnahme des Sigillums umzieht. An den Falz schließen sich nach der Front des Altares zu drei Rinnen von 8,5 cm bzw. 5,5 und 6 cm Länge an, die ein etwas schiefes Viereck bilden, welches genau in der Mitte der Sockelplatte liegt. Ich wüßte keine andere Erklärung für diese Rinnen als die Annahme, man habe anfangs das Sepulcrum in der Mitte der Platte anbringen wollen und durch jene Rinnen schon die Stelle desselben markiert, dann aber den Entschluß geändert und es etwas näher der Fenestella zu angelegt. Bemerkt zu werden verdient, daß Eckpfosten fehlten. Die geringe Größe des Altares und die verhältnismäßig bedeutende Stärke der den Stipes bildenden Platten machte sie überflüssig. Die Sockelplatte ist vorn 11 cm dick, hinten 8 cm. Der Altar stand soweit von der Wand entfernt, daß an seiner Rückseite noch Raum genug für den zelebrierenden Priester blieb. Es ist der Altar irrig als eine sog. Prothesis, als Vorbereitungstisch, gedeutet worden, doch widerlegt sich eine solche Annahme ohne weiteres durch das Vorhandensein des Sepulcrums, welches keinen Zweifel läßt, daß wir es bei der Sockelplatte mit dem Rest eines wirklichen Altares zu tun haben; denn in den Prothesistisch wurden keine Reliquien eingeschlossen. Es sprechen aber auch gegen jene Annahme die Cancelli, Schranken, die einst in der Kapelle vor dem Altar angebracht waren, ihn nach vorne zu abschlossen und von dem für die Laien bestimmten Vorderraum der Kapelle trennten.

Aus dem 8. Jahrhundert stammt der Überrest eines Kastenaltares in S. Martino zu Cividale, dessen Innenraum einst ebenfalls eine Confessio gebildet haben muß. Ein Stück barbarischer Pracht, wurde der Altar um 745 von dem Longobardenfürsten Ratchis (744—749) gestiftet. Ursprünglich befand er sich im Dom zu Cividale, von wo er dann später, soweit er sich erhalten hat, an seinen heutigen Standort kam[20]. Vorhanden sind von dem Altar, wie ihn Ratchis schuf, nur mehr die vier Seitenplatten des Stipes. Eckpfosten hatte er wohl nie, wie das Breitenmaß der vorderen und der hinteren Platte beweist. Jene ist nämlich 1,45 m breit, diese aber erreicht die gleiche Breite bloß, wenn man zu ihrer eigenen Breite noch die Stärke der beiden Seitenplatten des Altares hinzunimmt (1,33 cm + 5 cm + 6 cm). Der Altar ist in jüngerer Zeit wiederhergestellt worden. Die freistehenden Säulchen, die dabei unter den Ecken der neuen Mensa angebracht wurden, sind eine ungerechtfertigte Zutat. Der Altar (Tafel 29) hat in seiner ursprünglichen Gestalt wie keine Eckpfosten, so auch keine freistehenden Ecksäulchen gekannt. Was die Ornamentierung der vier Platten anlangt, so ist auf der Frontplatte Christus in der Mandorla dargestellt, je ein Engel zu seinen beiden Seiten. Die Mandorla wird von je zwei Engeln gehalten, den Grund zwischen den Figuren beleben Rosetten, Sterne und Kreuzchen, den Rand der Platte entlang zieht sich unten und an den Seiten eine aus einem Perlstab und einer Art von Kettenfries sich zusammensetzende Einfassung, oben eine Inschrift. Die Behandlung der beiden Seitenplatten ist ähnlich, nur besteht der Fries des Rahmens bei ihnen aus Wellenbändern, die einander überschneiden, das Bildwerk aber zeigt auf der rechten Platte die Anbetung des Jesuskindes durch die drei Weisen, auf der linken die Heimsuchung. Die rückseitige Platte ist um etwa 6 cm niedriger als die drei anderen, vielleicht, weil sie auf einem besonderen Sockel stand. Haben jene eine Höhe von 89 cm, so ist sie bloß 83 cm hoch. Aber auch dekorativ ist sie von den übrigen Platten verschieden. Figürliches Bildwerk fehlt auf ihr. Um alle vier Ränder läuft ein voneinander überkreuzenden Bändern gebildeter Fries, der an der

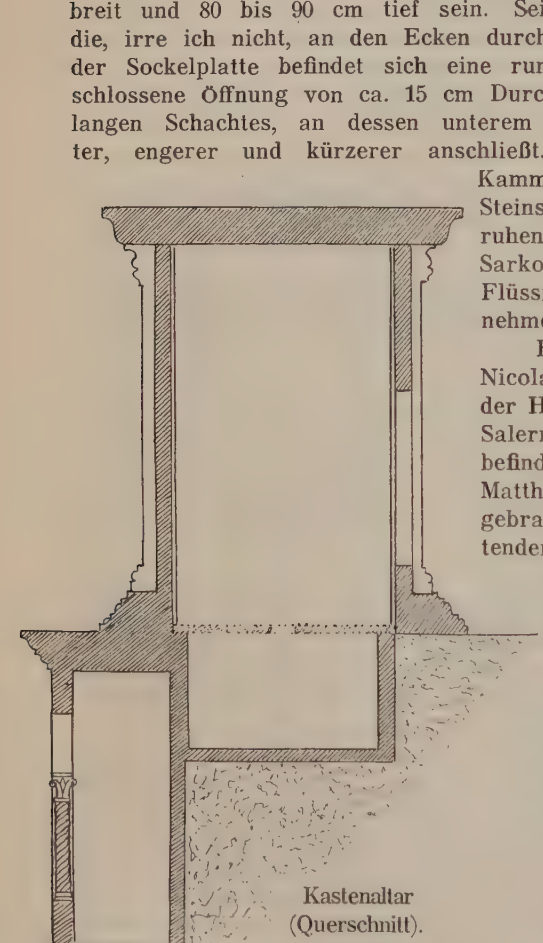
[19] W. de Grüneisen, Sainte Marie Antique (Rome 1911) 461.

[20] Abb. bei Garrucci, Tfl. 424.

Innenseite mit einem Perlstab besetzt ist. Die Inschrift, welche den oberen Rand entlang angebracht ist, kommt hier zu dem Fries hinzu, vertritt ihn also nicht, wie es auf den drei anderen Platten der Fall ist. In der Mitte der Platte befindet sich hart am oberen Fries eine Türöffnung von 26 cm im Geviert mit 4 cm breitem Rahmen. Rechts und links von ihr ist ein Gemmenkreuz angebracht, unter ihr ein verunglücktes Monogramm Christi. Wie Sockelplatte und Mensa beschaffen waren, läßt sich nicht mehr feststellen, ebensowenig, ob das Sepulcrum in der Sockelplatte oder unter ihr im Boden lag.

Ein glänzendes Beispiel aus dem 9. Jahrhundert ist der Hochaltar von S. Ambrogio zu Mailand, der bereits oben S. 111 näher beschrieben wurde. Er erhob sich über dem Sarkophag, in dem die Überreste des hl. Ambrosius und der von diesem erhobenen hll. Märtyrer Gervasius und Protasius geborgen waren.

Aus dem Ende des 11. Jahrhunderts (1087—1089) stammt der interessante Kastenaltar in der Krypta von S. Niccola zu Bari. Von außen ist er heute mit einer kostbaren und überaus reichen barocken Verkleidung aus getriebenem Silber ummantelt, die ihn so völlig verdeckt, daß er nirgends zutage tritt. In der Mitte der Front ist eine Türe von etwa 50 cm im Geviert angebracht, groß genug, daß man den Oberkörper durch sie durchführen kann. Der Innenraum des Altares mag im Lichten ca. 1 m breit und 80 bis 90 cm tief sein. Seine Wandungen bestehen aus Steinplatten, die, irre ich nicht, an den Ecken durch Pfosten verbunden sind. In der Mitte der Sockelplatte befindet sich eine runde, mit einem abhebbaren Deckel verschlossene Öffnung von ca. 15 cm Durchmesser, der Eingang eines etwa 25 cm langen Schachtes, an dessen unterem Ende sich als Fortsetzung ein zweiter, engerer und kürzerer anschließt. Die beiden Schächte verbinden die Kammer des Altares mit dem Altargrab, einem Steinsarg, in dem die Gebeine des hl. Nikolaus ruhen, und dienen insbesondere dazu, dem Sarkophag das sog. Manna, eine wässerige Flüssigkeit, die sich in ihm sammelt, zu entnehmen.



Kastenaltar (Querschnitt). Rom, S. Giorgio in Velabro

Ein Gegenstück zum Altar der Krypta in S. Nicola zu Bari und ein Werk der gleichen Zeit ist der Hochaltar in der Krypta der Kathedrale zu Salerno. Er birgt in dem unter der Sockelplatte befindlichen Bodengrab den Leib des hl. Apostels Matthäus. Ein im Boden der Altarkammer angebrachter runder, 15 cm im Durchmesser haltender Schacht wird auch hier dazu benützt, aus dem Grab das sog. Manna zu schöpfen, nur daß dies zu Salerno bloß einmal im Jahre geschieht, am 5. Mai. Der Schacht ist fast 3 m tief. In den Innenraum des Altares führte ursprünglich nur an einer der beiden Langseiten eine Türöffnung, zu der dann aber später eine zweite an der entgegengesetzten Langseite hinzugefügt wurde[21]. Ein noch jüngeres Beispiel als die beiden letztgenannten ist der Hochaltar in S. Giorgio in Velabro zu Rom, der heute zwar nicht mehr als Confessio dient, weil das Bodengrab unter dem Altar seines In-

[21] Vgl. auch H. Grisar, Analecta Rom. (Roma 1890) 287.

haltes, ja selbst der Verschlußplatte, welche es bedeckte, beraubt ist, der aber im übrigen seine ursprüngliche Einrichtung trefflich bewahrt hat. Der Altar beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer älteren, aus dem 7. oder 8. Jahrhundert stammenden Anlage der gleichen Art. So wie er jetzt dasteht, ist er indessen jedenfalls eine Schöpfung der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und gleichzeitig mit dem über ihm sich erhebenden Ciborium. Da der Chor beträchtlich höher liegt als das Schiff der Kirche und infolgedessen auch der Altar über letzterem erhöht steht, hat man im Boden vor dem Altar eine zweite Confessio angebracht, eine fast bis zum Fußboden der Kirche reichende große Nische, die nach dem Schiffe zu mit rundbogiger Öffnung versehen ist. Im 13. Jahrhundert wurden die Frontseiten der vorderen Eckpfosten und die Front der vor dem Sepulcrum angebrachten Kammer mit Kosmatenarbeit geschmückt. Die beiden Eckpfosten an der Rückseite des Altares sind außen glatt, die zwei vorderen hatten ursprünglich an b e i d e n Außenseiten als Verzierung ein vertieftes Feld mit flachem Mittelstreifen, jetzt jedoch bloß noch rechts bzw. links, nicht mehr vorne, wo die Vertiefung mit Mosaik gefüllt wurde. Die Pfosten zeigen ganz dieselbe Bildung und Gliederung, wie sie uns zu Rom und in der Umgebung Roms bei zahlreichen Altären aus dem 12. und frühen 13. Jahrhundert begegnen. Die Mensa ist mit Platte und Karnies profiliert. Das Reliquiengrab unterhalb des Altares ist nur wenig kleiner als der Innenraum des letzteren, der ca. 1,20 m lang und 60 cm breit ist, und reicht etwa 30 cm in den Boden hinein. Die in den Innenraum führende viereckige Öffnung in der Rückseite des Stipes ist 30 cm breit und 45 cm hoch.

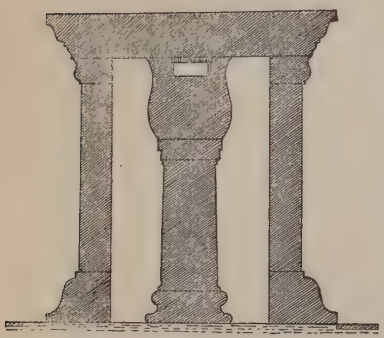
Ein zweites Beispiel aus dem 12. Jahrhundert befindet sich zu Rom in S. Giovanni in Oleo der kleinen Kapelle nahe bei S. Giovanni ante Portam Latinam (Tafel 28). Freilich ist er nicht mehr unversehrt, ja durch Restauration sogar fast zu einem Blockaltar geworden. Das Innere ist nämlich heute bis auf eine 61 cm hohe, 47 cm breite Kammer ausgemauert, die nach vorne zu bis zur Frontplatte reicht. Unterhalb dieser Kammer befindet sich im Boden die 47 × 36 cm weite, 75 cm tiefe Altargruft, die aber heute ihrer Deckplatte entbehrt und leer ist. Die Mensa ist nicht ursprünglich, desgleichen nicht die in der Frontplatte angebrachte kreuzförmige Öffnung, welche von der Front her einen Einblick in die Kammer ermöglicht. Ganz mangelt gegenwärtig die Platte der Rückseite. Von den vier Eckpfosten des Stipes sind die beiden vorderen mit einem Halbsäulchen kantoniert, das steile attische Basis und schlichtes einreihiges Blattkapitell hat. Die hinteren Pfosten sind lediglich an der freien Kante abgerundet. Der Stipes endet oben mit einem aus Platte und flachem Karnies bestehenden Sims. Er ist 1,4 m hoch, 1,16 m breit (am Karnies 1,24 m) und 78 bzw. 73 cm tief[22]. Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die Altäre in S. Giorgio in Velabro und S. Giovanni in Oleo im 12. Jahrhundert zu Rom nicht als ganz vereinzelt dastehende Anlagen geschaffen wurden. Gleichartige Altäre derselben Zeit mögen z. B. auch gewesen sein die Hochaltäre in S. Cesario, SS. Nereo ed Achilleo, S. Crisogono, SS. Pietro e Marcellino und S. Lorenzo in Lucina, die alle in der Zeit des Barock sich entweder einschneidende Veränderungen gefallen lassen mußten oder ganz zugrunde gingen.

Nicht aus Platten, sondern in Mauerwerk ausgeführt ist der zugleich eine Confessio und einen Altar bildende kastenartige Bau, welcher sich in der Platonia bei S. Sebastiano über der Grabkammer erhebt, welche lange als die zeitweilige Gruft der Leiber der Apostelfürsten galt und infolgedessen sich hoher Verehrung erfreute. Eine genaue Datierung desselben ist schwierig. Das mit Kosmatenarbeit geschmückte marmorne Fenestellapaar unten in der Mitte der beiden Langseiten

[22] Eine ähnliche schachtförmige, von der Rückseite des Altares her zugängliche Reliquiengruft, die jetzt ebenfalls der Verschlußplatte ermangelt, hat auch der Hochaltar in der nahegelegenen Kirche S. Giovanni ante Portam Latinam. Der Altar ist in seinem gegenwärtigen Zustand ein Gemisch von Stükken des 12. und 13. Jahrhunderts sowie der Neuzeit, welch letztere ihm auch seine jetzige Form gab.

dürfte aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts stammen, doch folgt daraus nicht, daß auch der heutige Altar damals entstand. Vielmehr macht dieser durchaus den Eindruck, als ob er einer späteren Zeit angehöre, etwa dem Ausgang des Mittelalters. Bei einer Untersuchung des Verputzes, den de Waal 1892 gelegentlich seiner Untersuchungen der Gruft vornahm, zeigten sich unter der Tünche Reste von Malereien aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. Der Altar ist 1,82 m breit, 1,21 m tief und 1,14 m hoch. Die vier Fensterchen, welche in den Hohlraum führen, sind je 25 cm breit und 30 cm hoch. Im Boden des Confessio befindet sich der Schacht, der sie mit der unter dem Altar liegenden Gruft verbindet, einer tonnengewölbten, unten an den Wänden mit Marmorplatten bekleideten, oben mit Fresken des ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jahrhunderts ausgestatteten Kammer von 2,38 m Breite, 2,63 m Länge und 2,70 m Höhe[23].

Anders eingerichtet als die bisher genannten, eine Confessio darstellenden Kastenaltäre ist der Hochaltar in S. Maria Impensole zu Narni. Denn das Sepulcrum befindet sich bei ihm nicht unterhalb der Altarkammer im Boden oder in der Sockelplatte des Altares, sondern im Kapitell eines Säulchens, das mitten im Hohlraum unter der Mensa aufgestellt ist. Auch fehlt die sonst übliche Türe an der Vorder- oder Rückseite des Stipes. Statt ihrer ist in der Mitte jeder der beiden Schmalseiten eine vierpaßförmige Fenestella von 25 cm Durchmesser angebracht; die Idee der Altarconfessio ist bei dem Hochaltar von S. Maria Impensole ersichtlich schon stark in der Verkümmerung begriffen. Der Altar ist 2,02 m lang, 1,25 m tief und 1,18 m hoch (Tafel 103). Seine Eckpfosten sind in Grün, Rot und Schwarz mit Kosmatenarbeit verziert. Die beiden Langseiten werden durch einen Pilaster in zwei Felder geschieden. Die Mensa ruht nicht unmittelbar auf den Pfosten und Pilastern, es schiebt sich vielmehr zwischen beide ein den ganzen Altar umziehendes mit einem Akanthusfries besetztes Sims ein. Der hohe Sockel zeigt lediglich an der Front Akanthusblätter als Schmuck. Die zwischen den Pfosten und Pilastern eingefügten Marmorplatten waren gemäß den Spuren, die sich erhalten haben, einst in Nachahmung von Marmorintarsien bemalt. Das Säulchen innerhalb der Altarkammer hat attische Basis. Sein becherförmiges Kapitell, welches das Reliquiengrab enthält, ist mit Akanthusblättern besetzt.



Kastenaltar (Querschnitt).
Narni, S. Maria Impensole

Ein Gegenstück zum Altar in S. Maria Impensole war der im 13. Jahrhundert neu errichtete, 1811 aber abgebrochene und durch einen andern ersetzte Hochaltar in S. Marco zu Venedig, wie jener ein Kastenaltar, bei dem sich das Reliquiengrab im Kapitell eines mitten unter der Mensa stehenden Säulchen befand. Die Fenestella, eine viereckige Öffnung, lag an der Rückseite des Altares; unter ihr war aus Marmorplatten eine Bank errichtet, auf der die Kranken, die an ihr beten wollten, niedergelegt werden konnten. Sehr wahrscheinlich waren freilich in S. Marco Altarkammer und Fenestella auch veranlaßt durch das in der Krypta der Kirche in dem gewaltigen Unterbau des Hochaltares angebrachte Grab des hl. Markus, das übrigens noch seine besondere von der Krypta her zugängliche Confessio hatte.

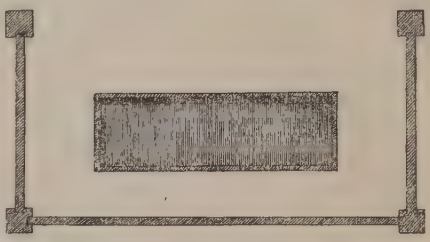
---

[23] Über die Gruft und den Altar vgl. namentlich die eingehenden Untersuchungen A. de Waals, Die Apostelgruft ad catacumbas an der Via Appia (Roma 1894) S. 95 ff. sowie die an die jüngsten Ausgrabungen in S. Sebastiano sich anschließenden Ausführungen Stygers, Gli scavi nel pavimento della basilica di S. Sebastiano sulla Via Appia in R. Quart. XXXIX (1915) 145 f., Fasiolos, La pianta di S. Sebastiano (ebend. 206 f.) und Marucchis, Le recenti scoperte presso la basilica di S. Sebastiano in Nuovo Bullet. XXII (1906) 5 f. und besonders 22 f. Die ursprüngliche Bestimmung der unter dem Altar befindlichen, einen Bisomus darstellenden Gruft ist noch nicht geklärt.

Wir werden auf die so bemerkenswerte Anlage später bei Besprechung des Altargrabes näher einzugehen haben. Es ist sehr zu bedauern, daß der alte Altar 1811 einem neuen zum Opfer fiel[24].

Altäre mit Hohlraum, der als Confessio diente, scheinen eine Besonderheit Italiens gewesen zu sein. Aus allen anderen Teilen des Abendlandes sind mir nur ein paar Beispiele bekannt, und selbst von diesen wenigen ist eines anscheinend entstanden in Nachahmung italienischen Brauches.

In Nordafrika kam ein Altar jener Art bei Ausgrabungen zutage, die man vor etwas mehr als einem Jahrzehnt in den Überresten einer altchristlichen Basilika zu Kherbet-Bou-Addoufan in Algier anstellte. Er war 2,76 m breit und 1,47 m tief. Von der Mensa war nur noch ein Stück vorhanden. Der Stipes bestand aus vier Steinpfosten, zwischen denen vorne und an den Seiten eine Steinplatte eingefügt war. An der Rückseite war eine solche nicht vorhanden; hier war der Stipes stets offen. Im Boden des durch die Pfosten und Platten gebildeten Kastens lag das 1,34 m lange und 45 cm breite Altargrab; es war durch eine Platte verschlossen, die mit dem Boden in einer Linie lag[25].



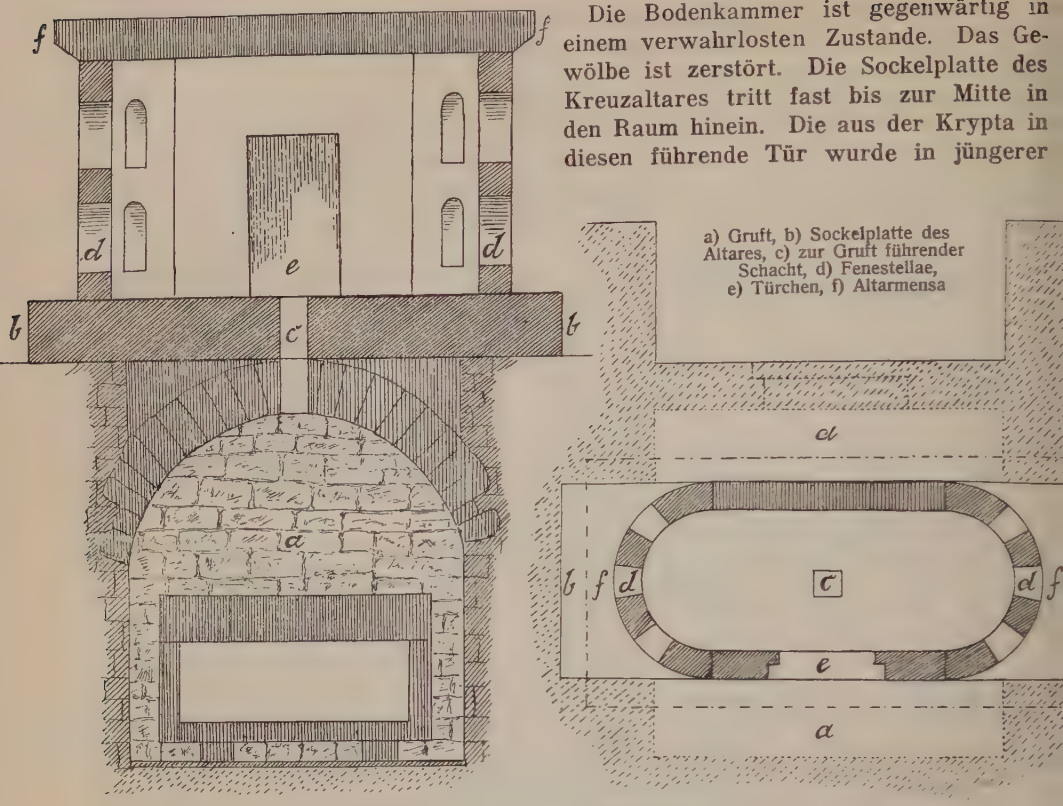
Kastenaltar (Grundriß).
Kherbet-Bou-Addoufan, Algier

In Deutschland bietet ein Beispiel, zugleich eine der bemerkenswertesten mittelalterlichen Altaranlagen auf deutschem Boden, der ehemalige Kreuzaltar im Dom zu Hildesheim. Derselbe ist freilich nicht vollständig erhalten, doch ist von ihm noch genug vorhanden, um den ursprünglichen Bestand feststellen und die Anlage rekonstruieren zu können. Hart vor der Altfridskrypta des Domes liegt, ein geringes über dem Boden derselben, ein Raum von 1,36 m Breite und 1,44 m Tiefe, den man heute von der Krypta aus durch eine Tür betritt. Nach der Krypta zu wird er durch die Mauer der Krypta abgeschlossen, an den übrigen Seiten durch Mauern aus schweren Bruchsteinen. Er war eingedeckt mit einem Tonnengewölbe, das in einer Höhe von etwa 1 m über der Sohle des Raumes ansetzte. Eine Spur des Gewölbes ist noch deutlich gegenüber der jetzigen Eingangswand an der nach dem Schiff der Kirche zu gelegenen Wand erkennbar. Über dem Gewölbe lag quer zu seiner Achse eine Platte von 2,20 m Länge und 80 cm Tiefe, die in der Mitte mit einem Loche von ca. 12 cm im Geviert versehen war. Es bildete die Verbindung des Gruftraumes mit dem Innern des über ihm sich erhebenden Altares. Die Platte, die noch vorhanden ist, wenn auch nicht mehr an ihrer ursprünglichen Stelle, war die Sockelplatte des Altares, von dessen Stipes sich noch gerettet haben die beiden Seitenteile und eine der Langseiten, die Vorder- oder wahrscheinlicher die Rückseite. Die Seitenstücke, von denen eines leider nicht mehr vollständig ist — es fehlt fast ein Drittel —, haben eigentümlicherweise die Form von Apsiden, die mit je sechs in zwei Reihen übereinander angeordneten Fenstern versehen sind oder doch waren. Die Fenster sollten ersichtlich eine Verbindung des Altarinnern und so weiterhin auch des Gruftinnern mit dem Äußeren bewerkstelligen. Die noch vorhandene Langseite ist 1,20 m lang und 78 cm hoch und in der Mitte mit einer Türöffnung von 48 cm Weite und 78 cm Höhe ausgestattet. Die Mensa hat sich nicht erhalten, es müßten sich denn Reste derselben unter den Platten finden, aus denen der aus nachmittelalterlicher Zeit stammende, teils als Unterbau des Ambon dienende heutige Kreuzaltar besteht.

---

[24] Vgl. über den Altar Santes Pieralisi, De vita et lipsanis s. Marci evang. libri duo Augustini Mariae Molini (Romae 1864) 367 f. mit Skizze der Anlage.

[25] Bullet. archéol. 1902 338 und pl. XLIII.



Ehemaliger Kreuzaltar. Hildesheim, Dom

Die Bodenkammer ist gegenwärtig in einem verwahrlosten Zustande. Das Gewölbe ist zerstört. Die Sockelplatte des Kreuzaltares tritt fast bis zur Mitte in den Raum hinein. Die aus der Krypta in diesen führende Tür wurde in jüngerer Zeit angelegt. Ursprünglich war hier keine Tür und ebensowenig eine sonstige Verbindung mit dem Innern des Cubikulum. Eine solche war ja auch nicht durch die Art der Anlage des Raumes gefordert, da dieser der alten Kryptawand von außen vorgebaut wurde. Gemacht wurde die Türe wohl, um den verlassenen Raum zu praktischen Zwecken ausnützen zu können. Die apsidenartigen Seitenstücke des Altares, die ursprünglich frei und mehr nach vorne zu standen, lehnen sich jetzt hart an die Vorderseite der Mauer des Chores an. Auch erheben sie sich heute statt über der alten Sockelplatte unmittelbar auf den Seitenmauern des Cubikulum, die Sockelplatte aber liegt auf den beiden Seitenstücken, mit denen sie den als Unterbau des Ambon des prächtigen Lettners von 1546 benützten hinteren Teil des Kreuzaltares bildet.

Der Kreuzaltar ist ein ca. 1,60 m langer, ca. 80 cm breiter und ca. 1,02 m hoher Kasten, dessen Seiten aus aufrecht gestellten Platten bestehen. An der vorderen Schmalseite ist er offen. Man hat bei ihm einen älteren hinteren und einen jüngeren vorderen Teil unterschieden, welch letzterer erst bei Errichtung des Ambon angefügt worden wäre. Richtig ist allerdings, daß sich die Seiten aus Plattenstücken verschiedener Art zusammensetzen, allein das beweist ebensowenig wie der Umstand, daß die Mensa aus zwei Stücken gemacht ist, das Zutreffende einer Scheidung des Kreuzaltares in einen älteren und einen jüngeren Teil. Meiner Auffassung nach ist er vielmehr, so wie er jetzt dasteht, zu einer Zeit entstanden, und zwar bei Gelegenheit der Erbauung der Lettneranlage. Auf keinen Fall kann der Altar als Sargraum gelten, wie Zeller annimmt[26], und zwar weder der vordere noch auch

[26] Die romanischen Baudenkmäler von Hildesheim (Berlin 1907) 47.

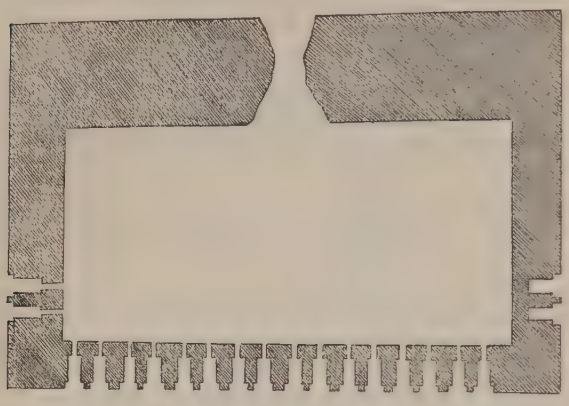
der hintere Teil desselben, ebensowenig, wie das Cubikulum als Vorkammer dieses Sargraumes zu betrachten ist, in die man, wie man gemeint hat, von der Krypta aus eintrat, um den im Kreuzaltar geborgenen Reliquien näher zu sein, und die nach Zeller vielleicht sogar selbst an der dem Schiff der Kirche zugekehrten Wand einen Altar enthielt. Solche Auffassungen werden weder dem baulichen Befunde noch dem Charakter der Anlage gerecht. Das an die Kryptawand anstoßende Cubikulum war der Sargraum. Vorkammer, Confessio war der Hohlraum des über der Reliquiengruft stehenden Altares mit den beiden Fensterreihen an den apsidenartig gestalteten Schmalseiten, einer durchaus originellen, realistischen Ausdeutung der Fenestellae, und mit der Türöffnung an einer der Langseiten. Der heutige Kreuzaltar hat mit der ursprünglichen Anlage nichts zu tun. Er entstand lange, nachdem die in der Gruft hinterlegten Gebeine erhoben und das Cubikulum seinen Charakter als Reliquiengrab eingebüßt hatte.

Was den Heiligen anlangt, dessen Reliquien die Gruft barg, so kann wohl kein anderer in Frage kommen, als der hl. Epiphanius, dessen Gebeine 962 von dem Hildesheimer Priester Thangwardo im Verein mit einem Mindener Geistlichen zu Pavia heimlich erhoben und dann nach Hildesheim gebracht wurden. Hier kamen sie am 22. Februar 963 an und wurden mit Jubel als einer der Hauptschätze der Kirche in Empfang genommen. Zu Pavia hatte der Leib des Heiligen, wie wir aus der Historia translationis s. Epiphanii ersehen, in einem tiefen, übermauerten und von einer Platte überdeckten Hypogäum geruht, über dem sich ein Altar erhob[27]. Das erklärt denn auch die für den Norden so ganz ungewöhnliche Hildesheimer Altaranlage. Man wollte ersichtlich den Reliquien des Heiligen eine ähnliche Ruhestätte bereiten, wie sie dieser zu Pavia gehabt hatte. Es muß darum auch die Herstellung der Grabanlage und ihres Altares noch unter dem frischen Eindruck der Erhebung des heiligen Leibes und der dabei gemachten Wahrnehmungen erfolgt sein und nicht erst einige Jahrzehnte später. Das Verlangen, dem Heiligen gewissermaßen zu ersetzen, wessen er zu Pavia sich erfreut und was er durch die Translation verloren hatte, wirft aber auch Licht auf die Frage, warum man das Heiligtum nicht unter dem Hochaltare barg, wie es ja sonst in gleichen Fällen zu geschehen pflegte, sondern unter dem vor dem Chor stehenden Kreuzaltar, dem zweiten im Range der Altäre. Unter dem Hochaltar lag die Krypta Altfrids; hier war deshalb die Anlegung einer Gruft, wie sie zu Pavia bestanden hatte, nicht möglich. Anders verhielt es sich dagegen mit dem vor der Krypta stehenden Kreuzaltar, unter dem man, selbst ohne die Mauer der Krypta zu durchbrechen, unschwer eine Gruft für den heiligen Leib herrichten konnte.

Als zweites Beispiel auf deutschem Boden kann auch mit genügender Sicherheit der merkwürdige Altar angesprochen werden, der jetzt den Hochaltar der Stephanskirche am Kreuzgange des Domes zu Regensburg bildet. Er besteht aus einem einzigen gewaltigen Kalksteinblock von 2,10 m Breite, 1,38 bzw. 1,43 m Tiefe und ca. 1,21 m Höhe (Tafel 29), der in seiner unteren Hälfte in der Weise mit einer

[27] N. 5 M. G. SS. IV, 249. Was die Historia translationis, die nicht von einem bei der Übertragung persönlich Beteiligten, sondern nur auf Grund von Mitteilungen Thangwardos geschrieben wurde und zum wenigsten erst 20 Jahre später entstand, über das Grab und den Altar des hl. Epiphanius zu Pavia sagt, ist im einzelnen kaum verständlich. Das Verdienst, zuerst auf die so ungemein interessante Anlage aufmerksam gemacht zu haben, gebührt Sr. Em. dem Hochw. Herrn Kardinal Dr. Adolf Bertram, Fürstbischof von Breslau, damals Domkapitular zu Hildesheim (Hildesheims Domgruft [Hildesheim 1897], 26 f., mit Grundriß und Querschnitt des heutigen Bestandes). Den Grabraum deutete er, was bei der gegenwärtigen Beschaffenheit der Anlage allerdings sich nahelegt, als Vorkammer und den Kreuzaltar als den Behälter der Reliquien, als Sargraum. Reiches Abbildungsmaterial gab dann von Gruft und Altar Adolf Zeller in der schon genannten Arbeit auf Grund genauer Aufnahmen, ohne jedoch die ursprüngliche Anordnung erkannt zu haben. Leider gestattet die Lage des Ambon, der ein Versetzen nicht zuläßt, keine Wiederherstellung der so interessanten Gruftanlage.

1,70 m breiten, 80 cm tiefen und ca. 65 cm hohen Kammer versehen ist, daß die Rückwand derselben etwas mehr als die doppelte Stärke der übrigen Wände hat. In der Mitte der Rückseite des Stipes führt in den Hohlraum ein 42 cm hoher Durchbruch, der beim Eingang 21 cm breit ist, sich bis zur Mitte auf nur 13 cm verengt und dann sich wieder allmählich um etwas mehr als das Doppelte erweitert. An der Vorderseite zeigt die Kammer eine Folge von acht rundbogigen Blendfensterchen, welche durch einen Vertikal- und einen Horizontalpfosten in je vier Felder geteilt werden. In jedem dieser Felder sind übereinander fünf runde Löchlein angebracht, in den Zwickeln zwischen den Bogen der Fensterchen aber befindet sich eine etwas größere kreisförmige Öffnung von 5 cm Durchmesser. An den Schmalseiten des Stipes weist die Kammer nur je eine dieser Blenden auf; Löchlein in den Füllungen der Felder hat aber von diesen nur das Fensterchen an der linken Seite.



Kastenaltar (Grundriß). Regensburg. St. Stephan

Daß der Altar stets an seiner heutigen Stelle in St. Stephan stand, ist nicht wahrscheinlich. Seine bedeutende Breite und Tiefe läßt ihn als einen Fremdkörper in der nur ca. 3,33 m breiten Apsis der kleinen Kirche erscheinen. Ursprünglich stand er wohl in einer anderen Kirche von größeren Abmessungen, etwa in dem Vorläufer des heutigen Domes, dem alten St. Petersdom, dessen Hochaltar er gebildet haben mag.

Den Kastenaltären der zweiten Klasse, d. h. jenen Kastenaltären, deren Hohlraum zur zeitweiligen Aufstellung und Aufbewahrung von Reliquienschreinen und sonstigen Reliquiaren diente, kann der Altar nicht zugezählt werden. Das gestattet die geringe Weite der an der Rückseite des Altares in den Hohlraum führenden Öffnung nicht. Da sie in der Mitte nur 13 cm breit ist, hätte sie nur ganz kleinen Reliquiaren den Durchlaß gestattet, und selbst solche hätte man nicht ohne Schwierigkeit durch die fast 40 cm tiefe Öffnung hindurch in die Kammer bringen können. Auch hätte man sie bloß in der Mitte derselben aufstellen können, da die seitlichen Partien des Hohlraumes infolge der allzu großen Enge und Tiefe der Öffnung nicht erreichbar waren. Aber auch als Altargrab (Sepulcrum) kann die Kammer nicht gedient haben. Das erhellt erstens aus dem Mangel eines Bodens, der auf das ehemalige Vorhandensein eines Bodengrabes hinweist; zweitens wiederum aus der übergroßen Enge des Zuganges, der zur Einführung großer Reliquien, wie sie den bedeutenden Maßverhältnissen der Kammer entsprechen, durchaus ungeeignet war; drittens aus den vielen runden Öffnungen, der fensterartigen Bogenblenden, welche außen an derselben angebracht sind, Öffnungen, die die Kammer als Confessio erscheinen lassen, bei einem Sepulcrum aber durchaus befremden; viertens endlich aus dem Umstand, daß an dem Zugang zur Kammer kein Anzeichen eines Verschlusses wahrnehmbar ist, der doch bei einem Sepulcrum nie fehlte. War aber der Hohlraum kein Gelaß zur Aufbewahrung von Reliquien und hatte er auch nicht den Charakter eines Reliquiengrabes, so kann er wohl nur als sog. Confessio gedeutet werden.

Die Größe der Kammer des Altares läßt vermuten, daß unter diesem ein ganzer heiliger Leib und nicht bloß ein wenig Gebein beigesetzt war. Leider gibt uns der heutige Zustand des Altares keinerlei Aufschluß mehr über die Art des Reliquien-

grabes, das wir uns indessen als Bodengrab zu denken haben. Ruhten doch auch in St. Emmeram zu Regensburg die Überreste des hl. Emmeram unter dem Altar des Ostchores und die des hl. Dionysius unter dem des Westchores in einem Bodengrab[28].

Eine genaue Datierung des interessanten Altares ist nicht möglich. Es fehlt für eine solche nicht nur an allen äußeren Anhaltspunkten, insbesondere an allen geschichtlichen Nachrichten über ihn; auch seine Beschaffenheit bietet nichts, was auf eine bestimmte Entstehungszeit hinwiese. Es gehen demgemäß auch die Meinungen über das Alter des Altares auseinander. Während Rohault de Fleury ihn dem 11. Jahrhundert zuschreibt[29], weist A. Schmidt ihn dem 9. Jahrhundert zu[30], A. Ebner aber meint, äußere wie innere Gründe sprächen, wenn nicht für eine Entstehung in altchristlicher, so doch in frühmittelalterlicher Zeit[31]. Graf von Walderdorff entscheidet sich für die vorkarolingische[32], Jakob für die altchristliche Zeit[33], Schuegraf[34] genauer für das 5.—6. Jahrhundert. Als sicher darf gelten, daß der Altar nicht nach dem 11. Jahrhundert entstand; seine Beschaffenheit dürfte das ausschließen. Daß er aus altchristlicher oder frühmittelalterlicher Zeit stamme, ist meines Erachtens in nichts begründet. Die bedeutenden Maßverhältnisse des Altares sprechen sogar entschieden gegen eine derartige Datierung. Ich möchte ihn darum auch frühestens dem 9.—10. Jahrhundert zuweisen. Entstand doch auch erst in diesem die unserem Altar verwandte Altarconfessio im Dom zu Hildesheim, und ebenso stammt frühestens aus dem Beginn des 11. Jahrhunderts zu Regensburg der Altar des Westchores von St. Emmeram mit dem unter ihm befindlichen Dionysiusgrab.

In Frankreich und Spanien hat sich weder vollständig noch in Bruchstücken ein altchristlicher oder mittelalterlicher Kastenaltar, dessen Innenraum als Confessio diente, erhalten, wiewohl es auch dort solche gegeben haben dürfte.

III. KASTENALTÄRE MIT HOHLRAUM ZUR AUFBEWAHRUNG VON RELIQUIEN

Bei den Kastenaltären, die bisher besprochen wurden, befanden sich die Reliquien nicht in dem Hohlraum selbst, sondern in einem unter diesem oder allenfalls innerhalb desselben angebrachten Sepulcrum, das mit den in ihm eingeschlossenen Reliquien einen integrierenden Bestandteil des Altares bildete und darum auch nicht, und zwar nicht einmal zeitweilig, geöffnet und seiner Reliquien beraubt werden durfte. Die Kammer im Altar war gewissermaßen ein Mausoleum, eine Grabkapelle. Ganz anders verhält sich die Sache bei den Kastenaltären der zweiten Klasse. Der Innenraum hat hier weder die Bedeutung eines Sepulcrums noch die einer Grabmemoria; er ist lediglich Behälter zur Aufbewahrung der in ihr niedergelegten Reliquien, freilich ein sehr passender und würdiger Behälter. Die in ihm aufgestellten Reliquien standen darum auch in keiner innerlichen Beziehung zum Altar, in dem sie sich befanden, sondern nur in einer rein örtlichen. Sie wurden allerdings in ihn eingeschlossen, doch nicht in der Art eines Sepulcrums, sondern nur soweit das ihre Sicherheit erheischte. Man verschloß sie nicht mit einem sog. Sigillum,

[28] Zu Douai setzte noch 1078 Bischof Gerard von Cambrai den Leib des hl. Amatus in einem Bodengrab unter dem Hochaltar von St-Amé bei (Dehaisnes, Doc. 25), zu Petershausen 1134 Bischof Ulrich von Konstanz den Leib des hl. Gebhard in einem Bodengrab unter dem Kreuzaltar der Klosterkirche (Casus Petrihus. c. 5, n. 2 4 5 [Mg. SS. XX, 669 f.]).

[29] La messe I, 204.

[30] Der christl. Altar 67.

[31] R. Quart. VI (1892) 177.

[32] Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart (Regensburg 1896) 175.

[33] Die Kunst im Dienste der Kirche (Landshut 1901) 162.

[34] Gesch. des Domes zu Regensburg I (Regensburg 1847) 47.

einer festverkitteten größeren oder kleineren Steinplatte, die man hätte aufbrechen müssen, sondern höchstens mittels Tür, Schloß und Riegel. Es stand auch nichts im Wege, sie für kürzere oder längere Zeit, ja für immer aus der Kammer herauszunehmen oder andere an ihre Stelle zu bringen.

Weil bloß Reliquienbehälter, den man nach Belieben öffnen und dessen Inhalt man nach Belieben herausnehmen durfte, konnte die Kammer, wie viele Reliquien auch in ihr aufgestellt sein mochten, nie als Ersatz für das eigentliche Reliquiengrab dienen. Auch jene Kastenaltäre, welche in ihrem Innenraume wirklich Reliquien enthielten, bedurften deshalb noch eines besonderen Sepulcrums, in welchem Reliquien dauernd und unter festem Verschluß geborgen worden waren, und zwar konnten diese in dem Sepulcrum nur durch den Bischof und nur bei Gelegenheit der Konsekration des Altares beigesetzt werden, während sie in die Altarkammer an sich durch jedermann und zu jeder Zeit hinterlegt werden konnten.

Schon bei Gregor von Tours begegnen uns Beispiele[1], daß man den Altar gebrauchte zur Bergung von Reliquien, doch war damals der Unterschied zwischen Altargrab und bloßem Behälter in Gallien wohl noch keineswegs nach allen Seiten hin streng durchgeführt, so daß es unklar bleibt, ob es sich in den betreffenden Fällen um eine Hinterlegung der Reliquien in einem Altargrab handelt, oder lediglich um eine solche, bei welcher man nur eine würdige Aufbewahrung der Reliquien beabsichtigte. Von einem Altar mit Kammer, die diesem letzteren Zweck diente, ist klar und bestimmt in Ardos († 843) Vita des hl. Benedikt von Aniane die Rede. Dieser Altar war der der hl. Dreifaltigkeit geweihte Hochaltar in der von dem Heiligen erbauten Abteikirche. Altare illud forinsecus est solidum, schreibt Ardo[2] ab intus autem cavum, retrorsum habens ostiolum, quo privatis diebus inclusa tenentur capsae cum diversis reliquiis patrum. Der Altar hatte hiernach einen Hohlraum, und dieser diente zur Aufbewahrung der Reliquien, wenn dieselben nicht ausgestellt waren, was nur an Festtagen geschah.

Auch die Anweisung Hinkmars von Reims, nach welcher die Dekane bei ihren Visitationen nachforschen sollen: Quo metallo sunt capsae et cruces coopertae aut si diligenter reconditae sunt reliquiae in altari aut si ipsae capsae seris munitae sunt[3], ist von einer bloßen Aufbewahrung der Reliquien in einer verschließbaren Kammer des Altares, nicht von dem Reliquiengrab, zu verstehen. Der Visitator soll nach ihr zusehen, mit welchem Metall die capsae, Reliquienbehälter, überkleidet, ob sie mit Schlössern gesichert und ob sie im Altar, d. i. in einer in ihm angebrachten Kammer sorgfältig aufbewahrt seien.

In der Kirche des Klosters St. Waast zu Arras wurde im 12. Jahrhundert in einem Gelaß des Hochaltares der Leib des hl. Vedastus aufbewahrt. In einem Inventar aus dieser Zeit heißt es darüber: Beati Vedasti corpus sub ipsa principali altaris mensa quiescit, quod seris et vectibus obseratum utpote thesaurus in comparabilis... pia devotione recolitur[4]. Was in dieser Notiz über den Verschluß der unter der Mensa angelegten Gelasses, in dem der hl. Leib ruhte, gesagt wird, beweist, daß es sich bei ihm nicht um Altarsepulcrum, sondern bloß um einen Raum zur Aufbewahrung der Reliquien handelte.

Beispiele von Kastenaltären der zweiten Art haben sich aus der Zeit bis zum Ende des Mittelalters nur wenige erhalten, doch mögen sie damals auch nicht gerade häufig gewesen sein, namentlich nicht im Norden, in Frankreich und Deutschland

[1] Vgl. namentlich De gloria mart. n. 30 (M. G. SS. rer. merov. I, 509).

[2] N. 17 (M. G. SS. XV, 206). Ardo war Schreiber des hl. Benedikt; die Kirche wurde begonnen 782.

[3] Hincmari Capitula n. 4. (M. 125, 778).

[4] Dehaisnes, Doc. 44.

wo sich schon seit der Karolingerzeit immer mehr der Brauch einbürgerte, die großen Schreine mit den Reliquien hinter dem Altar aufzustellen, zunächst am Boden in Form eines Hochgrabes, dann auf einem Unterbau etwa in der Höhe der Mensa, zuletzt auf hochaufsteigenden Säulchen oder einem retabelartigen Hinterbau über dieser.

Das älteste Beispiel ist der Holzaltar in S. Giovanni im Lateran (vgl. oben S. 57). Er war, wie wir hörten, mit Reliquien gefüllt und so eingerichtet, daß man die Mensa abheben konnte.

Ein interessantes Beispiel aus dem 11. Jahrhundert befindet sich in Italien in S. Maria in Regola zu Imola. Seine Vorderseite wird durch einen vorspringenden breiten Pfosten, der eine auf den Stifter des Altares, den Bischof Basilius (1063—1074), bezügliche Inschrift trägt, in zwei Abteilungen geschieden. Beide weisen in der Mitte eine große, durchbrochen gearbeitete Füllung auf, die aus zwei konzentrischen Ringen besteht. Der innere umschließt das Monogramm des Stifters, durch den Raum zwischen dem inneren und äußeren windet sich eine Ranke. Den Zwickeln der Füllung ist ein Blatt eingefügt, die mit Eierfries und Perlstab eingefaßte Umrahmung enthält eine Votivinschrift. Der Altar birgt den Schleier Marias und entstand laut seiner Inschrift 1073[5].

Ein seltenes Beispiel aus gotischer Zeit bietet in Italien der Hochaltar der Kathedrale von Arezzo (Tafel 30). Der Dom wurde 1277 begonnen, der Altar wird demnach aus dem Ende des 13. Jahrhunderts stammen. Der herrliche, reich mit Bildwerk geschmückte, weißmarmorne Altarhinterbau, das glänzendste Werk seiner Art, welches die italienische Gotik hervorgebracht hat, wurde 1360—1375 ausgeführt. Die Mensa des Altares ist nicht weniger denn 3,80 m breit, 1,99 m tief und 27 cm stark. Der kastenförmige Stipes ist an der Front mit acht, an jeder der beiden Seiten mit vier gotischen Blendarkaden belebt, von welch letzteren die zwei mittleren mit rosettenförmig angeordneten Öffnungen versehen sind, die einen Blick in den Innenraum gestatten; ein Gegenstück zum Vierpaß an den Seiten des Altares zu Narni[6]. Die Rückseite hat in der Mitte eine zweiflügelige Tür, rechts und links je drei Blendarkaden, deren Bogen wie bei den Blenden der anderen Seiten auf Säulchen mit hübschen Knospenkapitellen ruhen. Während man es aber vorne und an den Kopfseiten bei bloßen Blendarkaden belassen hat, wurden unter den Arkaden der Rückseite in Relief Ganzfiguren von Heiligen angebracht. Oben auf der Mensa befindet sich das Sepulcrum. Es ist ungewöhnlich groß; denn sein rundes Sigillum, eine nicht alltägliche Form, hat einen Durchmesser von 24,5 cm. Im Hohlraum des Altares war allem Anschein nach ursprünglich der Schrein mit den Gebeinen des hl. Donatus, Bischofs von Arezzo, aufgestellt. Als dann der Hinterbau des Altares mit seinem prächtigen Marmorschrein errichtet war, wurden die Reliquien aus der Altarkammer weggenommen und in jenen übertragen, doch ist auch er jetzt leer. Eine Inschrift in lateinischen Kapitalen, die oberhalb der Tür der Rückseite steht, Sanctorum lipsana, beweist übrigens, daß der Innenraum des Altares auch noch in späterer Zeit zur Aufbewahrung von Reliquien diente.

In Deutschland ist das älteste Beispiel eines Kastenaltares der zweiten Art der Krodoaltar zu Goslar[7]. Denn die vier in den Ecken seines Bodens angebrachten 12 cm im Durchmesser haltenden, einst mit einer Platte verschließbaren Öffnungen weisen deutlich darauf hin, daß in dem Altar früher Reliquien aufbewahrt wurden; denn nur in solchen kann sein Inhalt bestanden haben.

Ein vorzügliches Beispiel aus dem 13. Jahrhundert ist in Deutschland der Altar der vorderen Krypta von Neumünster zu Würzburg, ursprünglich wohl der Hochaltar der Kirche (Tafel 31). Er ist ein mächtiger, aus Platten gebildeter, auf hohem Sockel stehender Kasten von 3,15 m Länge, 1,36 m Breite und 1,11 m Höhe. Früh-

[5] Abb. in L. Orsini, Imola e la Valle del Santerno 89.

[6] Vgl. oben S. 202.

[7] Vgl. oben S. 114.

gotische, mit reizenden Kapitellen geschmückte Säulchen scheiden seine Vorde und Rückseite in sieben, seine Kopfseiten in je zwei Abteilungen. In jeder d beiden Abteilungen der rechten Schmalseite befindet sich ein schmales, hohes Spit bogenfenster, in der vorderen Abteilung der linken Kopfseite ein 54 cm hohe 35 cm breites Gittertürchen, in dem dritten Felde der Vorderseite (von rechts g rechnet) und ebenso in dem ihm gegenüberliegenden der Rückseite eine kreisförmig Öffnung von 31 cm im Durchmesser, durch welche die Andächtigen ihren Kopf i das Innere des Altares, in dem die Reliquien des hl. Kilian aufgestellt waren, hinein führen konnten. Die heutige Bemalung des Altares ist modern.

In späterer Zeit scheint der Altar, der zu den schönsten gehört, die uns da Mittelalter in Deutschland hinterlassen hat, seinem ursprünglichen Zweck entfremd und als Heiliges Grab benutzt worden zu sein. Jetzt durch bemalte Tafeln ver deckte Bilder, mit denen man ihn wohl damals schmückte, ein Engel mit Veronika tuch, die drei Marien, ein Wächter, weisen deutlich darauf hin[8].

Dem Ausgang des Mittelalters entstammt ein sehr eigenartiges Beispiel in de Kirche zu Mittelzell auf der Reichenau, das sog. Markusgrab (Tafel 32). Der Alta steht in dem rechten Seitenchörchen und stellt einen 2,03 m breiten, 1,66 m tiefe und 2,09 m hohen freistehenden hohlen Aufbau dar, dessen Vorderseite eine Trepp vorgelegt ist. Dieselbe hat eine Höhe von 1,07 m, so daß sie die Front bis etwa über die Mitte verdeckt und bildet oben ein Suppedaneum von ca. 1,35 m Tief Alle Seiten des Baues sind mit Pfosten und Maßwerk gefüllt. In der Mitte de Rückseite ist eine Türöffnung angebracht, welche den Eintritt in den Innenraum ermöglicht. Zum Verschluß derselben dient eine eiserne Gittertür. Die Wange des Suppedaneums werden von je drei Spitzbogenarkaden durchbrochen, die de vorderen Stufen sind dagegen massiv, wenn auch mit Maßwerkblenden belebt. Di unteren Stufen haben leider eine ungeschickte Restauration erfahren. Daß die An lage ein Altar ist, kann nicht zweifelhaft sein. Das in der Mitte der Front unter de Platte sichtbare, heute geleerte Sepulcrum bekundet das mit aller Bestimmtheit.

Die Anlage wird Markusgrab genannt, weil sie für die Aufbewahrung ode doch wenigstens für die Ausstellung der Reliquien des hl. Markus, in deren Besit zu sein man sich zu Mittelzell rühmte, erbaut wurde. Heute steht in dem Raum unter dem Altar ein gewöhnlicher offener Steinsarg. Für diesen wurde der Ba indessen sicher nicht errichtet, selbst wenn er, was sehr unwahrscheinlich is jemals die Reliquien des hl. Markus geborgen haben sollte. Denn als er entstand d. i. um das Ende des 15. Jahrhunderts, nachdem Innocenz VIII. 1486 den Besitz de Reliquien den Mönchen der Reichenau bestätigt hatte, befanden sich die heilige Überreste schon ein Jahrhundert in dem noch jetzt vorhandenen kostbaren Markus schrein[9]. Es kann darum auch die Anlage nur für eben diesen Schrein geschaffe worden sein.

Eine andere, sehr ungewöhnliche Altaranlage ähnlicher Art befindet sich in de Gnadenkirche zu Deggendorf in Niederbayern an der Stelle, wo einst das geraubt hl. Sakrament wiedergefunden wurde. Im Innern in der ganzen Länge und Breit des Stipes einen Hohlraum darstellend, zeigt sie an den Langseiten je drei, an de Schmalseiten je zwei große rechteckige Durchbrüche, denen spitze Kleeblattbogen deren Zwickel mit Maßwerk gefüllt ist, eingefügt sind. Die Pfosten, welche si voneinander scheiden, und die Ecken des Stipes sind mit strebeartigen Vorlage

[8] Eine Wiedergabe der Bilder, die jedoch schwerlich genau ist, jedenfalls nicht in stilistischer Hinsicht, bei J. H. v. Hefner-Alteneck, Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis Ende des 18. Jahrhunderts (Frankfurt a. M. 1881) II, Tfl. 110. Wenn dieser im Text bemerkt, es hätten die runden Öffnungen, die wohl erst in späterer Zeit hergestellt worden seien, den Büßenden zum Durchschlüpfen gedient, so bedarf das keiner Widerlegung. Von Hefner-Alteneck hätte sich doch selbst auch ohne viel Nachdenken, sagen können, daß eine Öffnung von nur 31 cm Durchmesser dazu durchaus ungeeignet ist. Vgl. über den Altar auch Kunstdenk. von Bayern, Unterfranken Stadt Würzburg 304 mit Abb.

[9] Abb. Atz-Beissel 492; hier irrig als Merkuriusschrein bezeichnet.

besetzt. Gitter hinter den Durchbrüchen verhindern ein Eindringen in das Innere des Hohlraumes. Der Altar ist aus Granit gemacht; seine Höhe beträgt 1,32 m, seine Breite 1,66 m, seine Länge 2,70 m. Der Altar entstand um 1400.

Häufig werden in Italien Altäre mit Hohlraum zur Aufbewahrung von Reliquien in der Zeit der Renaissance und des Barocks. Der Grund hierfür lag in der Steigerung, welche die Reliquienverehrung seit dem 16. Jahrhundert intensiv wie extensiv erfuhr. Namentlich baute man nun Kastenaltäre, um in ihnen die heiligen Leiber, die damals in großer Zahl aus den Katakomben erhoben und überallhin verschenkt wurden, zu bergen, doch auch um für sonstige bedeutendere Reliquien einen würdigen Aufbewahrungsort zu bereiten. Im Äußeren unterscheiden sich solche Altäre von den Blockaltären meist nur durch die runde, ovale, rechteckige oder geschweifte, mit Glas oder Gitterwerk verschlossene Fenestella, mit der sie in der Mitte der vorderen Langseite versehen sind. Insbesondere ist auch die dekorative Behandlung, welche sie erfuhren, dieselbe wie die der gleichzeitigen Blockaltäre. Bald ist der Stipes ganz schlicht, ohne architektonische Gliederung und nur mit Intarsien, Marmoreinlagen, Reliefs und anderem Ornament verziert, bald an den Ecken mit Pfosten versehen, bald an der Front und den Kopfseiten oder doch wenigstens an der Front mit Säulchen oder Konsolen belebt.

Als Beispiel sehr reicher Behandlung solcher Kastenaltäre möge der auf Tafel 31 wiedergegebene Altar dienen, einer der Seitenaltäre in S. Ambrogio zu Genua. Seinem Stipes sind als Träger des Vorsprungs der Mensa allerliebste Engelchen vorgestellt. Die Fenestella ist in der Mitte der Front innerhalb einer mächtigen Kartusche von Rollwerk angebracht.

Ein hübsches Beispiel aus der Frührenaissance befindet sich in der Krypta der Kathedrale zu Neapel. Die Schmalseiten des Altares, in dem Reliquien des hl. Januarius aufgestellt sind, haben nur eine Leistenumrahmung erhalten; die Rückseite ist durch Leisten in vier Felder geteilt; in ihrer Mitte aber befindet sich eine viereckige, von einer Karniesleiste eingefaßte Fenestella. Die nur von einem Rahmen umsäumte Vorderseite hat eine zweite runde Fenestella, neben der beiderseits in Relief ein Engel dargestellt ist. Der ganze Altar ist eine schlichte, aber bei aller Schlichtheit und Anspruchslosigkeit sehr gefällige Erscheinung.

Ein einfaches, aber edles Beispiel aus der Zeit der römischen Hochrenaissance ist ein Altar in der Unterkirche von SS. Cosma e Damiano. Er enthielt früher die Reliquien des hl. Papstes Felix, ist aber jetzt leer. Die Schmalseiten sind mit einem vertieften, rechteckigen Feld versehen, die Front weist drei solcher Felder auf, ein breites mittleres, in dem die vergitterte Fenestella angebracht ist, und zwei schmale seitliche, die wie das Feld der Kopfseiten mit einem an den Enden der Balken sich verbreiternden Kreuz geschmückt sind.

Eine reich entwickelte Anlage ist der Hochaltar in der ehemaligen Jesuitenkirche zu Turin, an dessen Rückseite man eine Nische mit einem an die Altäre der römischen Ringkrypten gemahnenden Altar angelegt hat. Er besteht aus schwarzem Marmor. Das Sepulcrum liegt in der Mitte der Oberfläche der Mensa, der Altar ist also konsekriert. In der Front befindet sich eine große ovale Öffnung, hinter welcher der im Altar geborgene Reliquienschrein sichtbar ist. Die Front ist mit schwerem vergoldeten Bronzeornament bekleidet, mächtigen Draperien, die von Engelchen gehalten werden, einer Kartusche als Umrahmung der Fenestella, Engelsköpfchen u. a. Der Rückseite des Altares ist eine Estrade angebaut, zu der eine Treppe sowohl von rechts wie von links hinaufführt. Treppen wie Estrade sind angebracht, um das Sanctissimum oben im hochgelegenen Tabernakel bequemer exponieren zu können. Unter der Estrade liegt die vorhin genannte Nische mit ihrem Altar. Er lehnt sich hart an den Hochaltar an. Eine Fenestella oberhalb der Mensa verbindet die Nische und ihren Altar mit dem im Hochaltar befindlichen Reliquienschrein.

IV. KASTENALTÄRE MIT HOHLRAUM ALS SCHATZKAMMER UND SCHRANK FÜR ALTARGERÄT

Der Kastenaltar dieser dritten Klasse ist eine Schöpfung des späteren Mittelalters. Er tritt im 13. Jahrhundert auf den Plan; besondere Verbreitung fand er in Deutschland, wo sich aus dem 14. und 15. Jahrhundert ungemein viele Beispiele desselben erhalten haben. Ursprünglich war es, wie es scheint, nur der Hochaltar, den man mit der Kammer versah, und zwar wohl nur zum Zweck, in ihm die Kostbarkeiten der Kirche, Kelche, Pixiden, Kreuze, Evangeliare u. a. sowie namentlich auch die nicht nur wegen ihres Inhaltes, sondern auch in sich selbst durch ihren Material- und Kunstwert oft äußerst kostbaren Reliquiare aufzubewahren. Denn das alles schien ja am sichersten geborgen an der heiligsten Stätte des Gotteshauses, unter dem Schutze des Altares und unter der Stätte, wo sich alle Tage das Geheimnis des eucharistischen Opfers vollzog. „Item", heißt es noch in einem Inventar der Stiftskirche zu Fritzlar von 1552, „in dem hohen Altar ist uffgeschrieben wie volget: Ein großer silberner ubergulter Kelch usw.[1].

Indessen blieb man nicht dabei, den Hochaltar mit einer Kammer zur Aufbewahrung des Kirchenschatzes zu versehen, sondern tat allmählich auch ein gleiches bei den Nebenaltären und bald sind es diese vorzugsweise, die mit einem Hohlraum ausgestattet wurden. Zugleich aber wird dieser aus einer Schatzkammer eine Art Sakristeischrank, in dem man die verschiedenartigen zum betreffenden Altare gehörenden Meßutensilien und Geräte, selbst Paramente, unterbrachte. Großen Einfluß auf die rasche und große Verbreitung dieser Altarschränke, wie man die Kammer der dritten Art von Kastenaltar wohl mit Recht nennen darf, hatte der Umstand, daß im ausgehenden Mittelalter viele Altäre im Besitz bestimmter Familien, Zünfte und Bruderschaften waren, viele andere aber zu einem bestimmten Benefizium gehörten. Solche Altäre hatten ihr eigenes Meßgerät und ihre eigenen Paramente. Schränke für alles das fehlten aber häufig und zwar selbst dann, wenn der Altar nicht an einem Pfeiler oder an einer Wand aufgestellt war, sondern in einer eigenen Kapelle stand. Eine Kammer im Altar bot in solchen Fällen einen Ersatz und einen gelegenen Aufbewahrungsort für die zum Altar gehörenden Utensilien. War es ja doch nicht schwierig, sie durch Verkleidung der Wandungen und Einfügung von Zwischenbrettern zu einem förmlichen Schrank auszugestalten. Es kam daher auch vor, daß schon der Stifter eines Altares von vorherein ausdrücklich festsetzte, es solle im Altar ein solcher Raum zum Aufbewahren der zum Altar gehörenden Gegenstände eingerichtet werden. So heißt es in dem Testament, in dem 1435 ein Kaufmann Richard Russel zu York zwei Altäre in der Kirche zu Hundgate stiftete: Quod unum altare fiat bene et effectuabiliter de tabulis (Platten) in parte boreali dictae ecclesiae coram ymaginibus B. Maria et S. Annae et subtus idem altare unum armariolum pro libris et vestimentis eidem altari pertinentibus fideliter conservandis. Et

[1] Bau- und Kunstdenkm. von Hessen-Nassau, Kr. Fritzlar (Marburg 1909) 78.

quod unum aliud altare fiat ex parte australi coram ymaginibus SS. Catharinae et Mariae Magdalenae secundum formam alterius altaris praedicti[2].

Der Würde des Altares war es freilich nicht entsprechend, daß man ihn zu einem Schrank für Paramente und Meßgerät machte. Indessen scheint man das im Mittelalter nicht empfunden zu haben, da sonst doch wohl die Synoden des 15. Jahrhunderts, die gegen manchen andern Mißbrauch einschritten, auch gegen jenen vorgegangen wären. Es sind erst die Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts, die solches tun, allen voran die 4. Mailänder und die Instructio fabricae ecclesiae des hl. Karl Borromäus, deren diesbezügliche Bestimmungen beweisen, daß nicht bloß im Norden, sondern auch in Italien der fragliche Brauch bestand[3]. In die Fußtapfen der Mailänder Synode und der Instructio fabricae ecclesiae, deren Anordnungen auch in diesem Punkte für manche andere Synodalstatuten vorbildlich wurden, traten z. B. die Synoden von Prag (1605), von Konstanz (1609), von Augsburg (1610) u. a. Nur Reliquien sollten im Altare aufbewahrt werden oder doch nur, wie die Augsburger Synode hinzufügt, res consecratae et usibus sacrificiorum deservientes[4]. Die Altäre seien sepulchra martyrum, sagt die Synode von Gent des Jahres 1613; sie seien darum keine Behälter für sonstige Gegenstände und deshalb an der Rückseite zu verschließen[5]. Das Einschreiten der Synoden war nur zu billigen, nicht bloß, weil es an sich schon unpassend war, den konsekrierten Altar, die Stätte des hl. Opfers, zu einem Schrank zu machen, sondern auch, weil die Gefahr vorlag, daß dieser Schrank allmählich zu einer Rumpelkammer werde, was tatsächlich oft genug der Fall gewesen sein wird.

Die Kastenaltäre der dritten Art treten in zwei Formen auf. Bei der einen beschränkt sich die Kammer lediglich auf den Stipes, indem sie nur bis zur Sockelplatte des Altares oder höchstens bis zum Fußboden der Kirche geht, bei der zweiten steigt sie in diesen mehr oder weniger tief hinab.

Die erste Form ist am gewöhnlichsten. In Italien, Frankreich und Spanien ist mir nur sie begegnet. Im Ganzen haben sich dort aus dem Mittelalter nur vereinzelte Beispiele von Kastenaltären, die als Schränke für die Meßutensilien dienten, erhalten. In Frankreich fand ich z. B. einen solchen Altar in einer der linken Seitenkapellen des Chores von St-Michel zu Bordeaux, andere gibt es in der Kathedrale von Coutances[6]. Jener ist nur an einer, diese sind an beiden Schmalseiten mit einer Tür versehen. In Italien steht ein prächtiger, mit Säulchen und Reliefiguren an den Langseiten reich ausgestatteter Altar dieser Art in der Sagrestia vecchia von S. Lorenzo zu Florenz, einer der schönsten Altäre der italienischen Frührenaissance. Die Tür liegt in der Mitte einer der Langseiten. In Spanien stieß ich auf Beispiele in einer der Kapellen der Außenseite des Trascoro der Kathedrale zu Córdoba sowie in einigen Kapellen des rechten Seitenschiffes der Kathedrale zu Toledo; alle hatten Türen an beiden Schmalseiten. Natürlich werden das nicht die einzigen Beispiele sein, die sich in Italien, Spanien und Frankreich aus dem späten Mittelalter erhalten haben, doch ist die Zahl der sonst etwa noch vorhandenen sicher nicht groß. Man darf nicht vergessen, daß dort mittelalterliche Altäre überhaupt nicht mehr allzu häufig sind.

---

[2] SS. Test. Eborac. II (Durham 1855) 53.

[3] Decr. Syn. Prov. Mediol. IV, tit. De Capellis et Altaribus; Instr. fabr. 1. 1, c. 11 (AA. eccl. Mediol. 123 und 567).

[4] Tit. de fabr. eccl. (Hartzh. IX, 148).

[5] Tit. XI, c. 8 (Hartzh. IX, 251); vgl. auch die Syn. von Cambrai (1617) n. 1 (l. c. 283).

[6] Roh. I, 148.

Ungemein viele mittelalterliche Kastenaltäre der dritten Klasse, deren Kammer sich auf den Stipes des Altares beschränkt, gibt es noch in Deutschland; so viele, daß es schlechterdings unmöglich ist, sie auch nur zum kleineren Teil einzeln zu beschreiben. Es muß darum genügen, sie an der Hand des einen oder anderen Beispieles im allgemeinen zu charakterisieren.

Das Material, aus dem die Kammer hergestellt wurde, waren meist Steinplatten von ca. 10 cm Stärke, doch kam es auch vor, daß ihre Wandungen aus Quadern, ja aus Ziegelstein aufgemauert wurden. In Ziegelmauerwerk sind sie z. B. hergestellt bei dem in seiner ganzen Breite und Tiefe — er ist 2,88 m breit und 1,73 m tief — mit Hohlraum versehenen Hochaltar der Kirche des ehemaligen Klosters Lüne bei Lüneburg.

Die in den Innenraum führende Tür befindet sich nie an der Front. Ist der Altar einer Wand vorgebaut, so ist sie bald an einer, bald, wenngleich seltener, an beiden Schmalseiten angebracht. Die mittelalterlichen Altäre im Dom zu Xanten, in den Domen zu Halberstadt und Magdeburg, in der Liebfrauenkirche zu Halberstadt, in S. Lorenz zu Nürnberg u. a. bieten für beides manche Belege. Stand der Altar frei, was beim Hochaltar das Gewöhnliche war, aber auch bei Nebenaltären vorkam, so hatte die Tür in der Regel ihren Platz an der Rückseite des Stipes, so beim vorhin erwähnten Hochaltar der Kirche des Klosters Lüne, beim Hochaltar der Krypta der Stiftskirche zu Fritzlar, dem Altar der Turmkapelle des Domes zu Würzburg, dem Hochaltar in Oberzell auf der Reichenau, der Stiftskirche zu Gelnhausen, der Abteikirche zu Marienstatt[7], der Stiftskirche zu Oberwesel und der Pfarrkirche zu Cleve, dem Hochaltar der ehemaligen Zisterzienserinnenkirche Lichtenstern in Württemberg (OA. Weinsberg) u. a. Ihrer Form nach ist die Tür fast immer viereckig. Es ist eine sehr seltene Ausnahme, wenn sie, wie bei dem Hochaltar im Ostchor des Domes zu Naumburg im Halbkreis schließt.

Um den Innenraum besser zur Aufbewahrung des Meßgeräts benützen zu können, wurde er meist mit Holz ausgekleidet, da er ohne das sich nicht gut zu jenem Zwecke verwerten ließ. Heute ist freilich in sehr vielen Fällen die Holzbekleidung verschwunden. Sie war, seitdem die Kammer des Altares nicht länger als Schrank verwendet wurde, überflüssig und wurde darum entfernt. Auch mochte das als Bekleidung dienende Holz häufig infolge der vom Boden aufsteigenden Feuchtigkeit so vermodert und schadhaft geworden sein, daß man es herausnehmen mußte, ohne daß man jedoch neues dafür einsetzte.

Bei dem vorhin genannten Altar der Kirche des Klosters Lüne hat sich im Innern die Holzdecke erhalten. In dem Hochaltar der ehemaligen Predigerkirche zu Erfurt, die jetzt dem evangelischen Kultus dient, ist noch die ganze innere Holzbekleidung samt dem aus Brettern gemachten Zwischenboden, durch den der Raum im Interesse einer vollständigeren Ausnützung horizontal in zwei Abteilungen zerlegt wird, vorhanden, und ebenso verhält es sich, um noch zwei weitere Beispiele zu nennen, bei einem im rechten Chorumgang des Domes zu Halberstadt an die Chorschranken angebauten Altar und bei dem Altar der sog. Neustädter Kapelle im Kreuzgang des Domes. Auch hier finden wir außer der Verkleidung der Wände noch das Zwischenbrett. Die Tür liegt beim ersten dieser beiden Altäre an der rechten Seite, beim zweiten an der Rückseite.

Das Sepulcrum erhielt bei unsern Kastenaltären, wie zahlreiche Beispiele zeigen, am häufigsten seinen Platz oben in der Mensa. An der Front des Stipes

[7] Eingehende Angaben über die Altäre der Abteikirche zu Marienstatt verdanke ich der Güte des Hochw. P. Gilbert Wellstein O. Cist.

konnte man es nur dann anlegen, wenn die Vorderseite der Altarkammer, ob Platte oder Aufmauerung, eine genügende Dicke hatte, um es aufnehmen zu können. Wollte man es dort auch in solchen Fällen anbringen, in denen die Vorderseite an sich der für das Sepulcrum erforderlichen Tiefe entbehrte, so versah man dieselbe in der Kammer an der Stelle, an der das Reliquiengrab angelegt werden sollte, d. i. in der Mitte, mit einer sie entsprechend verstärkenden Vorlage. Sie bestand bald in einem von oben bis unten gehenden Pfosten, wie z. B. bei dem Hochaltar der Stiftskirche zu Oberwesel und dem Altar der Turmkapelle im Dom zu Würzburg, bald in einem hart unterhalb der Mensa nach innen heraustretenden Block, der bei dem Hochaltar zu Marienstatt auf einer Konsole sitzt, während er beim Hochaltar in Oberzell auf der Reichenau unten durch eine Schrägung in die Wand übergeführt wird.

Als andere lehrreiche Beispiele, die als Beleg für das Gesagte dienen können, nenne ich den Altar in dem Kapellenanbau der Stiftskirche zu Gelnhausen, dessen Hohlraum der Bearbeiter der „Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Gelnhausen" irrig mit der Exposition des Allerheiligsten am Fronleichnamsfest und der Aufbahrung der Leichen bei feierlichen Begräbnissen in Verbindung bringen zu dürfen glaubte[8]; den Altar der Pfarrkirche zu Vehlen (Schaumburg-Lippe); zwei Kryptaaltäre der Stiftskirche zu Fritzlar; den Hochaltar der ehemaligen Stiftskirche zu Einbeck (Hannover); den Altar der Godehardskapelle im Dom zu Hildesheim; den Hochaltar der Marienkapelle des Domes zu Halberstadt, der, obwohl freistehend, die Tür an der Seite hat; die Lettneraltäre im Dom zu Magdeburg, sowie einige andere Nebenaltäre im südlichen Seiten- und Querschiff des Domes, von denen einer in der Tür des Hohlraumes zum Zweck der Lüftung des Innern Löchlein aufweist; den Nicasiusaltar auf dem oberen Umgang des Aachener Münsters, ein Beispiel der selteneren Altäre mit Türen an beiden Schmalseiten (geweiht 1305); den Hochaltar der Kirche des Klosters Himmelspforte zu Würzburg sowie den Altar der Dreikönigen- und der Elisabethkapelle im Dom zu Konstanz. Ein Altar in der Taufkapelle der Liebfrauenkirche zu Halberstadt hat eine Tür an der rechten Schmalseite, an der linken eine kleine viereckige Öffnung, die offenbar ebenfalls der Lüftung des Inneren dienen sollte. Die gleiche Einrichtung findet sich bei zwei Altären im Chorumgang des Münsters zu Freiburg i. Br., dem Altar der Soder- und dem der Lochererkapelle.

Wie früher gesagt wurde[9], sind die Kastenaltäre, die uns hier beschäftigen, erst ein Produkt des späten Mittelalters. Aus diesem und nicht aus einer früheren Zeit stammt auch der interessante, hierhin gehörige Hochaltar in der Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau. Auf zwei Stufen sich erhebend, ist er entsprechend den geringen Maßverhältnissen des Chores nur etwa 1,85 m breit. Seine Mensa ist nur mit einer Schmiege profiliert. Die an der Rückseite des Stipes befindliche Türöffnung des Innenraumes des Altares ist 1 m hoch und 75 cm breit und reicht unten bis zur ersten Stufe. Rechts und links neben ihr ist oben nahe unter der Mensa je ein Oculus angebracht, der sich nach außen mittels einer Schräge erweitert, nicht, wie es nach der Abbildung bei Adler[10] und Kraus[11] scheinen könnte, unter einem rechten Winkel.

Das Sepulcrum ist an der Front des Altares in der Frontplatte hart unter der Mensa angelegt, zu welchem Ende man, wie vorhin schon gesagt wurde, an der Innenseite der Platte eine Verstärkung anbrachte, die nach unten mittels einer

[8] Kr. Gelnhausen (Marburg 1901) 38.

[9] Vgl. oben S. 212.

[10] Die Kloster- und Stiftskirchen auf der Insel Reichenau (Berlin 1870) Tfl. V, 13. Die Tür des Altares auf der Adlerschen Abbildung entspricht durchaus nicht der Wirklichkeit.

[11] Die Kunstdenkm. Badens, Kr. Konstanz (Freiburg 1887) 340.

Schräge allmählich in die Fläche der Platte übergeht; ein Beweis, sowohl, daß das Sepulcrum nicht von einer späteren Neuweihe stammt, sondern ursprünglich ist, als auch, daß der Innenraum des Altares nie den Charakter eines Märtyrergrabes, welchen ihm Kraus irrig zuschreibt[12], hatte. Die beiden Oculi neben der Türe sind keine an die altchristlichen Fenestellae sich anlehnende Einrichtung, wie derselbe gleichfalls unzutreffend annimmt, sondern bloße Luftlöcher, wie sie auch bei anderen Kastenaltären, deren Innenraum als Schatzkammer oder Schrank diente, vorkommen, angelegt, um dem Innern und den darin aufgestellten Gegenständen frische Luft zuzuführen und sie dadurch trocken zu halten; eine Vorrichtung am Altar, die, wenn irgendwo, sicher auf der Reichenau zweckmäßig war[13].

Kastenaltäre mit Kammer, die sich nicht auf den Stipes beschränkt, sondern in den Boden hinabgeht, habe ich nur in Deutschland angetroffen, hier freilich in manchen sehr interessanten Beispielen. Man hat die Hohlräume dieser Altäre als Betkämmerchen deuten wollen, in denen die Andächtigen sich namentlich dann aufgehalten haben sollen, wenn auf dem Altar das heilige Opfer dargebracht wurde[14]. Allein das ist eine Annahme, die allen Grundes entbehrt, ja dem tatsächlichen Befund und der Beschaffenheit der fraglichen Räume, sowie allem, was wir sonst über ihren Zweck wissen, geradezu widerstreitet. Auch sie waren nichts als Schatzkammern, in denen man die Reliquiare und was sonst noch die Kirche an Kostbarkeiten besaß, aufbewahrte, wie solches das früher erwähnte Inventar von Fritzlar[15] ausdrücklich von dem Hochaltar der dortigen Stiftskirche bezeugt, einem Altar mit Kammer, die in den Boden hinabgeht. Daher auch die Bänke in ihnen; die Bretter zum Aufstellen von Gegenständen, die sich in einzelnen erhalten haben; die Eisentür, mit der sie meist verschlossen waren, und die bisweilen, wie noch jetzt bei der Kammer im Hochaltar des Münsters zu Freiburg im Breisgau, sogar mittels einer besondern schweren Eisenstange gesichert war; die mangelhafte, für eine Art von Schrank allerdings ausreichende, für ein Betkämmerchen aber ganz ungenügende Lichtzufuhr sowie endlich die Schwierigkeit, die bei verschiedenen, so namentlich bei der Kammer im Hochaltar des Domes zu Erfurt, ein Einsteigen in den Raum bot; eine Sache, die bei einer Schatzkammer begreiflich, bei einer Betkammer aber, weil deren Zweck zuwider, völlig unverständlich ist[16].

---

[12] A. a. O. 367. „Der Aufbau, über welchem die Mensa liegt, birgt das Märtyrgrab in sich, welches durch eine Eisenblechtür verschlossen ist."

[13] Adler (a. a. O.) schreibt den Altar dem 11. Jahrhundert zu; Kraus (a. a. O.) möchte ihn statt in das 11. lieber in das 9. Jahrhundert setzen. Jedenfalls, meint letzterer, zähle er zu den ältesten Altären Deutschlands. Indessen ist weder die eine noch die andere Datierung zutreffend. Der Altar ist eine Schöpfung des späteren Mittelalters, und zwar wird er höchstens bis in das 13. Jahrhundert hinaufreichen. Die Abschmiegung der Oculi ist keine Profilierung des 9. oder 11. Jahrhunderts, sondern des späteren Mittelalters, eine schlichte Schräge kommt aber als Profil der Mensa noch im 15. Jahrhundert häufig vor. Das nahe Münster zu Konstanz bietet manche Beispiele spätgotischer, nur abgeschrägter Altarmensen.

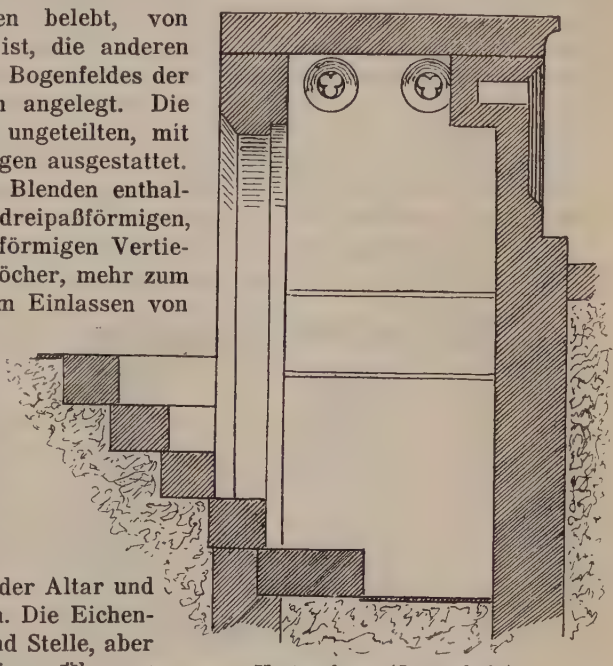
[14] E. F. A. Münzenberger, Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterl. Altäre Deutschlands (Frankf. 1885) I, 33.

[15] Vgl. oben S. 212.

[16] F. X. Kraus (Kunst und Altertum in Elsaß-Lothringen [Straßburg 1876] I, 521) schreibt bezüglich der ehemaligen Altäre in St. Stephan zu Straßburg: Die Kirche zählte 13 Altäre, darunter den des hl. Nikolaus mit einer Nische oder Höhle, in welcher man Verrückte einschloß, an denen der Exorzismus vorzunehmen war. Er beruft sich auf eine in Bull. de la Soc. pour la conservation des mon. d'Alsace 1 sér. II (1858) 299 mitgeteilte Notiz aus dem Jahre 1665, macht aber zur Tatsache, was in dieser

Kastenaltäre mit Kammer, die in den Boden hinabsteigt, sind der Hochaltar der Stiftskirche zu Wimpfen im Tal, der Elisabethkirche zu Marburg, der Stiftskirche zu Fritzlar, des Domes zu Erfurt, der Magdalenenkirche zu Erfurt, der Jesuiten-, früheren Kapellenkirche zu Rottweil, der Klosterkirche zu Blaubeuren, des Münsters zu Freiburg im Breisgau sowie der Hochaltar des Domes und der Frauenkirche zu Meißen, eine namhafte Zahl, wie man sieht, alles Hochaltäre.

Wohl das schönste und zugleich das älteste Beispiel ist der Hochaltar der Ritterkirche zu Wimpfen i. T. Der Altar entstand gegen Ende des 13. Jahrhunderts (Tafel 30). Auf fünf Stufen, das Suppedaneum nicht gerechnet, sich erhebend, ist er ein stattliches Werk. Die Front ist durch sieben reich gegliederte Blendarkaden belebt, von denen die mittlere sechsteilig ist, die anderen vierteilig sind. Im Achtpaß des Bogenfeldes der Mittelblende ist das Sepulcrum angelegt. Die Schmalseiten sind mit je drei ungeteilten, mit Nasen besetzten, derben Spitzbogen ausgestattet. Von den Bogenzwickeln dieser Blenden enthalten die beiden mittleren einen dreipaßförmigen, in der Kammer von einer kreisförmigen Vertiefung umgebenen Durchbruch; Löcher, mehr zum Lüften des Innenraumes als zum Einlassen von Licht. Die Rückseite des Altares ist ohne Arkaturenschmuck geblieben. In ihrer Mitte befindet sich eine tief in den Fußboden hineinreichende, 2 m hohe und 54 cm breite rundbogige Türöffnung, über der in Malerei zwei Engel mit dem Veronikatuch dargestellt sind, Bilder, die später sind als der Altar und nachträglich angebracht wurden. Die Eichenholztür ist nicht mehr an Ort und Stelle, aber noch vorhanden. Sie war mit einem Überzug aus Leinen überdeckt, der Unterlage für Malereien, von denen jetzt allerdings nur mehr wenige Reste übrig sind. Der Innenraum des Altares ist 2,58 m breit, 1 m tief und 2,52 m hoch; er reicht 1,10 m in den Fußboden hinein. Der Altar selbst ist 3,36 m lang, 1,35 m tief und, die Stufen nicht eingerechnet, 1,15 m hoch. In die Kammer führt hinab eine fünfstufige Treppe, deren unterste Stufe ein Halbrund bildet. In der Mitte der von der Frontplatte des Altares gebildeten Langseite des Raumes tritt hart unter der als Decke dienenden Mensa eine Bosse 20 cm weit in das Innere herein, die Verstärkung der Frontplatte, wie sie zur Anlegung des Sepulcrums erforderlich war. An den beiden Schmalseiten waren mittels Nute, die in die Langseiten eingehauen sind, je zwei Bretter befestigt, die offenbar zum Aufstellen von Gegenständen bestimmt waren und schon bei Erbauung des Altares angebracht worden sein müssen, da sie später nicht mehr in die Nute hätten eingeschoben werden können. Heute befindet sich nur noch das oberste Brett links an seinem Platze. Die Bretter sind sehr bemerkenswert, weil sie uns über die Bestimmung des Raumes wichtigen Aufschluß geben[17].



Kastenaltar (Querschnitt). Wimpfen i. T., Ritterkirche

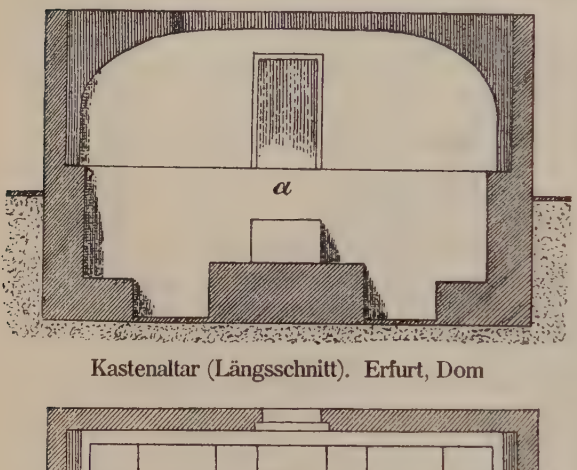
(Fußnote 17 s. nächste Seite.)

nur als Erzählung bezeichnet wird. Une excavation dans laquelle la tradition a fait enfermer les alienés destinés à être exorcisés, sagt dieselbe bloß. Auch hat Kraus nicht beachtet, daß die Notiz aus einer Zeit stammt, da die Kirche bereits über hundert Jahre dem katholischen Kult entzogen war, und daß sie darum schon keinen Glauben verdient.

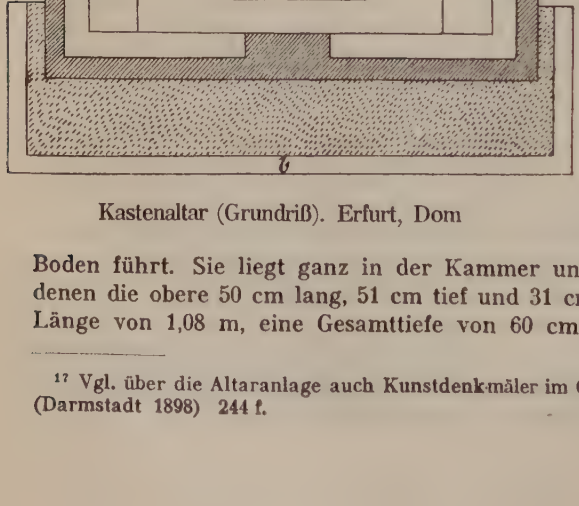
Der Hochaltar der Elisabethkirche zu Marburg entstand gleichfalls um das Ende des 13. Jahrhunderts. Der Eingang zur Kammer liegt bei ihm in der Mitte des Unterbaues des an seiner Rückseite sich erhebenden herrlichen Steinretabels. Rechts wie links neben der Tür ist in dem Unterbau ein mit Tür verschlossener Schrank angelegt. Front und Schmalseiten des Altares sind ohne allen Schmuck. Eine Öffnung zum Lüften des Innenraumes fehlt. Um das Sepulcrum anbringen zu können, hat man auch hier in der Mitte der Vorderseite des Altares innerhalb der Kammer eine Vorlage angebracht. Die reichprofilierte Mensa ist 2,96 m breit und 1,45 m tief, also noch nicht von ungewöhnlich großen Maßverhältnissen.

Die Kammer des Hochaltares in der Magdalenenkapelle zu Erfurt ist 1,78 m lang, 92 cm breit und 2,07 m hoch. Sie steigt bis 1,12 m unter den Boden des Chores herab. Der im Boden befindliche Teil hat Wände aus verputztem Bruchsteinmauerwerk, der obere wird von Platten gebildet. Vier Stufen führen in den Raum hinab. Altar wie Innenraum sind stark restauriert, wenngleich nach Maßgabe ihrer ursprünglichen Beschaffenheit. Namentlich scheint der Stipes, der an der Front vier, an den Seiten zwei spitzbogige benaste Blendarkaden aufweist, ganz oder fast ganz erneuert zu sein. Von der Tür, welche die Kammer verschloß, ist jetzt infolge der gründlichen Restauration der Anlage nichts mehr wahrzunehmen.

Bedeutender und, weil besser erhalten, zugleich weit bemerkenswerter als der Altar der Magdalenenkirche ist der Hochaltar des Domes zu Erfurt. Die Kammer liegt hier 1,06 m im Boden, ist 3,20 m lang, 1,11 m breit und 2,18 m im Lichten hoch, befindet sich aber gegenwärtig nur mehr zum kleinen Teil unter dem Hochaltar; die größere hintere Partie bildet heute den Unterbau des riesigen Barockretabels, mit dem der Altar 1706 ausgestattet wurde. Um nämlich für das Werk einen entsprechenden Unterbau zu gewinnen, wurde damals dem alten Altar ein gemauerter Vorbau vorgesetzt und dann die Mensa entsprechend nach vorn gerückt. Die ursprüngliche Anlage entstand um 1370, da damals der neuerbaute Chor seine Weihe erhielt.



Kastenaltar (Längsschnitt). Erfurt, Dom



Kastenaltar (Grundriß). Erfurt, Dom

Der Eingang zur Kammer ist im Lichten nur 80 cm hoch und nur 42 cm breit. Ist schon infolgedessen der Abstieg in das Innere nicht gerade bequem, so wird derselbe aber erst recht beschwerlich durch die Mangelhaftigkeit der Treppe, die zum Boden führt. Sie liegt ganz in der Kammer und besteht nur aus zwei Stufen, von denen die obere 50 cm lang, 51 cm tief und 31 cm hoch ist, während die untere eine Länge von 1,08 m, eine Gesamttiefe von 60 cm und eine Höhe von 40 cm besitzt.

[17] Vgl. über die Altaranlage auch Kunstdenkmäler im Großherzogtum Hessen, ehem. Kreis Wimpfen (Darmstadt 1898) 244 f.

Rings um die Kammer zieht sich in einer Höhe von 1,06 m ein 16 cm breiter Absatz, der als Bank zur Aufstellung kleinerer Gegenstände benutzt werden konnte. Sie wird nur in der Mitte der vorderen Wand durch ein 58 cm breites, bis zur Decke der Kammer hinaufgehendes pilasterartiges Massiv unterbrochen, die Verstärkung der Front, in deren oberem Teil das ursprüngliche Sepulcrum seine Stelle hatte. Die Kammer, die, soweit sie im Boden steckt, aus Quadern, oben aber aus Platten hergestellt ist, hat in dem größeren vorderen Teile eine flache Decke, im kleineren rückwärtigen ein korbbogiges Tonnengewölbe, das angelegt worden sein muß, als man diesen Teil Kammer in den Unterbau des Retabels umwandelte.

Der Hochaltar des Domes zu Meißen wurde im Beginn des 15. Jahrhunderts errichtet. Er ist 3,08 m lang, 2,22 m breit und 2,17 m hoch. Sein Stipes ist aus Quadern aufgemauert; an der Vorderseite sind ihm außer dem Suppedaneum noch drei Vorstufen vorgelegt, so daß er hier nur eine Höhe von 1,18 m zeigt. Die Kammer im Innern des Stipes, in die man an dessen Rückseite durch eine viereckige, 1,66 m hohe, 86 cm breite, an den Kanten abgefaste Türöffnung tritt und die zwei Stufen unter den Fußboden des Chores hinabgeht, ist 2 m hoch, 2,46 m lang und 1,82 m breit. In der Mitte der Vorderseite springt hart unter der Mensa des Altares eine Konsole vor, in der sich das 33 cm tiefe, 21 cm breite und hohe Sepulcrum befindet[18].

Der Hochaltar der Frauenkirche zu Meißen entstand um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Er ist kleiner als der des Domes; denn er ist nur 2,25 m lang, 1,65 m breit und vorne über den Stufen 1,10 m, hinten und an den Seiten 1,50 m hoch. Die ziemlich tief in den Boden hinabsteigende Kammer im Innern des Stipes mißt 1,33 m in der Länge, 83 cm in der Breite und 1,52 m in der Höhe. Den Eingang zu ihr bildet eine 66 cm breite, 1,10 m hohe Tür[19].

Die Kammer des Hochaltares der Stiftskirche zu Fritzlar ist 2 m breit, 1,45 m tief, aber nur 1,40 m hoch, liegt also nur wenig im Boden. Sie ist besonders dadurch bemerkenswert, daß sich in ihr an der dem Schiff der Kirche zugewendeten Wand noch die zwei Bretter erhalten haben, die zum Aufstellen der im Raum zu bergenden Gegenstände dienten. Auch der Innenraum des Hochaltares der Kapellenkirche zu Rottweil geht nur um ein geringes (25 cm) in den Fußboden des Chores hinein. Er ist 2 m lang, 1,70 m breit und 1,30 m hoch. Den Eingang in den Raum bildet eine in der Mitte der Rückseite des Altarstipes befindliche, spitzbogig schließende Türöffnung von 85 cm Höhe und 42 cm lichter Weite. Rechts und links von derselben sieht man ein Spitzbogenfenster, das zwar ebenfalls 85 cm hoch, aber nur 20 cm weit ist und durch einen senkrecht angebrachten Eisenstab in zwei Hälften aufgeteilt wird. Die beiden Fenster hatten ersichtlich den Zweck, der Kammer Licht und Luft zu verschaffen.

Die spätesten Beispiele von Altären mit Kammer, die in den Boden hinabgeht, sind der Hochaltar der ehemaligen Klosterkirche zu Blaubeuren und der Hochaltar des Münsters zu Freiburg im Breisgau. Jener datiert von etwa 1493, dieser sogar erst von 1511. Die Kammer des erstgenannten Altares ist 2,45 m lang, 90 cm breit und 1,90 m hoch. Ihr Boden liegt 45 cm tiefer als der Fußboden des Chores. Die Türöffnung an der Rückseite des Altares, durch die man in sie hinabsteigt, hat eine Höhe von 1,50 m und eine Weite von 59 cm; ihre Türe ist von Eisen. In den beiden Schmalseiten der Kammer befindet sich in einer Höhe von etwa 22 cm über dem Fußboden des Chores ein schießschartenartiger Durchbruch von 12 cm Breite und 15 cm Höhe, die sich durch Abschrägung so verengert, daß von ihr zuletzt nur mehr ein schmaler Schlitz übrigbleibt. Zum Hineinschauen in die Kammer oder zur Erleuchtung derselben können diese Öffnungen unmöglich gedient haben, sondern lediglich zum Zwecke der Luftzufuhr. Um das Sepulcrum an der Vorderseite des Altares anlegen zu können, hat man in der Mitte der Frontplatte des Stipes

[18] Abb. in Kd. Sachsens, Heft 40, Meißen, Burgberg (Dresden 1920) 159.

[19] Kd. Sachsens, Heft 39, Meißen, Stadt 27 sowie Fig. 4 und 71.

hart unter der Mensa einen Vorsprung angebracht, doch nicht, wie sonst inwendig in der Kammer, sondern außen. Ein Band, das sich als Verzierung um denselben schlingt, trägt als Inschrift den auf den Charakter des Sepulcrums und die in ihm beigesetzten Reliquien hinweisenden Spruch: Corpora sanctorum in pace erunt[20]. Sonst ist der Stipes des Altares völlig schmucklos.

Die Kammer im Hochaltar des Domes zu Freiburg ist 2,52 m lang, 1,39 m breit und 2,10 cm hoch. Die Türöffnung, die an der Rückseite in das Innere führt, ist 1,36 m hoch und 95 cm breit. Sie hat eine schwere, mit mächtiger Vorlegestange und starkem Schloß wohlgesicherte Eisentür, die alsbald kundtut, daß der Innenraum nicht Übungen der Frömmigkeit diente, kein Betkämmerchen, sondern eine wohlverwahrte Schatzkammer sein sollte. Wirklich ist sie als solche noch heute nicht ganz außer Verwendung gekommen. Der Boden der Kammer liegt drei Stufen unter demjenigen des Chores. In jeder der beiden Schmalseiten ist ein mit starkem Eisengitter gesichertes, nach außen abgeschmiegtes Fenster angebracht, von denen das zur Rechten des Eingangs 55 cm hoch und 47 cm breit ist, während das zur Linken nur eine Höhe von 40 cm und eine Breite von 32 cm hat. An der linken Schmalseite sieht man in der Höhe des Fensters, nahe der hinteren Kante, eine konsolenartig vortretende Verzierung, welche auf einem Spruchband das vorhin erwähnte Jahr der Erbauung des Altares verewigt. Blendarkaden oder sonst ein Schmuck ist keiner der Seiten des Stipes zuteil geworden; alle sind schlicht glatt.

DER BLOCKALTAR

I. VORBEMERKUNG

Unter B l o c k a l t a r ist hier jeder Altar verstanden, dessen Mensa nicht oder doch nur um geringes über den Stipes hinausragt, und dessen Stipes entweder massiv ist oder doch, weil ringsum völlig geschlossen, als Massiv erscheint. Es zählen darum zu den Blockaltären nicht nur die Altäre, deren Stipes aus Quadern, Bruchstein oder Ziegelstein aufgemauert ist, sondern auch jene, bei denen sich derselbe aus Platten, die auf die Kante gestellt sind, zusammensetzt; vorausgesetzt in diesem Falle, daß er nicht mit Türen versehen ist, welche ihm das Aussehen eines Massivs nehmen und dem Altar den Charakter eines Kastenaltares verleihen würden. Dagegen verschlägt es nichts und widerspricht es nicht dem Begriff des Blockaltares, wenn im Stipes, sei es an den Schmalseiten, sei es an der Rückseite, eine Nische angebracht ist, wofern diese nicht so groß ist, daß man sie nicht mehr Nische nennen kann, sondern sie als förmlichen Hohlraum bezeichnen muß.

Der Stipes des Blockaltares bildet fast immer ein Viereck mit rechteckigem Grundriß. Sehr selten sind Altäre, bei denen er im Grundriß quadratisch ist. Vom pfeilerartigen Stipes des Tischaltares unterscheidet er sich durch seine größere Breite, welche nur in Ausnahmefällen, d. i. nur da, wo infolge Enge des Raumes ein breiterer Altar nicht möglich war, geringer ist als die Höhe des Altares, sonst aber stets mehr oder weniger bedeutend über sie hinausgeht.

---

[20] In der S c h w e i z gibt es nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Prof. E. A. Stückelberg zu Basel, die mir während des Druckes zuging, einen bemerkenswerten Altar mit Hohlraum in der Stiftskirche zu St. Ursiz. Die Kammer enthält den Steinsarg des Patrons der Kirche, des hl. Ursiz, und ist durch eine an der Rückseite des Altars angebrachte Tür zugänglich.

Man hat den Blockaltar in jüngerer Zeit — früher hat man ihm keinen besonderen Namen gegeben — Sarkophagaltar zu nennen beliebt, doch ist diese Bezeichnung, weil in jeder Hinsicht unzutreffend, abzulehnen. Daß der Blockaltar ein Sepulcrum, ein Reliquiengrab, enthält und stets enthalten muß, ist kein Grund für jene Benennung, denn das teilt der Blockaltar mit jedem anderen Altartypus. Aber auch der Umstand, daß die Blockaltäre, zumal spätmittelalterliche, in Form und dekorativer Behandlung bisweilen eine größere oder geringere Ähnlichkeit mit spätmittelalterlichen Hochgräbern haben, berechtigt nicht, sie Sarkophagaltar zu nennen, da das spätmittelalterliche Hochgrab weder hinsichtlich der Form noch hinsichtlich der Gliederung und Ausstattung für sie Vorbild gewesen ist.

Vor allem nicht hinsichtlich der Form. Der Blockaltar ist lediglich die naturgemäße Weiterbildung des Kasten- und namentlich des Tischaltares, und bei aller Änderung, die der Stipes bei ihm erfuhr, noch ein wirklicher Tisch. Auch gab es Blockaltäre schon in altchristlicher Zeit und im frühen Mittelalter, also Jahrhunderte früher, als das Hochgrab auftritt, das in seiner dem Blockaltar ähnlichen Form und Ausgestaltung erst eine Schöpfung des ausgehenden romanischen Stiles und der Gotik ist. Es ließe sich daher sogar eher umgekehrt von einem vorbildlichen Einfluß des Blockaltares auf die Formgestaltung des Hochgrabes reden. Man hört aber auch im ganzen Mittelalter niemals etwas von einem Bestreben, den Altar wegen der in ihm beigesetzten Reliquien einem Hochgrab nachzubilden, ihm die Form eines Sarkophages zu geben, wie er auch bis zur nachmittelalterlichen Zeit von keinem der Liturgiker, weder einem der älteren noch einem der jüngeren, als das Grab des Heiligen bezeichnet wird, dessen Überreste in ihm ruhten. Der Altar enthielt das Reliquiengrab, galt aber selbst nicht als solches. Es war erst der Renaissance vorbehalten, für den Altar einen besonderen Sarkophagtypus zu schaffen.

Allein auch für die dekorative Behandlung des Blockaltares wurde das Hochgrab des späteren Mittelalters nicht vorbildlich. Allerdings ist dieselbe bei beiden bisweilen sehr ähnlich; namentlich finden wir auch bei Blockaltären, jedoch im ganzen nur selten, Blendarkaden und Flachnischen als Schmuck der Seiten verwendet. Indessen hat diese gelegentliche Übereinstimmung in der Gliederung und Ornamentierung von Blockaltar und Hochgrab nicht darin ihren Grund, daß dieses für jenen Vorbild war, sondern daraus, daß beide ihren Dekor einer gemeinschaftlichen Quelle entnahmen, dem architektonischen und ornamentalen Motivenschatz der die Zeit beherrschenden Kunst. Darum zeigen auch die spätmittelalterlichen Kastenaltäre bisweilen ganz die gleiche dekorative Ausstattung wie das Hochgrab.

Übrigens könnte man auch höchstens jene wenigen Blockaltäre als Sarkophagaltäre bezeichnen, welche in ihrer formellen und dekorativen Ausgestaltung zwar nicht eine innere Verwandtschaft, so doch eine ausgesprochene äußere Ähnlichkeit mit den spätmittelalterlichen Hochgräbern bekunden, nicht aber die ganze Klasse von Blockaltären, die in ihrer weitaus größten Zahl bezüglich der Form höchstens eine sehr entfernte, ganz allgemeine und lediglich zufällige Übereinstimmung mit jenen aufweisen, bezüglich der Ausstattung aber, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, keine.

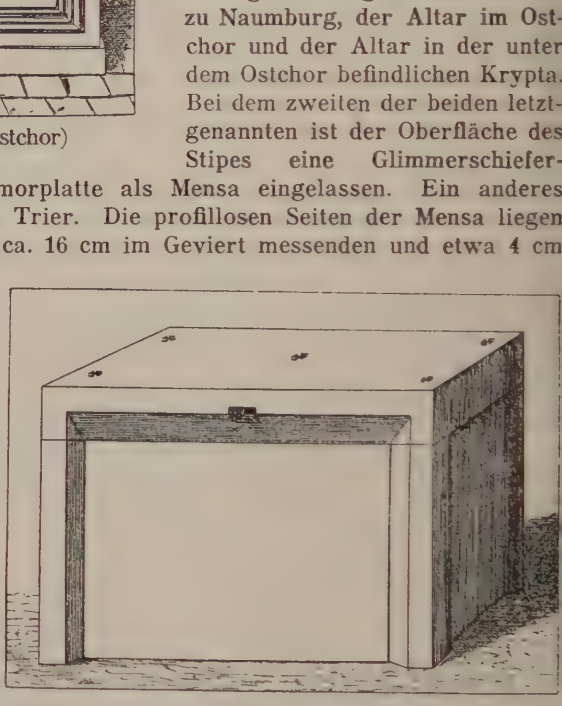
Der Blockaltar verdankt seinen Ursprung praktischen Erwägungen. Ein massiver Stipes von nahezu der Größe der Mensa war nicht nur am solidesten, sondern bot auch den besten Halt, die sicherste Stütze für die Mensa. Zudem gestattete er, dem Altar jede gewünschten oder durch die Umstände verlangten Maßverhältnisse zu geben, was namentlich beim Tischaltar nur durch eine nicht immer leicht zu bewerkstelligende Häufung der Stützen zu erreichen war.

Was den Aufbau des Blockaltares anlangt, so gliederte er sich, wenn voll ausgebildet, in den Sockel, das Stipesmassiv und die Mensa.

Die Mensa sprang, auch falls sie nicht profiliert war, im Mittelalter regelmäßig über den Stipes vor, jedoch selten mehr als 15—20 cm, oft kaum 10 cm. Eine bestimmte Norm gab es für die Stärke der Ausladung nicht. Je reicher und gegliederter indessen die Profilierung der Kanten der Mensa sein sollte, um so weiter mußte diese natürlich vor den Stipes vortreten.

Mittelalterliche Altäre, bei denen sie mit diesem glatt abschließt, sind selten. Beispiele sind ein Altar des 13. Jahrhunderts im südlichen Querschiff des Domes zu Magdeburg, bei dem das oben angebrachte Sepulcrum und mehr noch die Weihekreuzchen keinen Zweifel lassen, daß der heutige Zustand ursprünglich ist, sowie zwei gleichzeitige Altäre im Dom zu Naumburg, der Altar im Ostchor und der Altar in der unter dem Ostchor befindlichen Krypta. Bei dem zweiten der beiden letztgenannten ist der Oberfläche des Stipes eine Glimmerschieferplatte, bei dem ersten eine Marmorplatte als Mensa eingelassen. Ein anderes steht in der Krypta des Domes zu Trier. Die profillosen Seiten der Mensa liegen hier in einer Fläche mit den vier ca. 16 cm im Geviert messenden und etwa 4 cm aus dem massiven Stipes heraustretenden Steinpfosten, welche die Altarplatte unter den Ecken abstützen. In der Krypta des Speyerer Domes gibt es vier Altäre, bei denen die Mensa ohne Vorsprung ist, alle von fast quadratischem Grundriß. Es scheint jedoch fast, als ob hier die Ausladung der Platte in späterer Zeit entfernt worden sei. Einen dem Altar in der Krypta des Trierer Domes verwandten Blockaltar fand ich in der altehrwürdigen Kathedrale von Maguelonne bei Montpellier.

Blockaltar. Naumburg, Dom (Ostchor)



Blockaltar. Trier, Dom (Ostkrypta)

Bei nachmittelalterlichen Altären mangelt eine Ausladung der Mensa nicht selten entweder ganz oder beinahe ganz, zumal unter der Herrschaft des Barocks. Man liebte es nun, den Altar mit einer reichen Verkleidung aus Holz oder Stuck zu ummanteln oder ihn doch wenigstens vorn mit einem aus Holz oder Stuck gemachten Vorsatz zu versehen. Hierbei war aber ein kräftigerer Vorsprung der Mensa hinderlich, und so ließ man ihn entweder ganz beiseite oder beschränkte ihn auf ein Minimum. Waren es mittelalterliche Altäre, die man auf diese Weise im Geschmack der Zeit ausstatten wollte, so trug man nicht selten wenig Bedenken, zum Frommen der geplanten Verschönerung die ganze Ausladung der Altarplatte, ohne Rücksicht auf die Art ihrer Profilierung, bis zum Stipes abzuhauen. Ja, man tat solches mit mittelalter-

lichen Altären bisweilen lediglich einem Antependium zuliebe, das man vor ihnen anbringen wollte.

Ein Sockel fehlt sehr häufig bei den mittelalterlichen Blockaltären, namentlich aber bei den Seitenaltären. Er mangelt sogar weit öfter, als er vorhanden ist. Wo er sich findet, ist er gewöhnlich nur mit einer Schmiege oder einer Kehle profiliert, und zwar selbst bei Altären, bei denen die Mensa eine ausgiebige Profilierung erhalten hat. Indessen kommen auch manche Altäre mit reichlicher gegliedertem Sockelprofil vor, das stilistisch natürlich der jeweiligen Entstehungszeit des Altares entspricht.

Ist der Stipes mit Säulchen besetzt oder mit Arkaden belebt, die auf Säulchen ruhen, so entspricht häufig der Basis der Säulchen ein oberhalb des Sockels an dem Fuß des Stipes sich hinziehendes Sims, das dieselbe Profilierung wie die Basen hat und diese miteinander verbindet. So beispielsweise bei dem Hochaltar in St. Kunibert zu Köln (Tafel 46), dem in Tafel 43 wiedergegebenen interessanten Altar aus der Krypta von St-Sernin zu Toulouse, dem Hochaltar der Stiftskirche zu Gerresheim, dem in Tafel 47 dargestellten Altar aus Ste-Marthe zu Tarascon, dem Altar der Cappella Dragomanni in S. Domenico zu Arezzo (Tafel 33), dem Altar von St. Germer, dem Hochaltar der Kathedrale von Tarragona (Tafel 51) und manchen anderen.

Renaissance und Barock bieten in der Behandlung des Sockels, abgesehen natürlich von dem Charakter der Profilgliederung, die der Formensprache der betreffenden Stile entsprach, nichts Neues.

II. DER BLOCKALTAR IN VORKAROLINGISCHER UND KAROLINGISCHER ZEIT

Welche Verbreitung der Typus des Blockaltares in der vorkarolingischen und karolingischen Zeit hatte, wissen wir nicht. Was sich an Beispielen desselben aus dieser Periode erhalten hat, ist leider verschwindend gering an Zahl. Sicher ist indessen, daß es schon zu sehr früher Stunde neben Tisch- und Kastenaltären auch Blockaltäre gegeben hat, und daß dieser Typus nicht erst in nachkarolingischer Zeit auftritt.

Dem 6. Jahrhundert gehört ein Blockaltar in S. Pietro della Pieve zu Bagnocavallo bei Ravenna an (Tafel 1). Stipes und Mensa bestehen aus einem einzigen Marmorblock. Die Höhe des Altares, der früher zweifellos auf einer Sockelplatte stand und heute bis zur Mitte in die Wand des linken Seitenschiffes der Kirche eingemauert ist, in seiner vorderen Hälfte aber einer schlechten Kopie der sitzenden Petrusstatue in St. Peter zu Rom als Piedestal dient, beträgt bloß 81 cm, seine Breite und Tiefe nur je 87 cm. Die Mensa ist oben mit einem 15 cm breiten, jedoch ganz flachen Rahmen versehen, bestehend aus zwei zueinander und zur Oberfläche der Mensa sich abtreppenden Plättchen und einem Rundstäbchen in der von den beiden Plättchen gebildeten oberen Abtreppung. Wie die Rückseite des Altares behandelt ist, läßt sich zur Zeit nicht feststellen, wahrscheinlich ist sie aber wie bei den ihm gleichzeitigen und stilistisch verwandten, cippusförmigen Altarstipites zu Ravenna, Torcello und Parenzo[1], schmucklos. Doch dürfte ein Ecksäulchen, wie es an den Ecken der Vorderseite angebracht ist, sich auch an denen der Hinterseite finden. Die rechte und linke Seite des Stipes sind schlicht glatt, vorne sieht man zwischen zwei eleganten Palmbäumen mit Blättern und Fruchtkolben zwei Nischen, eine größere untere und eine kleine obere. Jene ist von einem kannelierten, auf trapezförmigem Fuß stehenden Rahmen eingefaßt, 40 cm hoch, 32,5 cm breit und 18 cm tief. Ein Falz fehlt bei ihr, doch gewahrt man an der unteren Seite eine wohl zur Aufnahme

[1] Vgl. oben S. 146 f.

einer Platte oder eines sonstigen Verschlusses eingehauene Rinne. Die obere Nische liegt in einem leichten Vorsprung, endet im Rundbogen, ist 17 cm breit, 15 cm hoch und 17 cm tief und ringsum mit Falz ausgestattet. Diese obere Nische war ersichtlich das Reliquiengrab, das fest verschlossen war. Ob auch die untere Reliquien enthielt, ist sehr zweifelhaft. Allerdings hat sie große Verwandtschaft mit der Nische des Altarstipes des Baptisteriums zu Ravenna[2], doch mangelt in ihr das Reliquiengrab, das bei dieser in ihrem Boden angebracht ist. Wahrscheinlich war die Nische eine Art von Confessio, sei es für die über ihr in der kleinen Nische geborgenen Reliquien, sei es für ein Altargrab, das unter dem Altar im Boden angelegt war. Sie bildet eine Parallele zu dem Hohlraum des Kastenaltares in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna, bei dem sich ja auch das Sepulcrum über der Tür befindet, die Sockelplatte des Hohlraumes aber kein Reliquiengrab aufweist[3]. Die Ecksäulchen haben Basen, die sich aus zwei Wulsten zusammensetzen, ihre mit spitzen Eckblättern besetzten Kelchkapitelle zeigen die gleiche Bildung wie die Kapitelle der Pilaster des obengenannten Altares in S. Giovanni.

Zweifelhaft ist, ob die stipesartige, übrigens sehr zerstörte Aufmauerung, die man in einem kleinen an S. Sebastiano an der Via Appia zu Rom anstoßenden, 1908 aufgedeckten altchristlichen Hypogäum fand, der Stipes eines Altares oder nicht vielmehr der Unterbau eines Sarkophages war.

Sie erhebt sich in einer halbkreisförmigen Apsis von 5,12 m Durchmesser, ist an den Ecken der Rückseite nur ca. 33, in der Mitte derselben nur etwa 50 cm von der Wand entfernt, besteht aus Tuffstein, vermischt mit Ziegel, und ist 1,75 m lang, 1,32 m tief, 1,10 m hoch. Fragmente von Marmor, die an den Seiten und hinten an ihr haften oder Spuren zurückließen, zeigen, daß sie einst inkrustiert war. Doch wurde diese Inkrustation erst nachträglich angebracht, da sich noch unter dem Mörtel, der zur Befestigung der Marmorstückchen diente, der ursprüngliche Verputz erhalten hat. An der rechten Schmalseite befindet sich eine konchaartige Nische, deren Boden von einer Platte Giallo antico gebildet ist. Ein Sepulcrum wurde weder unter noch über ihr in dem Mauerblock entdeckt. Ebensowenig ergaben die angestellten Nachforschungen das Vorhandensein eines Bodengrabes unter dem Altar. Die Nische kann daher auch nicht eine Confessio gewesen sein oder, wie P. Colagrossi, der das kleine Hypogäum ausgrub, meint[4], zur Aufnahme von brandea, die man zu Reliquien machen wollte, gedient haben. Bei der Annahme, die Aufmauerung sei der Überrest eines Altares, ist sie überhaupt nicht erklärlich. War der Mauerblock der Unterbau eines Sarkophages, so ist die Nische dagegen unschwer verständlich; sie war dann Lampennische. Auch die außerordentliche Tiefe des Blockes spricht gegen die Auffassung, welche in ihm einen Altar sehen möchte. Welchen Zweck hatte es, darf man wohl fragen, einem Altar in dem kleinen im Lichten nur 5,31 m breiten und 9,21 m langen Raume bei einer Breite von 1,75 m die außerordentliche Tiefe von 1,32 m zu geben? Wozu konnte eine solche hier dienen?

P. Colagrossi bezeichnet den Mauerblock sogar als Überrest eines Altares aus dem 3., spätestens aber dem Anfang des 4. Jahrhunderts. Doch ist das nur eine bloße Behauptung und sicher durchaus unzutreffend, wie denn auch, was er als Beweise anführt, wieder nur Behauptungen, keine Beweise sind. Ein Altar von der materiellen Beschaffenheit, den Größenverhältnissen und der Eingliederung in den Raum, wie das alles der Aufmauerung in der Apsis des Hypogäums eigen ist, paßt noch nicht in das 3. und den Beginn des 4. Jahrhunderts. Für derartige Altäre war damals die Stunde noch nicht gekommen. War der stipesartige Mauerblock des Hypogäums einst wirklich Stipes eines Altares, so kann dieser angesichts seiner Beschaffenheit, seiner Stellung und seiner Maße, zumal seiner Tiefe, frühestens im beginnenden Mittelalter entstanden sein. Man vergleiche nur mit ihm, was wir aus altchristlicher Zeit an Altären und Altarresten haben. Was insbesondere seine Tiefe anlangt, so erhielt

[2] Vgl. oben S. 147. [3] Vgl. oben Abbildung S. 196. [4] La critta di un martire (Roma 1909) 28.

noch im 6. Jahrhundert die Mensa eines Altares, wie die des Hochaltares von S. Vitale zu Ravenna, nur eine solche von 1,5 m. Der Stipes des Altares, den Papst Felix in SS. Cosma e Domiano errichtete, ist bloß 1,10 m tief. Bei dem von Johannes III. in SS. Apostoli gestifteten Hochaltar hatte der Stipes zwar die bemerkenswerte Tiefe von ca. 1,29 m, war aber selbst hier noch um ca. 3 cm weniger tief als der Mauerblock des so kleinen Hypogäums. Der Stipes des Altares in der linken Seitenkapelle von S. Maria Antiqua zu Rom[5] maß 79½×68 cm, seine Mensa also höchstens 1—1,20 m × 75—90 cm, und doch war die Kapelle, in welcher er stand, nur um ein geringes kürzer und schmäler als das Hypogäum bei S. Sebastiano[6].

Aus der Zeit des Bischofs Paulus II. (762—767) von Neapel mag der hochinteressante Blockaltar der Januariuskatakombe zu Neapel stammen (Tafel 38), in seinem unteren Teile wird er sogar noch älter und aus der gleichen Zeit sein, wie die hinter dem Altar aus dem Tuff gehauene Cathedra. Denn seine untere Partie ist, und zwar bis zu etwa ein Drittel der Gesamthöhe des Altares, aus demselben Tuff herausgearbeitet, wie der mit ihr in gleicher Ebene sich befindende Bischofssitz. Die obere ist in Mauerwerk hergestellt. Die Mensa mangelt heute, erhalten hat sich bloß der Stipes. Er ist 1,80 m lang, 87 cm tief und 1,14 m hoch. An der Rückseite und den beiden Schmalseiten hat er noch den ursprünglichen Verputz und Reste von Malereien: An den Seiten ein Kreuz in Grün und Weiß, eingefaßt von Gammadia, dazu an einer Seite das Fragment einer Inschrift VIN, die noch im Beginn des 18. Jahrhunderts vollständig lautete VIN — CIT, hinten in rotem Ocker ausgeführte Ranken. Pellicia († 1822) sah in der Mitte der Rückseite auch noch ein Kreuz, neben dem rechts und links die Worte standen LUX und PAX, von denen aber jetzt nichts mehr wahrzunehmen ist[7]. An der hinteren Seite des Altares befindet sich eine etwa 57 cm hohe und ca. 70 cm breite Nische, deren Boden einen Loculus von 65 cm Länge, 32 bzw. 28 cm Breite und 33 cm Tiefe enthält (Tafel 38). Derselbe war bei Auffindung und Bloßlegung der Anlage durch den verdienstvollen Leiter der Ausgrabungen, den Domherrn Mons. Aspreno Galante, noch mit einer Marmorplatte verschlossen, aber leer. Die über dem Loculus befindliche Nische schließt oben dreiseitig. In ihrer Rückwand hat sie eine viereckige Fenestella, die auf die Front des Altares mündet und auch von hierher eine Verbindung mit der Confessio des Altares herstellte[8].

Andere Blockaltäre des 8. Jahrhunderts gibt es in den Basiliken zu Cimitile bei Nola. Alle sind in Mauerwerk aufgeführt. Es sind ihrer wenigstens fünf. Einer steht in dem sog. Carcere, zwei befinden sich neben dem Chorbogen der Basilica martyrum, zwei weitere rechts und links neben der Apsis der Basilika des hl. Calionus. Der Altar des Carcere steckt jetzt etwa 30 cm im Boden, so daß seine heutige Höhe nur mehr 74 cm beträgt. Das Sepulcrum liegt an der Rückseite des Stipes, und zwar bei dem gegenwärtigen Zustande des Altares gleich über dem Boden. Es ist 20 cm hoch, 23 cm breit und 29 cm tief, mit Ziegelplatten ausgekleidet. Die 1,17 m breite, 65 cm tiefe und 12 cm dicke unprofilierte Mensa besteht aus rotem Marmor.

Von den beiden Altären der Basilica martyrum hat sich nur der Stipes erhalten. Die Stipites haben die gleiche Höhe, 1 m, und die gleiche Breite, 68 cm; die Tiefe beträgt dagegen bei einem 42 cm, bei dem anderen 51 cm[9] (Tafel 37). Auch von den

---

[5] Vgl. oben S. 198.

[6] Ein Graffito an der rechten Wand des Hypogäums beweist, daß dieses noch im späteren Mittelalter zugänglich war und besucht wurde (vgl. auch Colagrossi a. a. O. 9, wo eine Wiedergabe der Inschrift).

[7] De christ. eccl. politia, dissert. V, § 5; II (Colon. 1829) 392.

[8] Mons. Galante hat mich durch die Liebenswürdigkeit und Bereitwilligkeit, mit denen er mich beim Studium der Neapolitanischen Monumente in jeder Weise förderte, zu großem Dank verpflichtet. Über die Ergebnisse seiner Ausgrabungen in der Katakombe des hl. Januarius berichtet er in seiner Schrift: I nuovi scavi nelle catacombe die San Gennaro in Napoli (Napoli 1908).

[9] Die Marmorplatte, welche auf dem Stipes links vom Chorbogen liegt, gehört nicht zu ihm und ist neuere Zutat.

beiden Altären in S. Caliono ist bloß noch der Stipes übrig. Ganz erhalten ist lediglich derjenige links neben der Apsis. Er ist 1,09 m hoch, also etwas höher als die beiden der Märtyrerbasilika; aber bloß 49 cm breit und 38 cm tief. Der zweite ist sehr zerstört; seine Maße waren fast die gleichen wie die seines Gegenüber. Alle vier Stipites sind in Tuffquadern aufgeführt und unverputzt; über ihnen befindet sich in der Wand eine konchaförmige Nische mit den Resten von Malereien, Brustbildern der Heiligen, denen die Altäre geweiht waren. Daß die Stipites wirklich Altarstipites sind, bekundet das Sepulcrum, mit dem sie an der Vorderseite versehen sind, eine kleine mit Marmorplättchen ausgekleidete Nische, die bei den Stipites in der Basilica martyrum 15 cm hoch, 17 bzw. 19 cm breit und 22 bzw. 20 cm tief ist, bei den Stipites in S. Caliono dagegen bei gleicher Höhe einige Centimeter weniger an Breite und Tiefe hat. Die geringe Breite und Tiefe der Stipites könnte den Gedanken erwecken, die fraglichen Altäre seien Tischaltäre gewesen. Allein eine solche Annahme wird durch die Enge des für die Altäre benutzbaren Raumes ausgeschlossen, die der Mensa an den Seiten nur etwa 15—20 cm auszuladen gestattete.

Auch der Hochaltar in der Märtyrerbasilika sowie der Hochaltar in S. Caliono sind alte Blockaltäre, doch ist es fraglich, ob sie noch aus dem 8. Jahrhundert stammen und nicht vielmehr später erneuert wurden. Jener ist 1,09 m hoch, 1,21 m breit und 80 cm tief, dieser 1,02 m hoch, 1,61 m breit und 88 cm tief. Auch bei diesen beiden Altären fehlt jetzt die Mensa. Der Verputz, mit dem sie überzogen sind, ließ eine genauere Untersuchung nicht zu[10].

Ob der aus Kieseln aufgemauerte Stipes, den man in den bei L'Oved Djedi gelegenen Ruinen einer nordafrikanischen altchristlichen Basilika fand, von einem Tisch- oder einem Blockaltar herrührt, ist aus den Angaben, die wir über ihn erhalten, nicht ersichtlich[11].

In England wurden Blockaltäre aus keltischer Zeit im Oratorium des hl. Kyeran bei Truro (Cornwallis) sowie im Oratorium des hl. Gwythian bei St. Ives (Cornwallis) gefunden[12].

In Deutschland soll die Krypta der Michaelskirche zu Fulda noch einen Blockaltar des 9. Jahrhunderts bergen[13], indessen ist das ein Irrtum. Der fragliche Altar mit seinen kleinen, schräggestellten Weihekreuzchen und einem exekrierten Sepulcrum oben auf der Mensa und einem zweiten gleichfalls geöffneten Sepulcrum an der Front unterhalb der Mensa stammt erst aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts. Die Krypta war bis dahin verlassen. Damals nun wurde sie „völlig ausgesäubert, auch mit Licht- und Luftfenstern allenthalben und mit einem steinernen Altärlein versehen, daß man darinnen wiederum Meß lesen kann", wie wir von Stephan von Clodt vernehmen[14]. Die Mensa des Altares besteht aus einer mittelalterlichen Altarplatte. Vermutlich hat die rohe Art der Aufmauerung des Stipes, der aus Bruchsteinen hergestellt ist, Anlaß zur Annahme geboten, es handle sich bei dem Altar um den ursprünglichen des 9. Jahrhunderts.

Wirkliche Reste karolingischer Altäre sind drei Sandsteinplatten, die man 1907 in der Kirche des Petersberges bei Fulda teils bei Abbruch der aus dem 13. Jahrhundert stammenden Altäre der Krypta, teils im Fußboden der Kirche entdeckte. Sie stammen, wie kaum zweifelhaft ist, von den von Hrabanus 836 errich-

[10] Die Basilica martyrum stammt laut Inschrift am Portal aus der Zeit des Bischofs Leo III. (700). Bezüglich der Entstehungszeit von S. Caliono mangelt eine solche bestimmte Angabe, doch weist alles darauf hin, daß die Basilika mit der Märtyrerbasilika gleichzeitig ist. Die Seitenaltäre der beiden Basiliken sind wie die Malereien der Nischen über ihnen zweifellos die ursprünglichen. Fraglich kann nur sein, ob das gleiche auch von ihrem Hochaltar zu sagen ist.

[11] Recueil XXII (1882) 409.

[12] The Archeol. Journal 1846 II, 228 f.

[13] E. F. A. Münzenberger, Zur Kenntniß und Würdigung der mittelalterl. Altäre Deutschlands I (Frankfurt 1885) 10.

[14] Die Sieben Jubelposaunen Josuae c. 5, v. 6, ... zusammengetragen durch Stephanum von Clodt, Frankfurt am Mayn 1720, 311.

teten Altären, deren Mensa sie gebildet haben dürften. Leider läßt sich nicht feststellen, ob dieselben den Charakter von Tisch- oder von Blockaltären hatten. Die Abmessungen der drei Platten sind verschieden. Eine ist 81 cm breit, 64 cm hoch; sie befindet sich jetzt in dem kleinen Museum der Kirche. Die zweite mißt 70×62 cm; sie ist heute der Front des in jüngerer Zeit neu erbauten mittleren Altares der Krypta eingefügt. Die dritte ist die größte, denn sie hat eine Breite von 88 cm und eine Höhe von 74 cm. Sie bildet zur Zeit die Front des rechten Seitenaltares der Krypta. Alle weisen in der Mitte ein Sepulcrum auf, dessen Sigillum bei der ersten und bei der dritten nicht bloß verkittet, sondern obendrein mit Klammern befestigt war, wie die noch vorhandenen Klammerlöcher bezeugen. Zwei sind mit einer in schönen Kapitalen ausgeführten Inschrift versehen, welche die im Sepulcrum hinterlegten Reliquien nennen, die erste und zweite. Dort lesen wir: In hac ara continentur reliq. sc̄i Salvatoris de loco ascensionis eius et reliq. XII apostolorum, hier: † Hoc altare dedicā ē in honore scāe Marie matris Dn̄i et omnium scārum virginum. Ein Vergleich dieser Inschriften mit den für die Altäre der Petersberger Kirche von Hrabanus verfaßten tituli bekundet, daß die erste Platte vom Hochaltar der Oberkirche, die zweite vom mittleren Altar der Krypta stammt[15]. Die Art der Anordnung der Inschriften und des Sepulcrums zeigt, daß beide gleichzeitig sind[16].

Reste eines Blockaltares des 9. Jahrhunderts im Münster zu Aachen, die bei Gelegenheit von Restaurationsarbeiten wieder zutage kamen, bestehen aus der Mensa und aus den zwei leider stark beschädigten Marmorplatten, mit denen die Seiten des Stipes bekleidet waren. Einander genau entsprechende Löcher, die in den drei Platten angebracht sind, dienten ersichtlich zur Aufnahme von Dollen oder Klammern, mittels deren die Seitenplatten mit der Mensa verbunden und am Stipes befestigt waren. Die Mensa ist 1,34 m lang, 1 m tief und 5 cm dick. Ihr Charakter als Mensa erhellt aus den fünf Weihekreuzchen, die auf ihr angebracht sind, wenn sie auch schwerlich ursprünglich sind, sondern erst von einer späteren Neuweihe des Altares herrühren werden. Die Höhe der Seitenplatten betrug ursprünglich 1,09 m, ihre Breite 86 cm[17].

III. DER BLOCKALTAR IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES MITTELALTERS UND DER NEUEREN ZEIT

Zahlreich sind die Blockaltäre, welche uns das 11. und 12. Jahrhundert, namentlich aber das spätere Mittelalter hinterlassen haben. Selbst in Italien, Frankreich und Spanien, wo doch unter dem Einfluß des Barocks und infolge der unter seiner Herrschaft vorgenommenen allgemeinen Ummodelung oder völligen Erneuerung der Kirchen ungezählte mittelalterliche Altäre zugrunde gingen, gibt es ihrer noch manche. Besonders reich an Blockaltären aus der zweiten Hälfte des Mittelalters ist aber Deutschland, das ihrer aus dieser Zeit weit mehr besitzt als alle anderen Länder zusammen. Und zwar sind es nicht bloß katholische Kirchen, in denen wir dort noch mittelalterliche Blockaltäre in guter Zahl antreffen, sondern auch viele der einst katholischen, dann aber lutherisch gewordenen.

---

[15] M. G. Poetae II, 211.

[16] Vgl. auch G. Richter, Altertumsfunde auf dem Petersberg bei Fulda in Fuldaer Geschichtsblätter, VI (1907) 129 f.

[17] Vgl. J. Buchkremer, Zur Baugeschichte des Aachener Münsters in „Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins" XXII (1900) 267, mit Skizze und Rekonstruktionsversuch auf Tfl. 4 Fig. 10. Prof. Buchkremer glaubte annehmen zu sollen, daß der Altar nur aus Platten bestand und innen hohl war, hat aber seitdem seine Auffassung dahin geändert, daß auch er in den Seitenplatten nur mehr Bekleidungen des Stipes sieht.

So hat beispielsweise der Dom zu Halberstadt noch dreizehn, die Marienkirche zu Halberstadt noch neun, der Dom zu Magdeburg noch fünfzehn, die Michaelskirche zu Schwäbisch-Hall noch wenigstens sieben. Von katholischen Kirchen, in denen sich namentlich eine größere Zahl solcher Altäre in unsere Tage gerettet hat, seien nur genannt die Dome zu Trier, Köln, Xanten, Regensburg, Hildesheim, die Abteikirchen zu Werden, Altenberg und Marienstatt, die Kirchen der Reichenau, die Stiftskirche zu Oberwesel, St. Severin, St. Gereon und St. Kunibert zu Köln u. a.

Seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends hatte der Blockaltar vor den übrigen Typen durchaus den Vorrang. Gewiß kommen auch jetzt in Italien, Frankreich und Spanien noch immer manche Tischaltäre vor, ja mit der Renaissance beginnt in Italien sogar für den Tischaltar eine Periode der Wiedergeburt, allein die große Menge der Altäre gehörte vom 11. bis zum 16. Jahrhundert allenthalben dem Typus des Blockaltares an, in Deutschland sogar fast ausschließlich. Die Neuzeit aber führte den Brauch, wie er zu Ende des Mittelalters bestand, im wesentlichen unverändert fort, nur zweigte sich von dem Blockaltar als neuer Typus der Sarkophagaltar ab.

Blockaltäre von einfachster Bildung, wie deren aus dem Mittelalter und aus nachmittelalterlicher Zeit noch zahlreiche existieren, Altäre mit bloß abgeschrägter Mensa, Altäre ohne Sockel oder mit Sockel, der nur mit einer Schräge profiliert ist, bereiten einer auch nur annähernd genauen Datierung die größten Schwierigkeiten. Es ist nicht bloß für Frankreich, sondern allgemein durchaus zutreffend, was de Lasteyrie von den französischen Altären dieser Art sagt, wenn er schreibt: Nous possédons encore dans un assez grand nombre de vieilles églises de ces blocs qu'il est impossible de dater; car à toutes les époques on en a fait de semblables, et j'en connais dans des chapelles fondées au 17. siècle, dont l'exécution grossière et les formes frustes conviendraient aussi bien au 11. siècle[1]. Bei solchen einfachen Blockaltären sind es allein äußere Anhaltspunkte, wie die Entstehungszeit der Kirche, Angaben über die Konsekration der Altäre u. ä., welche die Datierung ermöglichen, wofern nur solche vorhanden sind.

Anders, besser steht es natürlich um die Bestimmung der Entstehungszeit, wenn die Profile der Mensa oder des Sockels einer bestimmten Stilperiode entsprechen, oder wenn der Stipes im Sinne und in der Formensprache eines bestimmten Stiles verziert erscheint, wenn er mit Säulchen oder Pilastern besetzt, mit Blendarkaden oder Maßwerk belebt, mit Mosaik oder Inkrustationen geschmückt oder mit Bildwerk ausgestattet ist. Auch die Größenverhältnisse eines Blockaltares können für dessen Datierung von großer Wichtigkeit sein, sofern im allgemeinen kleine Altäre einer früheren Zeit zu entstammen pflegen, größere einer jüngeren. Doch müssen, wenn die Maße des Altares als Kriterien seines Alters dienen sollen, stets die örtlichen Verhältnisse berücksichtigt werden, die Stelle, für die er geschaffen wurde, der Raum, der für ihn zur Verfügung stand, u. ä., da ungünstige, beschränkte räumliche Verhältnisse noch im ausgehenden Mittelalter bisweilen Anlaß zur Herstellung von auffallend kleinen Altären wurden.

III. BLOCKALTÄRE MIT PFOSTEN UNTER DEN ECKEN DER MENSA

Unter den Blockaltären, welche uns die Vergangenheit hinterlassen hat, gibt es eine größere Anzahl, bei welchen dem Stipes unter den Ecken der Mensa ein meist mehr oder weniger vorspringender Pfosten eingefügt ist: eine Einrichtung, die auf das beschauende Auge den Eindruck macht, als seien

[1] L'architecture religieuse en France à l'époque romane (Paris 1912), 682.

vor allem diese Pfosten, nicht das Stipesmassiv, die Stützen der Mensa. Diese Sonderart von Blockaltären gleicht im Äußern gewissen Kastenaltären, bei denen wir ebenfalls unter den Ecken der Altarplatte einen Pfosten als Stütze fanden. Während aber bei den letzteren zwischen die Pfosten lediglich Platten als seitlicher Abschluß des unter der Mensa befindlichen Raumes eingefügt sind, ist bei ihr dieser ganze Raum durch ein Massiv ausgefüllt. Bei jenen Kastenaltären wollte man im Altar einen Hohlraum, eine Kammer schaffen; bei unsern Blockaltären verzichtete man darauf.

Die Eckpfosten sind gewöhnlich als Pfeilerchen, die mit Basis und Kapitell versehen sind, gebildet, doch auch wohl mit einem Säulchen kantoniert. Zur Anwendung kamen sie bei Blockaltären namentlich dann, wenn man den Stipes mit Marmorplatten umkleiden wollte. Bei Blockaltären, die in Hausteinquadern oder schweren Platten ausgeführt sind und darum einer Ummantelung nicht bedurften, habe ich die Eckpfosten nicht angetroffen.

Sehr beliebt müssen die mit Eckpfosten ausgestatteten Blockaltäre im 12. und 13. Jahrhundert in Mittelitalien gewesen sein, wo uns noch jetzt zahlreiche aus dieser Zeit stammende Beispiele derselben begegnen. Zu Rom gibt es noch Altäre dieser Art in S. Crisogono (Hochaltar), in S. Cecilia (Hochaltar), in S. Lorenzo fuori le Mura (Hochaltar), in S. Anastasia (Nebenaltar), in SS. Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane (Hochaltar) und in S. Sebastiano (Hochaltar). Unvollständige erhaltene Beispiele und Fragmente von Blockaltären mit Eckpfosten befinden sich zu Rom beispielsweise noch in der Kapelle des hl. Johannes Ev. beim Baptisterium der Laterankirche, in der Krypta von S. Susanna und in der Kirche der SS. Quattro Coronati.

Der Altar in S. Crisogono (Tafel 36) wurde laut der noch vorhandenen Weiheinschrift 1127 konsekriert. In späterer Zeit, wahrscheinlich bei Gelegenheit der Errichtung seines heutigen Ciboriums 1627, erhielt er vorne und an den Seiten statt der ursprünglichen Bekleidung aus Paonazzo eine solche aus Platten von weißem karrarischen Marmor, im übrigen aber wurde er damals nicht wesentlich verändert. Beseitigt wurde jedoch infolge der Tieferlegung, welche der Altar damals erfuhr, die an der Front seines Unterbaues befindliche Confessio mit ihrer Fenestella. Die Mensa, die reich profilierte Sockelplatte, die Eckpfeiler und die noch ursprüngliche hintere Bekleidung des Stipes bestehen aus prächtigem Paonazzo. Charakteristisch ist die auch bei manch anderen Altären der gleichen Art wiederkehrende Bildung des Kapitells der Eckpfosten, das sich aus Plättchen, Kehle und verdoppeltem Wulst zusammensetzt, und zwar ohne daß Trennungsglieder zwischen dieselben eingeschoben wären. Die Flächen der Pfosten zeigen eine Belebung, die uns bereits zu Ravenna, Parenzo und Torcello bei den Eckpilastern und Eckpfosten von Altären des 6. Jahrhunderts begegnete, ein vertieftes Feld mit aufgesetzter flacher Mittelleiste, an das sich hier jedoch, unten wie oben, eine halbkreisförmige, mit flacher Erhöhung gefüllte Vertiefung als Übergang zum Kapitell und zur Basis anschließt; eine Behandlung der Pfosten, welche bei manchen Altären von der Art des Hochaltares von S. Crisogono wiederkehrt und ersichtlich sehr beliebt war. Die Länge der Mensa beträgt 2,05 m, ihre Tiefe 1,15 m, ihre Dicke — sie ist nur mit Platte und Karnies profiliert — 6 cm. Die Sockelplatte ist 15 cm stark, ihre übrigen Maße sind fast dieselben wie die der Mensa. Die Eckpfosten sind 94 cm hoch und 13 cm breit. Die Gesamthöhe des Altares beläuft sich auf 1,15 m.

Der Hochaltar in S. Cecilia ist durchweg das getreue Gegenstück des Hochaltares in S. Crisogono, nur sind die Eckpfosten oben und unten durch eine die Profilierung des Kapitells bzw. der Basis aufnehmende und sie fortsetzende Leiste verbunden. Die Kosmatenarbeit, welche an der Front die Vertiefung der vorderen

Pfosten füllt, sowie die in der gleichen Technik ausgeführten Friese der Leisten zwischen den Kapitellen und den Basen entstammen dem 13. Jahrhundert, und zwar entstanden sie wohl gleichzeitig mit dem Ciborium des Altares, das Mosaikschmuck derselben Art aufweist. Auch die Porphyrplatte, welche heute die Frontbekleidung bildet, wird eine bei dieser Gelegenheit erfolgte Neuerung sein. Pfosten und Leisten bestehen aus schön geädertem Paonazzo, die Sockelplatte, die Mensa und die Bekleidung der beiden Schmalseiten sowie der Rückseite aus weißem Marmor. Die Mensa tritt an den Seiten ca. 15 cm über den Stipes vor.

Der Hochaltar in S. Lorenzo muß als seinem Ciborium, das laut Inschrift 1148 erbaut wurde, gleichzeitig angesehen werden. Er ist 1,06 m hoch, 2,13 m breit und 1,43 m tief. Die Bekleidung der Rückseite wird durch eine Porphyrplatte, die der Kopfseiten durch eine rote, die der Front durch eine weiße Marmorplatte gebildet. Die Eckpfosten sind nicht als Pfeiler ausgestaltet, sondern glatte Pfosten geblieben, doch wurden sie mit einem Säulchen kantoniert, das ein korinthisierendes Kapitell und steile attische Basis zeigt. Die Mensa springt wie in S. Crisogono nur mit dem Profil über den Stipes vor, und zwar insbesondere auch an den Seiten. Bei allem Festhalten am Typus trägt der Altar in seiner Gesamterscheinung unverkennbar ein eleganteres Gepräge an sich als seine Gegenstücke in S. Crisogono und S. Cecilia.

Strenger schließt sich an diese der kleine Altar an, welcher am Ende des linken Seitenschiffes von S. Anastasia unter einem Baldachin des 12. Jahrhunderts steht; er ist sogar noch etwas herber und einfacher, da die Eckpfeiler bei ihm völlig glatt geblieben sind. Die Platte ist unprofiliert, mag aber von einer späteren Restauration herrühren, da sie gar wenig zum reicher behandelten Sockel paßt. Die Länge des Altares beläuft sich bei einer Tiefe von 1,16 m und einer Höhe von 1,20 m, wovon 94 cm auf die Pfeiler fallen, auf bloß 1,57 m. Der Altar reicht der Legende zufolge in die Tage des hl. Hieronymus hinauf, der an ihm die hl. Messe gelesen haben soll, Gregor der Gr. aber soll ihn privilegiert haben. So zu lesen auf der Marmortafel, welche das Kapitel der Kirche um 1690 zur Erinnerung an die damalige Restauration des Altares durch den Präzeptor von S. Spirito, den Erzbischof von Tarsus, Franciscus Maria Phöbus, an der Wand der Kapelle anbringen ließ. Bei jenen Restaurationsarbeiten lösten sich die Marmorplatten, welche die Bekleidung der Seiten des Altares bildeten, und der aus Ziegeln aufgebaute Loculus der Reliquien, d. i. das innere Massiv des Altares, kam zum Vorschein. So erzählt eine zweite Tafel an der linken Seite des Altares. Aus ihrer Inschrift ersehen wir ferner, daß der Altar bis dahin erhöht über dem Fußboden der Kirche gestanden hatte; zu der um 1690 erfolgten Restauration gehörte nämlich auch, daß das Planum des Altares niedriger gelegt wurde. Es fiel deshalb damals auch die Nische mit ihrer Fenestella, d. i. die Confessio, weg, die, wie wir durch Ugonio wissen, unterhalb des Altares an der Front des Unterbaus angebracht war[1].

Der Hochaltar in SS. Vincenzo ed Anastasio ist einer der größten und stattlichsten seiner Art; ist er doch 2,67 m breit und 1,42 m tief. Die Pfosten an den Ecken seines Stipes sind als Pfeilerchen gebildet. Sie sind an den Seiten mit je drei Rinnen kanneliert, zwischen denen oben und unten ein Spitzblatt herauswächst. Ihr Kapitell stellt einen steilen Karnies dar und ist mit Akanthusblättern besetzt. Die gleiche Bildung und Verzierung zeigt die Leiste, welche die Kapitelle der Eckpfeilerchen verbindet und zugleich die Seiten des Stipes oben abschließt. Die Eckpfosten, der Sockel und die Bekleidungen der Seiten bestehen aus prächtigem Paonazzo. Die Mensa scheint erneuert zu sein. Der Hochaltar wurde von Honorius III. (1216—1227) konsekriert (Tafel 35).

Der Hochaltar in S. Sebastiano ist heute leider zum größten Teil in einen Barockaltar eingekapselt, so daß nur mehr seine Rückseite sichtbar ist. Er scheint

[1] Crescimbene, Istoria della basilica di S.Anastasia (Roma 1722) 27.

unter dem ihn umgebenden Mantel noch unversehrt zu sein, so daß es sich der Mühe lohnte, ihn von den entstellenden Zutaten des 17. Jahrhunderts zu befreien. Der Altar besteht aus weißem Marmor; die Eckpfeiler sind kanneliert und von der üblichen Form.

Auf die Altäre, von denen sich nur Fragmente erhalten haben, braucht nicht näher eingegangen zu werden, da es sich bei ihnen doch nur um Fragmente, zum Teil sogar um kaum mehr als den einen oder anderen Eckpfosten, handelt. Die Eckpfosten, die in der Kirche der Quattro Coronati vor einigen Jahren bei Bloßlegung der Altäre entdeckt und wieder bei neuen Altären verwendet wurden, sind oder waren wenigstens mit Kosmatenmosaik verziert. Bei dem Altar in der Krypta von S. Susanna zeigen die Eckpfeilerchen, die jetzt ihrer Kapitelle entbehren, die gewöhnliche Vertiefung mit schwach vortretender Leiste als Füllung derselben, die Pfosten des aus Stücken des 12. und 13. Jahrhunderts zusammengesetzten im Baptisterium der Laterankirche sind schlicht glatt mit einfachem Kapitell und einfacher Basis. Die Mensa scheint noch die ursprüngliche zu sein. Der Altar ist überhaupt noch beinahe zum größten Teil erhalten; zu fehlen scheint fast nur die Rückseite. Zum Stipes gehören nicht die beiden mit Kosmatenarbeit geschmückten Pfosten, um welche die Front nach rechts und links verlängert wurde, ein Vorgang, der zur Folge hatte, daß die Seiten des Stipes herausgeschoben werden mußten. Bei dem Mosaik, mit dem die Frontplatte verziert erscheint, ist das Kreuz in der Mitte später als die dasselbe einrahmenden Streifenpaare.

Der Altar stand lange im Kreuzgang der Laterankirche, wohin er aus der Kirche oder aus einer ihrer Annexkapellen gebracht worden war. Was ihn vor dem Untergang rettete, dem so vieles andere anheimfiel, war wohl die fromme Erzählung, die sich an ihn knüpft. Man gewahrt vorne rechts in der Mensa ein Loch; ein anderes, das mit Eisenstäben vergittert ist, befindet sich oben rechts in einem der vorderen alten Pfosten. Einem Priester, dem während der Messe Glaubenszweifel kamen, verschwand, so berichtet die Legende, die heilige Hostie aus den Händen, drang in die Mensa und trat durch den Pfosten wieder heraus, indem sie hier wie dort ein Loch zurückließ. Der Altar ist klein, mißt doch die Mensa nur 1,44 × 1,01 m.

Außerhalb Roms, in der näheren und weiteren Umgebung der Stadt, gibt es treffliche Beispiele des Typus in S. Maria in Castello zu Corneto Tarquinia, in S. Giovenale zu Orvieto, in der Silvesterkirche auf dem Soracte, zu Ponzano Romano, in der alten Abteikirche zu Castel S. Elia bei Nepi, in S. Francesco zu Tivoli, in der Kathedrale zu Anagni, in S. Pancrazio zu Ferentino, und in den drei Franziskanerkirchen zu Assisi, S. Francesco, S. Chiara und S. Maria degli Angeli.

Die Altäre zu Ponzano Romano, Corneto Tarquinia und Castel S. Elia sind bis auf kleine Abweichungen getreue Gegenstücke des Altares in S. Crisogono. Insbesondere fehlt bei allen, gerade wie bei diesem, die oben und unten die Eckpfeiler verbindende und die Seiten abschließende Leiste. Die Mensa ist beim ersten der drei genannten Altäre unprofiliert, die Eckpfeilerchen zeigen bei ihm die gleiche dekorative Behandlung wie beim Altar in S. Crisogono. Beim Altar in Corneto Tarquinia, der wohl 1168 zugleich mit dem über ihm errichteten Ciborium entstand, sind die Pfosten glatt; seine ungewöhnlich starke Mensa ist mit fallendem und steigendem Karnies profiliert. Die Belebung der Eckpfeiler besteht beim Altar in Castel S. Elia in einer Vertiefung mit Rinne statt mit aufgesetztem bossiertem Streifen; die Mensa ist bei ihm profillos; alles, wie man sieht, nur unwesentliche Abweichungen von dem Altar in S. Crisogono.

Der Altar in S. Giovenale zu Orvieto (Tafel 6), ist genau datiert. Unter den Inschriften, die sich an der rechten Seite sowie rückwärts befinden, gibt es rechts eine, welche lautet: GUIDO ABBA AN DI MCLXX. Der Altar wurde also 1170 von Abt Guido errichtet. Die heutige Mensa des Altares ist neu. Von den Eckpfosten sind die beiden hinteren glatt, von den beiden vorderen ist der zur Rechten mit einem runden, der zur Linken mit einem gewellten vierseitigen Säulchen kantoniert.

Mannigfaltig sind auch ihre Kapitelle. Das des vorderen rechten Pfeilers weist derbes Blattwerk auf, das des vorderen linken vorne einen Adler, an der Seite einen Greif. An dem Kapitell des einen der beiden hinteren Eckpfeiler sieht man seitlich einen Priester in Meßkleidung am Altar stehen, nach rückwärts den hl. Michael, an dem des anderen einen Bischof oder Abt mit Stab und Mitra und Blattwerk. Die Marmorbekleidung der Seiten ist schmucklos, die der Front ist aus einem mit langobardischem Flechtwerk überzogenen Pluteus des 9. oder 10. Jahrhunderts gemacht.

Auch der Altar in S. Silvestro auf dem Soracte ist mit Hilfe von Resten alter Schranken hergestellt. Deutlich erkennt man an dem zerschnittenen Ornament, mit dem die als Bekleidung der Seiten dienenden Platten bedeckt sind, deren ursprüngliche Bestimmung. Die Eckpfosten sind mit Säulchen kantoniert, deren Kapitell wie eine Wiederholung desjenigen der Ecksäulchen des Hochaltares in S. Lorenzo zu Rom ist. Die Mensa ist mit einer Kehle profiliert.

Von dem Altar in S. Francesco zu Tivoli sind ursprünglich nur die am Kapitell mit Blattwerk besetzten glatten Eckpfeiler. Die mit reicher Kosmatenarbeit geschmückte Frontplatte stammt von Chorschranken. Das Mosaik ist, weil stark verdorben, zum Teil in Malerei ergänzt.

Die Kathedrale zu Anagni kann sich rühmen, fünf Altäre des Typus zu besitzen. Einer steht in der Kapelle Gaetani, dem sog. Winterchor, die vier anderen haben ihren Platz in der auch durch ihre Malereien hochinteressanten Krypta. Drei dieser letzteren, der Hauptaltar mit seinen zwei Nebenaltären, sind noch in ihrem ursprünglichen Zustande, nur hat der Hauptaltar in neuester Zeit eine andere Mensa erhalten, die jedoch eine genaue Kopie der alten ist. Der vierte Altar befindet sich in einer apsidenartigen Nische der rechten Seitenwand. Er wurde, als er 1721 mit Marmor umkapselt wurde, so entstellt, daß er hier nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. Von dem Hochaltar gibt Tafel 34 ein gutes Bild. Er ist ein Gebilde von ganz derselben Art, wie die vorhin schon genannten Altäre. Das Bronzekreuz und die Inschrift der Vorderseite sind später; die ursprüngliche Inschrift: Hic corpus Magni requiescit presulis almi steht an der Rückseite; jener Seite, an welcher noch heute der Priester bei der Messe seine Stelle hat. Als man vor einigen Jahren die Mensa erneuerte, ergab sich, daß der Stipes eine massive Aufmauerung bildete. Unter der Platte war eine mit einer Ziegelplatte verschlossene Höhlung angebracht, das Sepulcrum; man fand in ihm ein Bleikästchen und ein rötliches Glas mit Reliquien. Die Höhe des Altares beträgt 1,08 m, seine Breite 1,88 m, seine Tiefe 1,15 m. An den Seiten ladet die Mensa 16 cm aus. An der Front war früher ein Kreuz in Kosmatenarbeit angebracht, dessen Vertiefung noch vorhanden ist.

Der Nebenaltar im linken Seitenchörchen der Krypta ist bei gleicher Höhe etwas kleiner als der Hauptaltar, da er nur 1,43 m breit und 88 cm tief ist. Im übrigen ist er eine getreue Kopie desselben, nur zeigt er über und unter den Rinnen der Eckpfeiler die kleinen spitzen Blätter, die wir an derselben Stelle bei den Eckpfosten des Altares in SS. Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane antrafen. Die Mensa tritt an den Seiten 21 cm vor.

Der zweite Nebenaltar im rechten Seitenchörchen ist um 10 cm breiter als sein Gegenüber, infolgedessen die Mensa bei ihm beiderseits 26 cm vorspringt. Höhe und Tiefe sind bei beiden nur unmerklich verschieden. Statt mit einer Vertiefung sind die Flächen der Pfeiler hier mit Mosaik in Weiß, grünem Serpentin und Porphyr verziert. Die Kapitelle sind durch eine nach Weise der Kapitelle profilierte Leiste verbunden, zwischen den Sockeln ist ein Fries in Kosmatenarbeit angebracht. Die Vorderseite des Stipes ist durch einen den Eckpfeilern nachgebildeten Pilaster in zwei Felder geschieden. Die drei Altäre der Krypta wurden um 1235 errichtet[2].

---

[2] An der Westwand der Krypta ist eine Marmortafel mit einer Commemorativinschrift eingemauert, die über eine Eröffnung des Hauptaltares im Jahre 1231 berichtet. Sie

Der Altar der Cappella Gaetani zeigt von den übrigen abweichend Pfosten, die wie der Altar in S. Lorenzo mit Säulchen kantoniert sind (Tafel 35). Seine Breite mißt 1,48 m, seine Tiefe 98 cm, seine Höhe 1,07 m, von der nur 4 cm auf die ungewöhnlich dünne Mensa kommen.

Ein ungemein interessantes Stück ist der Altar in dem kleinen Kirchlein S. Pancrazio zu Ferentino, das reichste und zugleich das eigenartigste Beispiel seiner Art (Tafel 34). Die ursprüngliche Mensa fehlt heute, vollständig erhalten hat sich dagegen der Stipes, wenn auch in veränderter Anordnung. Um nämlich den anfänglich recht kleinen Altar zu vergrößern, hat man die Füllung der Seiten samt den hinteren Eckpfosten neben die Vorderseite gesetzt, die Füllung der Rückseite aber an der rechten Schmalseite angebracht. Die beiden heutigen mittleren Pfosten der Vorderseite bildeten demnach ursprünglich deren Eckpfosten, ihre beiden jetzigen Eckpfosten die Eckpfosten der Rückseite, die Füllungen der seitlichen Felder der Front die Füllungen der Kopfseiten des Stipes; die heutige rechte Kopfseite war früher die Füllung der Rückseite. Die Pfosten sind mit je drei romanischen Säulchen kantoniert, deren Kapitell mit rohen Akanthusblättern besetzt ist. Die Basis der Säulchen ist attisch und mit einem Eckblatt besetzt; die Wulste der Basis sind wie der das Kapitell unten begrenzende Ring seilartig ornamentiert. Die stark zurücktretenden Füllungen zwischen den Eckpfosten sind mit vertieftem Felde versehen, das bei denen der Schmalseiten mit je drei Halbsäulchen besetzt ist, getreuen Nachbildungen der Säulchen an den Ecken. In demjenigen der Rückseite wechseln Halbsäulchen mit breiter Rinne. Das vertiefte Feld der Front zeigt zwischen zwei Halbsäulchen eine von einem Wulst umrahmte Flachnische, die ein langschaftiges, im Zentrum eine Darstellung des Lammes Gottes enthaltendes Kreuz umschließt. Der Altar wird, wenn auch mit einiger Zurückhaltung, von Wüscher-Becchi dem 7. Jahrhundert zugeschrieben[3]; indessen bezeugen die Eckblätter an den Basen der Säulchen der Eckpfosten, daß er frühestens dem 11. entstammt. Der Altar wäre sehr leicht in seinem alten Bestande zu restaurieren.

Der Altar in S. Maria degli Angeli zu Assisi steht in dem Portiunculakirchlein. Er ist den Raumverhältnissen entsprechend von geringen Abmessungen. Ist er doch nur 1,40 m breit und 84 cm tief. Die schlichten glatten Eckpfeiler haben das übliche, aus steilem steigenden Karnies bestehende Kapitell; die Basis zeigt die gleiche Profilierung, aber in umgekehrter Form. Das Profil der Sockelplatte, das aus Plättchen und Kehle besteht, und mehr noch das der Mensa, das sich aus Wulst, Kehle, Stab, Schmiege und Platte zusammensetzt, offenbart schon den Einfluß der Gotik.

S. Francesco besitzt fünf Altäre des Typus; zwei birgt die Unterkirche, die anderen sind die drei Altäre der Oberkirche. Von den beiden ersten befindet sich der eine in der an den rechten Arm des westlichen Querschiffes anstoßenden Kapelle des Langhauses, der andere im rechten Arm des östlichen Querschiffes. Jener ist in recht verwahrlostem Zustand, da sowohl vorne wie hinten die Marmorbekleidung fehlt. Die 2,25 m lange, 1,23 m tiefe Mensa ist dadurch besonders interessant, daß sie außer dem Hauptsepulcrum noch vier kleine Nebensepulcra hatte, zwei nahe den vorderen Ecken, die beiden anderen etwa in der Mitte der Schmalseiten.

---

wurde durch den Meister Cosmas aus Rom, denselben, der den Mosaikfußboden der Krypta schuf, vorgenommen. Bei dieser Gelegenheit wurde, wie es scheint, der alte Altar erneuert und der heutige durch Meister Cosmas errichtet, der dann zu gleicher Zeit den Altar der linken und rechten Seitenapsis geschaffen haben wird. Der Hochaltar der Kathedrale ist modern. Er wurde in jüngster Zeit nach Abbruch des alten, 1178 durch Alexander III. geweihten Altares errichtet, und zwar, wie es scheint, nach dem Vorbild der Altäre der Krypta. Indessen gehörte auch schon jener frühere Altar, in dessen Sepulcrum man bei seiner Zerstörung die originale Weiheurkunde fand, zum gleichen Blockaltartypus; nur scheinen die Eckpfeiler schlichter gewesen zu sein als bei den ein halbes Jahrhundert jüngeren Kryptaaltären.

[3] R. Quart. XVII (1903) 258 f.

In vortrefflichem Stande ist der Altar im östlichen Querschiffe (Tafel 39). Wie die Abbildung zeigt, wird seine Vorderseite durch drei Lisenen in vier Felder geschieden, von denen die zwei mittleren eine Porphyrplatte, die äußeren eine mit reizender Kosmatenarbeit in Gold und Farben verzierte weiße Marmorplatte als Füllung aufweisen. Die Rückseite ist nur in drei Felder geteilt. Die Füllungen bestehen hier wie an den beiden Schmalseiten, die bloß ein Feld enthalten, aus rotem Marmor. Die Eckpfeiler und Lisenen sind an der Vorderseite des Altares mit Kosmatenarbeit ausgestattet, sonst aber völlig schmucklos. Heute hat der Altar eine doppelte Mensa. Auf die ursprüngliche Altarplatte, welche das gleiche Profil hat wie der Altar in dem Portiunkulakirchlein, wurde in etwas späterer Zeit, vermutlich als der Altar nach Fertigstellung des östlichen Querschiffes an seine jetzige Stelle verlegt wurde, eine zweite, nur mit Schräge profilierte Mensa aus rotem Marmor gelegt. Die Breite dieser oberen Platte der Mensa beträgt 2,16 m, ihre Tiefe 1,39 m. Infolge seiner doppelten Mensa hat der Altar eine Höhe von 1,20 m.

Die beiden Seitenaltäre der Oberkirche bieten wenig zu bemerken. Sie sind völlig schmucklos. Ihre Maße sind ungefähr die gleichen wie die der zwei Altäre der Unterkirche. Bei beiden Altären springt die Mensa nach den Seiten zu auffallend weit vor; beläuft sich ihre Ausladung doch bei dem einen auf 25 cm, bei dem zweiten sogar auf 35 cm. Der Altar im Querarm zur Linken hat an der Mensa in gotischen Majuskeln die Inschrift: Hoc altare erectum est in honore beati Michaelis Archangeli. Es wurde schon früher gesagt[4], daß verschiedene Altäre des hier in Frage stehenden Typus auch durch die weite seitliche Ausladung der Mensa eine unverkennbare Reminiszenz an die Tischaltarform zeigen. Die beiden Altäre der Oberkirche von S. Francesco gehören zu denen, bei welchen sich diese Eigentümlichkeit ganz besonders geltend macht. Der Altar im rechten Querarm ist gegenwärtig hohl, da man aus baulichen Gründen das innere Massiv entfernt hat, dann aber die hintere Platte durch eine mit Tür versehene gemauerte Abschlußwand ersetzte. Wie das Innere früher aussah, lehrt der Altar im linken Querarm, der den gemauerten Kern noch zum größten Teil besitzt, weil hier nach Abnahme der Mensa nur die obere Partie des Massivs entfernt wurde.

Von den schmucklosen Nebenaltären hebt sich der Hochaltar der Oberkirche auffallend ab durch den prächtigen Mosaikschmuck, mit dem alle seine Seiten reichlich bedacht sind. In seinem Bau unterscheidet er sich von ihnen nur dadurch, daß die Mensa lediglich mit dem Sims über den Stipes vortritt, und daß in der Mitte der Rückseite ein Pilaster angebracht ist, auf dessen Kapitell ein Pfostenstück sitzt, der Platz des Sepulcrums. Der Altar ist 3,17 m lang, 1,56 m tief und 1,30 m hoch. Die Eckpfeiler und jener mittlere Pilaster, die gleich den Füllungen der Seiten mit Kosmatenwerk verziert sind, zeigen abweichend von den Eckpfeilern der übrigen Altäre ein mit Spitzblättern besetztes Kapitell.

In S. Chiara stehen drei der uns beschäftigenden Altäre. Es sind die beiden Altäre im Querschiffe und der Hochaltar. Sie zeigen den Typus ohne allen Schmuck und in voller Reinheit. Die schönen, aus Wulsten, Kehlen und trennenden Plättchen gebildeten Profile der Mensa und des Sockels des Hochaltares sind frühgotisch, bei den zwei anderen Altären besteht deren Profilierung nur aus einem einfachen Karnies. Das Kapitell der Eckpfeiler ist bei allen mit einer Reihe von Spitzblättern verziert, wie wir solche an dem Kapitell der Eckpfeiler des Hochaltares der Oberkirche von S. Francesco antrafen. Bemerkenswert ist auch bei den Altären in S. Chiara die ungewöhnlich weite seitliche Ausladung der Mensa, die bei dem Hochaltar und dem Altar im linken Querarm 30 cm beträgt, bei demjenigen im rechten Querarm aber immer noch 25 cm. Der Hochaltar ist 3,07 m breit, 1,50 m tief und 1,26 m hoch; die entsprechenden Maße der beiden anderen Altäre sind 2,46 bzw. 2,23 m, 1,12 bzw. 1,16 m und ca. 1,15 bzw. 1,17 m.

---

[4] Vgl. oben S. 156.

Die Altäre in S. Chiara sind darum besonders beachtenswert, weil sie bekunden, daß der Typus sich zu Assisi bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts hinein lebenskräftig erhielt. Freilich sind es die jüngsten Beispiele, die mir bekannt geworden sind. Was insbesondere gegen 1300 in S. Francesco bei Gelegenheit der Erweiterung der Unterkirche an Blockaltären entstand, ist von ganz anderer Art, Altäre ohne Eckpfeiler, mit glatt durchgehenden, nur von viereckigen vertieften Feldern belebten Seiten. Wohl kommen auch noch nach Ende des 13. Jahrhunderts in Italien Blockaltäre mit Pfosten an den Ecken vor — für Altäre, die mit Marmor verkleidet werden sollten, eine sehr zweckmäßige Einrichtung —, allein die Erinnerung an den Tischaltar kommt bei denselben nicht mehr zum Ausdruck. Die Eckpfosten erscheinen bei ihnen nicht mehr als Träger der Mensa, sondern nur als Vorlagen, durch welche die Seiten des Stipes und ihre Verkleidung nach den Ecken zu begrenzt, eingefaßt werden, und selbst das nur dann, wenn sie aus den Seiten heraustreten. Sie machen nur noch den Eindruck eines dekorativen, nicht mehr den eines konstruktiven Elementes. Man vergleiche z. B. den kleinen spätmittelalterlichen Altar im Umgang von S. Stefano Rotondo zu Rom oder den Philippus- und Jakobusaltar in Sa. Maria Trastevere daselbst, eine Stiftung des Kardinals Philipp von Alençon (1397), sowie namentlich auch den in Tafel 33 wiedergegebenen, reich mit Kosmatenarbeit geschmückten Altar zu Subiaco. Die gewundenen Säulchen an den Ecken sind hier ersichtlich keine Stützen der Mensa, kein konstruktives Glied des Stipes mehr, sondern nur dem Stipesmassiv an den Ecken eingefügte Dekorationsstücke.

Aus Frankreich kann vielleicht als mittelalterliches Beispiel des Sondertypus, den die Altäre in S. Cecilia, S. Crisogono, S. Lorenzo zu Rom und die ihnen gleichartigen Altäre vertreten, ein interessanter Altar im Querschiff der Abteikirche zu Paray-le-Monial, eine Schöpfung des 12. Jahrhunderts angeführt werden[5]. Er ist jetzt der Apsiswand vorgebaut, war aber ursprünglich wohl frei aufgestellt. Unter den vorderen Ecken seiner Mensa zeigt er kräftige, mit Ranken und sonstigem Ornament reichverzierte Pfeiler, deren Kapitell mit einer Reihe stehender Blätter besetzt ist. Die zwischen den Eckpfeilern liegende und gegen sie zurücktretende Fläche der Front ist mit einem Waffelmuster belebt.

Mittelalterliche Altäre in Deutschland, die man für den Typus mit einigem Recht in Anspruch nehmen kann, die aber jedenfalls wegen ihrer ungewöhnlichen Behandlung des Stipes eine kurze Erwähnung verdienen, sind der früher schon genannte Altar der Krypta des Domes zu Trier und der Hochaltar im Chor der Münsterkirche zu Herford. Hier wie dort stehen unter den Ecken der Mensa kräftige, glatte Pfosten, die beim Herforder Altar unter einem rechten Winkel, beim Trierer unter Abschrägung aus dem massiven Stipes heraustreten. Der erstere scheint seine eigentümliche Form infolge einer Vergrößerung des primitiven Altares erhalten zu haben, der zu diesem Ende rings umbaut wurde. Der S. 222 abgebildete Trierer Altar ist nur 1,53 m breit und 94 cm tief; der Herforder ist gerade doppelt so breit und 1,71 m tief; war er ja doch auch Hochaltar.

Eine Erneuerung des Typus des mit Eckpfosten ausgestatteten Blockaltares vollzog sich in der Zeit der Frührenaissance, freilich ohne durchgreifenden wie ohne nachhaltigen Erfolg. Immerhin ist es interessant genug, wahrzunehmen, wie er nach so langer Zeit des Vergessenseins wieder an die Oberfläche auftauchte. Die Frührenaissance hatte, wie früher dargelegt wurde, eine Vorliebe für den Tischaltar. Eben das aber dürfte Anlaß und Grund gewesen sein, daß man auch jenem Blockaltartypus mit seinen ausgeprägten Erinnerungen an den Tischaltar seine Aufmerksamkeit wieder zuwandte.

[5] Abb. bei Viollet, Dict. rais. II, 55.

Zwei der vorzüglichsten Beispiele finden sich in S. Anna dei Lombardi zu Neapel (Cappella Piccolomini und Cappella Mastrogiudici). Würde nicht die dekorative Behandlung der Kapitelle der Eckpfeiler und das Ornament in der Mitte der Frontplatte den Frührenaissancecharakter dieser beiden Altäre verraten (Tafel 36), so könnte man bei ihnen an ein Werk des 12. oder 13. Jahrhunderts denken. So vortrefflich geben sie den Typus wieder.

Zwei andere Altäre des Typus aus der Zeit der Frührenaissance, sehr zierliche und gefällige Gebilde, finden sich in S. Marco zu Venedig, die Altäre des hl. Jakobus und des hl. Klemens. Die leichten, schlanken Eckpfeiler sind hier mit zarten palmettenartigen Ornamenten bedeckt; die Platte, welche die Front bildet, ist mit elegant geschlungenem Bandwerk, von dem Fruchtgehänge herabhangen, übersponnen.

Ein ungemein schönes und edles Beispiel ist der Altar in der Cappella Pazzi bei S. Croce zu Florenz, würdig dieser Perle der Frührenaissance. Außer den Pfeilerchen, die unter den Ecken seiner Mensa stehen, zeigt er in der Mitte der Langseiten noch einen Pilaster. Pfeilerchen und Pilaster sind kanneliert und mit zierlichem Frührenaissancekapitell versehen. Die zwischen den Eckpfeilerchen gelegene Fläche der Schmalseiten des Stipes und der beiden Abteilungen, in welche die Langseiten gegliedert erscheinen, sind mit einem vertieften rechteckigen Feld belebt, dessen Rahmen mit einem Akanthusfries geschmückt ist und das als Füllung eine rote Marmorplatte enthält. An dem Sims, der über den Pfeilerchen und Pilastern den Stipes umzieht, steht eine Widmungsinschrift. Die durch einen Seilstab geschiedenen beiden Karnies, welche das Profil der Mensa bilden, sind mit Akanthusblättern verziert.

Drei Frührenaissancealtären unseres Sondertypus begegnete ich in der altehrwürdigen Basilika zu Aquileja. Es sind der Hochaltar, der Sakramentsaltar und der Kreuzaltar derselben. Die Eckpfeiler des Hochaltares sind mit vertieftem Feld belebt, das bei den beiden rückwärtigen mit zierlichem Frührenaissanceornament gefüllt ist. Die Eckpfeiler des Kreuzaltares und des Sakramentsaltares sind kanneliert; bei dem Sakramentsaltar fällt die starke seitliche Ausladung der Mensa auf, die sich auf volle 22 cm beläuft.

Ein letzter Altar des Typus, den ich hier erwähnen möchte, befindet sich jetzt im Musée des Arts Décoratifs zu Paris (Coll. Peyre). Er stammt aus Italien und ist ein prächtiges Stück. Die Eckpfeiler und die unprofilierte Sockelplatte bestehen aus herrlichem schwarzen Marmor, die Füllungen der Seiten werden von großen Reliefs aus weißem Marmor gebildet. An der Front ist das Opfer Noes dargestellt, an der linken Seite der Untergang der Ägypter im Roten Meer, an der rechten der Sieg Davids über Goliath. Die Bekleidung der Rückseite ist nicht mehr vorhanden, desgleichen fehlt heute die Mensa.

Aus der späteren Renaissance und dem Barock sind mir in Italien keine Vertreter des Typus bekannt geworden, dessen Wiederaufleben in der Frührenaissance sonach nur vorübergehend war. Wohl begegnen uns in den Kirchen Italiens und zumal Roms sehr häufig Barockblockaltäre, die an der Front des Stipes — gewöhnlich nur hier, nicht an seinen Kopfseiten — nach den Ecken zu mit pfostenartigen Vorlagen besetzt sind. Dieselben sind bald breiter, bald schmäler, und haben in der Regel dadurch, daß man sich das Sockelsims und die unter der Mensa sich hinziehende Leiste um sie verkröpfen ließ, ein pilasterartiges Aussehen erhalten. Um Eckpfeiler handelt es sich aber bei ihnen in keinem Fall, was meist schon durch ihre große Breite ausgeschlossen ist. Ihr Zweck war lediglich, die Front zu gliedern und seitlich gefällig abzuschließen. Gewöhnlich blieben sie ohne Ornament. Man ließ sie entweder glatt, oder begnügte sich damit, sie mit vertieftem Felde zu versehen, das gern aus andersfarbigem Material gemacht wurde. Tafel 32 gibt ein Beispiel dieser Art von Blockaltären wieder, die auch außerhalb Italiens im 17. und 18. Jahrhundert nicht selten angefertigt wurden, namentlich in Spanien.

V. BLOCKALTÄRE MIT NISCHEN

Häufig waren, wie wir früher hörten, im späten Mittelalter die Altäre im Innern mit großem, bisweilen selbst in den Boden hinabreichendem Hohlraum versehen. Der Stipes bestand in diesem Falle entweder aus Platten oder aus dünnen gemauerten Wänden. Neben solchen Kastenaltären gab es aber noch ungleich mehr Blockaltäre, die mit größeren oder kleineren Nischen ausgestattet waren. Auch sie kamen allenthalben vor, am häufigsten jedoch in Deutschland, den nordischen Ländern und den Niederlanden.

Der Zweck dieser Nischen war der gleiche, wie der der großen Altarkammern. Im Hochaltar angebracht, wurden sie wohl meist als Schatzbehälter zur Aufbewahrung von Reliquiaren, von Kelchen und von anderen kirchlichen Kostbarkeiten gebraucht. Noch heute birgt eine tiefe Nische im Hochaltar der Pfarrkirche zu St. Moritz im Wallis den Schrein des hl. Sigismund. An der Rückseite des Altares sich öffnend, ist sie ohne Türe (Tafel 341), doch steht zum Ersatz dafür der Schrein des Heiligen, durch schwere Schlösser wohl verwahrt, in einem von kräftigen Eisenstangen gebildeten, spätgotischen, sarkophagförmigen Gehäuse. Auch in der durch eine Türe gut gesicherten Nische an der Rückseite des Hochaltares der Kirche zu Seligenstadt werden noch Reliquienschreine und andere Reliquiare aufbewahrt; desgleichen enthalten noch Reliquien die beiden Nischen an der Hinterseite des Hochaltares in St. Kunibert zu Köln. Als Tabernakel für das Allerheiligste wurde die Hochaltarnische wohl nur ausnahmsweise verwendet. In Nebenaltären bildeten die Nischen häufig Schränke für Altargerät, namentlich dann, wenn der betreffende Altar seine eigenen Meßutensilien besaß. Zur Unterbringung der Meßgewänder, Altartücher u. ä. scheinen die Nischen übrigens nur seltener benützt worden zu sein, auch wenn sie für einen solchen Zweck hinlänglich trocken waren. Sie boten nämlich zur Aufbewahrung der Paramente durchweg zu wenig Raum. In späterer Zeit erging es den Nischen häufig wie den großen Kammern; ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet, wurden sie ein Platz für Abfälle und eine Gerümpelstätte, an die man verbannte, was nicht mehr brauchbar war oder was im Wege lag.

Im Hochaltar angebracht, befand sich die Nische fast immer an der Rückseite des Stipes. So bei dem Hochaltar in St. Marien zu Osnabrück, in der Johanneskirche daselbst, im Dom zu Xanten, in St. Kunibert und St. Andreas zu Köln, in der Pfarrkirche zu Orb (Kreis Gelnhausen), in der Pfarrkirche zu Seligenstadt, in St. Ulrich und in St. Moritz zu Halle, in der Elisabethkirche zu Marburg, hier im Unterbau des Retabels u. a.

Die Nische im Hochaltar der Marienkirche zu Osnabrück ist mit einem Gitter verschlossen, meist aber bildet den Verschluß eine ein-, seltener eine zweiflügelige Tür aus Eisen oder Holz. In St. Kunibert zu Köln, in St. Elisabeth zu Marburg, in St. Moritz zu Halle u. a. hat der Hochaltar an der Rückseite zwei Nischen. An die des Hochaltares in St. Moritz zu Halle knüpfte eine spätere Zeit aus religiöser Unkenntnis und Voreingenommenheit eine lächerliche Fabel an. Man erzählte sich, „es habe sich jemand in jenen Nischen verborgen gehalten zum Zwecke der Täuschung, wenn hier hinter dem Altar in einem geschlossenen Raume Ohrenbeichte gehalten wurde[1]".

An der Front befand sich die Nische beim Altar der bekannten Wiperti-Krypta zu Quedlinburg, da hier der Altar der Mauer des Chörchens angebaut ist,

[1] Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Halle und des Saalekreises (Halle 1886) 139. Der Verfasser, G. Schönermark, stellt die Frage, ob die Erzählung Glauben verdiene, ein Zeichen, daß sie ihm nicht recht geheuer vorkam. Er hätte besser getan, sie unumwunden als das zu bezeichnen, was sie ist, eine aus religiöser Unwissenheit und Abneigung geborene Fabel.

und an der Hinterseite eine Nische nicht angelegt werden konnte, an den Seiten aber wegen zu großer Enge des Raumes eine solche zu unbequem war. Gegenwärtig ist die Nische mit Ziegeln vermauert. An der Vorderseite ist die Nische übrigens eine Ausnahme, aber auch an den Schmalseiten ist sie bei Hochaltären nicht häufig. Ein Beispiel ist der Schrank an der linken Kopfseite des Hochaltares in der Reinoldikirche zu Dortmund.

Bei den Seitenaltären befindet sich die Nische vornehmlich an einer der Schmalseiten. Freilich konnte auch eine solche bei ihnen nur dann rückwärts angelegt werden, wenn der Altar isoliert und zugleich so weit von der Wand entfernt stand, daß ein genügend freier Zugang zur Rückseite vorhanden war, das aber war gewöhnlich nicht der Fall. Das seltenere Beispiel eines Nebenaltares mit Schrank an der Rückseite ist der Altar im linken Seitenchörchen der Wiesenkirche zu Soest. Nebenaltäre mit Nische an der Seite findet man im Dom zu Halberstadt, im Dom zu Magdeburg, in der Stiftskirche zu Xanten, im Dom zu Lübeck u. a. In der Michaelskirche zu Schwäbisch-Hall sind fast alle Altäre mit seitlicher Nische versehen, die bald an der rechten, bald an der linken Schmalseite angelegt ist. Die des Altares der heutigen Sakristei reicht fast bis zur Mitte des Stipes, die der übrigen sind durchweg etwa 50 cm breit, 45—50 cm tief und etwas über ½ m hoch.

Im Norden befinden sich Altäre mit Nischen beispielsweise zu Stallerup und zu Seierslev in Jütland. In Spanien traf ich Altäre mit Nische an der Seite an zu Logroño (Hochaltar in Santiago) und zu León (Altar im linken Querschiff der Kathedrale). Würde man alle mittelalterlichen Altäre freilegen, die sich in Spanien unter der Verkapselung der Barockzeit noch erhalten haben, so würden sich wahrscheinlich noch manche andere Beispiele ergeben. Von mittelalterlichen französischen Altären mit Nische ist mir sehr wenig bekanntgeworden; ein Beispiel ist der Altar der Krypta zu Thouars (Deux-Sèvres). Daß indessen auch in Frankreich Schränke in den Altären eine bekannte Sache waren, erhellt aus dem Dekret der Provinzialsynode von Toulouse aus dem Jahre 1590, welches solche Behälter verbietet, damit in dem Altar, der Christi Leib trage, nichts untergebracht werde[2].

Wie bei den Kammern in den Altären des späten Mittelalters, so hat sich auch in den Nischen noch vielfach die Bekleidung erhalten. Ebenso trifft man das Zwischenbrett, durch welches man sie in manchen Fällen horizontal in zwei Abteilungen schied, um sie besser ausnützen zu können, bisweilen in ihnen noch an. So haben in der Nische noch die alte Eichenholzvertäfelung der vorhin erwähnte Seitenaltar in der Wiesenkirche zu Soest, der Hochaltar in der Reinoldikirche zu Dortmund, einer der Lettneraltäre im Dom zu Lübeck, der Klemens- und einige andere Altäre im Dom zu Xanten u. a. Das Zwischenbrett findet sich noch bei dem Dortmunder Altar, einzelnen der Xantener Altäre, dem Altar zu Lübeck u. a.

Die Vorschriften, welche die Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts gegen die Anbringung von Kammern in den Altären und ihre Benutzung zur Aufbewahrung von Altarutensilien erließen, als der Würde und der Bedeutung des Altares nicht entsprechend, trafen natürlich auch die dem gleichen Zweck dienenden Nischen in den Altären. Es mag daher hier genügen, auf die früher mitgeteilten diesbezüglichen Synodalbestimmungen[3] lediglich hinzuweisen. Nur sei hinzugefügt, daß dieselben bisweilen ausdrücklich auf die konsekrierten Altäre beschränkt wurden. So z. B. in den Statuten der Synode

[2] Pars 3, c. 1, n. 15 (Hard. X, 1808).

[3] Vgl. oben S. 213.

von Konstanz aus dem Jahre 1609, die das Verbot, irgend etwas anderes in den Altären aufzubewahren als Reliquien, mit der förmlichen Einschränkung begleiten: Si altaria consecrata sint[4].

Nischen zum Aufstellen von Meßampullen trifft man in mittelalterlichen Altären selten an, während sie in nachmittelalterlichen recht häufig sind. Indessen mögen die in den Altären angebrachten Schränke auch zu diesem Zwecke verwendet worden sein.

Beispiele kleiner Nischen für die Meßkännchen bieten der Severus- und der Petrusaltar im Dom zu Xanten, der Hochaltar von St. Marien zu Stendal, der nicht bloß an jeder Schmalseite eine große Nische, sondern an einer auch eine kleinere, im Rundbogen schließende für die Meßkännchen hat, der Emporenaltar in der Spitalkirche zu Oberwölz in Steiermark u. a. Übrigens ergingen auch gegen diese Kännchennischen Verbote. So bestimmte die Provinzialsynode von Prag (1605): Fenestellae urceolorum ampullarumque non in altari sed in pariete a latere, ubi epistola legitur, fiant[5], indem sie auch hierin in die Fußtapfen des hl. Karl eintrat[6].

In der Felixbasilika zu Cimitile bei Nola steht heute über dem Grabe oder besser der ehemaligen Grabstätte des Heiligen ein Altar von 2,40 m Länge und 1,89 m Tiefe. Er scheint in seiner vorderen Hälfte aus dem 17. Jahrhundert zu stammen und ist in die alten Cancelli, die das Grab umgaben, eingebaut, die an der Rückseite noch erhalten sind. An seiner Rückseite befinden sich zwischen den ehemaligen Cancelli dicht unter der Altarplatte zwei Nischen, die mit Marmorplatten ausgekleidet sind; die eine ist 40 cm hoch, 32 cm breit und 45 cm tief, die andere etwas kleiner. Sie dienten wohl zur Aufstellung von Lampen, die am Grabe brennen, vielleicht aber auch zum Hinterlegen von Gegenständen, die dadurch zu religiösen Andenken werden sollten.

Eine ganz vereinzelte Erscheinung sind bei einigen spätmittelalterlichen Altären an dem Stipes angebrachte kleine Piscinen zur Aufnahme des bei der Händewaschung in der Messe gebrauchten Wassers sowie des etwaigen sonstigen Ablutionswassers.

Ein hübsches Beispiel findet sich am Hochaltar der Reinoldikirche zu Dortmund. Es hat die Form eines Kelchkapitells und ist nahe an der hinteren Ecke der rechten Schmalseite angebracht. An der Rückseite des Altares hat die Piscina ihren Platz bei einem Altar zu Bestoft (Schleswig-Holstein)[7]. Bei einem Nebenaltar im Langhaus des Domes zu Halberstadt ist die Piscina, eine schalenförmige Vertiefung, in einer hinter dem Altar liegenden Platte des Fußbodens angelegt, der Rückseite des Altares aber ist eine kleine Kredenz in Gestalt einer dreiseitigen, von einem Säulchen getragenen Konsole in der Weise eingefügt, daß sie einen Ausbau der Mensa bildet.

Daß auch in Frankreich am Stipes des Altares bisweilen eine kleine Piscina angebracht wurde, zeigt ein Altar in der Kathedrale von St-Pol de Léon[8]. Ein anderes Beispiel einer solchen Altarpiscina entdeckte man daselbst vor etwa einem halben Jahrhundert am Hochaltar der Kirche zu St-Sulpice-en-Bussy (Loire) unter der Holzverschalung, mit welcher derselbe im 18. Jahrhundert ummantelt worden war[9].

Im Dom zu Como sehen wir eine Piscina im Boden einer in der Rückseite des Unterbaues des Hochaltares angelegten großen Nische, über welcher am Stipes des Altares eine Figur der thronenden Gottesmutter angebracht ist.

---

[4] Tit. 19, c. 20 (Hartzh. VIII, 909).

[5] C. 12 (Hartzh. VIII, 689).

[6] Instr. fabr. eccl. I (AA. eccl. Med. 571).

[7] Kd. der Prov. Schleswig-Holstein I (Kiel 1887) 397.

[8] Abb. bei Caumont 685.

[9] Bullet. mon. XXXI (1865) 594, mit Abb.

Statt im Altar selbst schuf man auch wohl unmittelbar neben ihm in der Wand oder im Pfeiler, vor dem er stand, einen Schrank, um darin die zum Altar gehörenden Utensilien, namentlich aber die Paramente, aufzuheben. Bei einem Altar rechts neben dem Lettner im Dom zu Lübeck ist ein solcher Schrank noch zu dem im Altar selbst befindlichen hinzu angelegt. In der Savignykapelle neben dem Kreuzgang des Domes zu Trier hat man hinter dem Altar, und zwar in unmittelbarer Anlehnung an ihn, einen Schrank dem Strebepfeiler vorgemauert, vor dem sich der Altar erhebt. In der Wiesenkirche zu Soest sind in dem Steinretabel eines Altares — derselbe steht am zweiten Pfeiler des Schiffes rechter Hand — zwei Schränke angebracht. Sie befinden sich an der rechten Seite des Retabels und sind mit eisernen Türen verschlossen[10].

DER SARKOPHAGALTAR

I. DIE ENTWICKLUNG DES SARKOPHAGALTARES

Der Sarkophagaltar, d. i. eine Altarart, deren Stipes das Aussehen eines Sarkophages hat, ist die jüngste aller Altarbildungen. Er tritt erst im 16. Jahrhundert auf.

Eines der frühesten Beispiele dieses neuen Typus ist der Altar in der Cappella di S. Maria della Neve im linken Seitenschiffe von S. Domenico zu Neapel (Tafel 40), der das Datum 1536 trägt. Die Sarkophagform erscheint bei ihm noch in ihren Anfängen. Der Altar ist eine Verbindung von Blockaltar und Sarkophagaltar. Unten ein massiver rechtseitiger Kubus, ist der Stipes in dem oberen Teile ein Sarkophag. Löwenfüße, die den Ecken vorgelegt sind, verbinden beide, so daß das untere Massiv als Sockel des oberen erscheint. Ganz als Sarkophag mit dachförmig abfallendem Deckel ist der Stipes des Corpus-Domini-Altares in der Kathedrale zu Cesena ausgebildet. Die Mensa ruht in der Mitte auf dem First des Deckels, an den Seiten auf Voluten, welche aus dem letzteren an den Enden herauswachsen

Das 16. Jahrhundert hat nur erst wenige Sarkophagaltäre geschaffen. Aber auch im 17. Jahrhundert sind diese noch keineswegs häufig. Erst im 18. werden sie das, dann freilich in einem solchen Umfang, daß man den Sarkophagaltar fast als den Altartypus des Spätbarocks und des Rokoko bezeichnen kann.

Übrigens ist das unschwer zu begreifen. Die geschwungenen Linien des Sarkophagaltares, die Ausbauchung der Seiten, seine bewegten, unruhigen Formen, kurz seine ganze Erscheinung entsprechen allzu gut der Eigenart des späten Barocks, als daß dieser in sich keineswegs schöne, aber zum Zeitgeschmack passende Altartypus nicht rascheste und weiteste Verbreitung finden und mit dem Blockaltar, dem bisherigen Haupttypus, in den Kampf um den Vorrang eintreten mußte. Zahlreiche der vorhandenen mittelalterlichen Blockaltäre wurden abgebrochen und an ihrer Stelle neue in der nun Mode gewordenen Form des Sarkophages errichtet. Andere wurden zwar nicht zerstört, jedoch mittels Gips oder Holz so ummantelt, daß auch sie die nun einmal als Ideal betrachtete Sarkophagform erhielten. Es entstand ein wirklicher Wetteifer in der Modernisierung der Altäre, und es unterliegt keinem Zweifel, daß zu keiner anderen Zeit so gründlich und so schnell mit dem Bestand an alten Altären aufgeräumt wurde, als es gerade im 18. Jahrhundert zugunsten des Sarkophagaltares geschah.

Wirklicher Kunst kam der Eifer freilich nicht oder doch nur in sehr beschränktem Maße zugute. Denn als Material dienten nicht nur bei der Um-

[10] Vgl. auch die Nischen im Retabel der Altäre vor den Querschiffpfeilern der Kathedrale von St-Pol de Léon bei Roh. I, 240.

wandlung alter, sondern auch bei der Herstellung neuer Altäre hauptsächlich nur Holz und Stuck. Besonders merkwürdig und ein wirkliches Kuriosum aber ist, daß die Altäre in den weitaus meisten Fällen in Wirklichkeit gerade das nicht waren, was sie ihrer Form nach zu sein schienen und zu sein vorgaben, Sarkophage, Grabstätten. Untersucht man nämlich einmal die Sarkophagaltäre des 18. Jahrhunderts etwas genauer, so wird man bald die Entdeckung machen, daß sie in den seltensten Fällen altaria fixa sind und ein Sepulcrum haben. In der Regel hat man es bei ihnen mit altaria quasi-fixa zu tun, unkonsekrierten, häufig sogar schlechthin unkonsekrablen altarähnlichen Bauten, denen ein Portatile eingefügt oder aufgelegt werden mußte, um sie zum Messelesen benützen zu können. Die Sarkophagform des Altares war eben nichts als eine Modeform.

Seinen Ursprung hatte der Typus des Sarkophagaltares zweifellos in Italien, wo er uns zuerst begegnet, und wo die klassischen Erinnerungen, welche auf die Entstehung dieser Altarform sicher von großem Einfluß waren, am mächtigsten sich geltend machten. Dem Mittelalter war, wie früher gesagt wurde, die Idee eines Sarkophagaltares völlig fremd.

Wohl waren stets im Altar Reliquien geborgen; man nannte sogar die Höhlung, in der sie bei der Weihe eingeschlossen wurden, sepulcrum, Grab. Allein auf den Altar selbst wurde die Idee eines Grabes, so nahe das an sich lag, nicht übertragen. Das Sepulcrum ist im Altar, aber der Altar ist nicht das Sepulcrum, das Reliquien- oder Heiligengrab. In der älteren mittelalterlichen Symbolik sinnbildet der Altar Christus, erinnert er an den Abendmahlstisch, auf dem der Herr zum ersten Male seinen Jüngern seinen heiligen Leib und sein heiliges Blut zum Genusse reichte, ist er ein Gegenbild des heiligen Kreuzes, da ja der Herr auf ihm durch den Priester unblutigerweise das Opfer des Kreuzes wiederholt. Sind das die symbolischen Erwägungen, welche das frühere Mittelalter mit dem Altar verband, so kommt bei Ausgang desselben hier und da bei den Liturgikern noch eine weitere hinzu, die uns im Osten schon im 7. Jahrhundert, im Abendlande jedoch erst in spätmittelalterlichen liturgischen Schriften begegnet. Sie betrachtet den Altar als Abbild des Grabes Christi. Mit ihr ist dann freilich die Symbolik, welche die mittelalterlichen Liturgiker mit dem Altare verbinden, völlig erschöpft. Den weiteren Schritt, ihn auch als Märtyrergrab hinzustellen, weil er Reliquien enthielt oder doch enthalten sollte, taten sie zu keiner Zeit. Weder bei den Liturgikern des 9. und 10. sowie des 12. und 13. Jahrhunderts, noch bei denen des ausgehenden Mittelalters zeigt sich von einer solchen Deutung des Altares auch nur die Spur. Der Altar wird erst zum Heiligengrab, als mit Beginn der Neuzeit die archäologischen Studien einsetzten und den Blick und die Aufmerksamkeit auf die tiefe Bedeutung hinlenkten, die man in alter Zeit mit der Bergung der Reliquien in den Altären verbunden hatte. Je mehr aber diese Erkenntnis wuchs, um so stärker mußte natürlich auch die Auffassung zur Geltung kommen und um so mehr sich befestigen, daß der Altar nicht bloß die Stätte des heiligen Opfers, sondern auch ein Ehrengrab für die sei, die mit Christus und um Christi willen ihr Leben hingegeben hatten. War er aber auch ein Ehrengrab, so konnte es nicht ausbleiben, daß man dazu überging, ihm im Einklang mit diesem Charakter und zum Ausdruck desselben die Form eines Sarkophages zu geben. Der vorhin erwähnte Altar von Cesena trägt demgemäß auch die Inschrift: Reliquiae sanctorum. Als die neue Sarkophagform allgemein adoptiert worden und als berechtigte Altarform sich eingebürgert hatte, vergaß man freilich, was zu ihr geführt hatte, und was im Grunde allein ihr die Daseinsberechtigung gab, das Reliquiengrab im Altar, und wendete sie auch da an, wo der Altar unkonsekriert war und darum in ihm Reliquien nicht eingeschlossen waren. Und so wurde sie in zahllosen Fällen eine bloße Form ohne entsprechenden Inhalt.

Ein anderes Moment für die Umbildung des Blockaltares in den Sarkophag altar war die schon in der Frührenaissance beginnende Vorliebe für gekrümmt elegant geschwungene Linien, die dann den späteren Barock so sehr beherrscht und für seine Schöpfungen so bestimmend wurde, daß man sie fast geradezu al die treibende Kraft desselben bezeichnen kann. Ihr kam der Sarkophagaltar m seinen geschweiften und geschwungenen Formen in weitestem Maße entgegen: b diesem war ihr für ihre Betätigung aller Spielraum und alle Freiheit, soweit die nur mit dem Charakter des Altares verträglich war, gegeben. Daher auch, da der Typus des Sarkophagaltares, wie vorhin gesagt wurde, besonders im spätere Barock so viele Freunde fand; man kann sich fast wundern, daß solches nicht i noch höherem Grade und in noch weiterem Umfang erfolgte, als es wirklic geschah.

Daß die vereinzelt vorkommende Auffassung, nach der man den Altar als Sinn bild des Grabes Christi betrachtete, auf die Entstehung der Sarkophagform des selben von irgendwelcher Bedeutung war, scheint ausgeschlossen. Ich habe vo einem dahingehenden Einfluß dieser Symbolik nicht das geringste zu entdecke vermocht.

II. VERBREITUNG DES SARKOPHAGALTARTYPUS

Zu Rom fand die Sarkophagform des Altares weit weniger Eingang, al man vielleicht anzunehmen geneigt sein möchte. Ziehen wir die tischartige Altäre in den römischen Kirchen ab, unter deren Mitte, sei es als mittler Stütze, sei es frei, ein größerer oder kleinerer Sarkophag aufgestellt ist, Altäre die allerdings eine gewisse Beziehung zu den Sarkophagaltären haben, ihre Form nach aber zu den Tischaltären zählen, so ist die Zahl wirklicher Sarko phagaltäre zu Rom nicht groß.

Es gibt manche römische Kirchen, in denen man vergebens auch nur ei Beispiel sucht. In anderen sind solche bloß vereinzelte Erscheinungen, so i S. Sabina, S. Maria sopra Minerva, S. Antonio dei Portughesi, S. Maria al Mont Santo u. a. Doch müssen auch jene in römischen Kirchen mehrfach vorkommende Altäre, bei welchen der Stipes aus einer antiken kostbaren Porphyrwanne besteht den Sarkophagaltären zugerechnet werden. Einige römische Altäre des Typu wie der zweite Seitenaltar rechts in S. Pantaleone am Corso Vittorio Emmanuel stammen erst aus neuester Zeit.

Zu Rom hatte der gewöhnliche Blockaltar zu tiefen Boden gefaßt; es herrscht dort überhaupt ein zu konservativer Zug, als daß man geneigt gewesen wär rückhaltlos die auftauchenden Neuerungen auf dem Gebiete der Liturgie un religiösen Kunst zu adoptieren, wie überhaupt der Spätbarock mit seinen willkü lichen, allen Regeln sich entziehenden Formen, dessen Echo im Grunde di Sarkophagaltäre sind, in Rom sich nur wenig Terrain erobern konnte. Ein leich beschwingtes Frührokoko sucht man dort ebenso vergebens wie ein in Musche schnörkeln schwelgendes Hochrokoko. So sehr bewahrte die römische Architektu im 18. Jahrhundert das Gepräge derjenigen des 17., daß es nicht immer leicht is aus den Formen der Architektur allein zu erkennen und zu bestimmen, ob ei Kirchenbau oder ein Altar dem 17. oder dem 18. Jahrhundert angehört. Übrigen hatte bereits das 17., die Blütezeit des römischen Barocks, in den Kirchen Rom so viele kostbare neue Altäre geschaffen, daß das 18. nicht allzu viele meh hinzuzufügen hatte, wie ja überhaupt das 17. Jahrhundert die bedeutungsvollst Zeit für die Innenausstattung der römischen Kirchen war.

---

[1] Vgl. oben S. 122.

Auch zu Florenz, wie überhaupt in Toskana, wo der Tischaltartypus och im 18. Jahrhundert sehr beliebt blieb, nur daß aus den Säulchen, welche ls Stützen der Mensa dienten, Konsolen wurden, fand die Sarkophagform icht viel Verbreitung. Ähnlich verhält es sich, und zwar aus einem ver-andten Grunde, zu Neapel, wo wir manche Konsolentischaltäre des 18. Jahr-underts antreffen, aber wenige Beispiele des Sarkophagaltartypus. Häufig egegnen uns dagegen Sarkophagaltäre in den Kirchen Norditaliens, zu Bo-gna, Padua, Mantua, Modena, Piacenza, wo namentlich im Dom ein großer eil der Altäre diesem Typus folgt, zu Mailand, Vercelli, Turin, Chieri, enua u. a.

Überaus zahlreiche Sarkophagaltäre entstanden im 18. Jahrhundert in sterreich, im Süden Deutschlands, in den katholischen Teilen orddeutschlands, in letzteren jedoch erst, als das Rokoko von Bay-rn her durch die aus dem bayerischen Hause kommenden Kölner Kurfürsten ach dort verpflanzt worden war, in Frankreich, in Belgien und icht zum wenigsten in Spanien.

Auf einzelne Beispiele hinzuweisen, ist unnötig. In Frankreich dauerte die errschaft des Sarkophagaltares auch noch im 19. Jahrhundert fort. Man betrachte ur die Altäre, welche dort nach Beendigung der Revolution bei der Restauration er vielfach verwüsteten Kirchen geschaffen wurden, um die vernichteten durch eue zu ersetzen. Der Stil hat sich geändert; aus dem Rokoko und Louis seize ist as Empire geworden, aber der Typus ist derselbe geblieben, der des Sarkophag-ltares.

Für Österreich sei namentlich Wien als Heimstätte zahlreicher Sarkophag-ltäre genannt, für die Beliebtheit derselben in Böhmen sind die Kirchen rags (Tafel 40) typisch.

In Spanien ist es besonders der Nordwesten, wo die Sarkophagaltäre große erbreitung erhielten. Selbst Altäre aus der Zeit der Gotik und Frührenaissance it prächtigen alten Retabeln wurden im 18. Jahrhundert häufig genug durch arkophagaltäre ersetzt oder in solche umgewandelt. Im Süden und Osten Spaniens lieb der Blockaltar vorherrschend, immerhin gibt es auch hier in den Kirchen anche Sarkophagaltäre.

In Frankreich, Belgien und Norddeutschland sind zahlreiche ltäre des Typus in jüngerer Zeit aus den Kirchen verschwunden. Die Neu-elebung der kirchlichen Kunst führte dazu, daß sie abgebrochen und durch Block-ler Tischaltäre ersetzt wurden. Verloren ging dabei, anders wie bei den Barock-nd Rokokoretabeln, die dabei gleichfalls oft der Zerstörung anheimfielen, im anzen sehr wenig, und einen Schaden für die Kunst hat das Vorgehen nicht ebracht. Es waren durchweg nur Anlagen aus Stuck und Holz ohne künstlerischen ie ohne kunstgeschichtlichen Wert. Obendrein ist selbst dort, wo Sarkophagaltäre euen, anders gearteten weichen mußten, die Zahl der Vertreter dieses Typus noch mmer groß genug.

III. BESCHAFFENHEIT DES SARKOPHAGALTARES

Mit Füßen ist der Stipes des Sarkophagaltares nur ausnahmsweise usgestattet. Die Regel ist, daß er auf einem Sockel ruht, der oft reich profi-ert ist. Die Erweiterung des Stipes nach oben zu erfolgt seltener in orm eines steigenden Karnies, etwas häufiger in der einer flachen, steilen Hohl-

kehle. Gewöhnlich geschieht sie in Gestalt des sog. verkehrt steigenden Karnies. Im letzten Falle baucht der Stipes sich oben aus, im ersten unten, im zweiten zeigt er eine Höhlung. Ausbauchung und Höhlung finden sich in der Regel sowohl vorn wie an den Seiten, doch kommen auch wohl Beispiele vor, wo sie nur an den Seiten auftreten, während die Front eine gerade Fläche bildet.

Vergleicht man den Sarkophagaltar nach seiner Bildung und Gliederung mit dem Blockaltar, so kann nicht zweifelhaft sein, daß er nicht etwas ganz Neues, sondern bloß eine Umbildung dieses letzteren ist, der alte Blockaltar in etwas veränderter, einem Sarkophag mehr oder weniger nachgebildeten Form.

Mit dekorativen Zutaten wurde der Sarkophagaltar in der Regel nur in beschränktem Maße ausgestattet. Den Ecken wurde gern ein Blatt aufgelegt, um die hier minder gut wirkende harte Kante zu verdecken und eine Überleitung von der Front zu den Seiten herzustellen. Auch ist bisweilen zu demselben Zweck die Kante von der Mensa an bis zum Sockel durch eine breite Abfasung weggenommen. Immer wird die Mitte der Front durch ein Ornament ausgezeichnet, bald durch ein vertieftes Feld, dem ein Symbol, ein Kreuz, ein Monogramm oder ähnliches eingefügt ist, bald durch bloßes Ornament. Die Fläche zwischen dem Mittelstück und den Ecken bleibt bald frei von aller Zutat, bald wird sie mit vertieftem Felde belebt oder mit Leisten gegliedert, bald mit Ornament überzogen. Figürliche Darstellungen sind an den Sarkophagaltären nicht häufig; begreiflich, da diese für Bildwerk zu wenig geeigneten Raum boten. Wenn solches an ihnen angebracht ist, findet es sich darum auch fast immer bloß in der Mitte der Front. Gewöhnlich sitzt es in einer barocken oder Rokokoumrahmung, stets aber besteht es in nur leicht vortretendem Flachrelief, gleichviel, ob es eine Einzelfigur, eine Gruppe oder eine Szene darstellt.

Selten sind die Sarkophagaltäre isoliert aufgestellt. Die Regel ist, daß sie einem Hinterbau, der das Retabel oder doch die Leuchterbänke trägt, vorgesetzt sind. Selbst wenn der Altar einer Wand vorgebaut ist oder unter einem Ciborium steht, fehlt der Hinterbau nur ausnahmsweise.

Stilistisch unterscheiden sich die Sarkophagaltäre bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts nur durch den Charakter des Ornaments, das zunächst die Sprache des Barocks redet, dann die des Rokokos. Mit dem Einsetzen des Klassizismus nimmt der Dekor, der schon bis dahin bei ihnen selten reich war, noch mehr ab, so daß die Sarkophagaltäre aus der Spätzeit des Jahrhunderts oft genug ein äußerst nüchternes Aussehen haben.

Die Form bleibt bis zu Ende des Rokokos im wesentlichen unverändert. Erst dann, namentlich aber unter dem Einfluß des Empire, tritt insofern ein Wandel ein, als nun die geschweifte Bildung des Stipes einer in geraden Flächen sich vollziehenden Erweiterung desselben weicht (Tafel 40). Nun zeigt die Front die Form eines Trapezes, die Schmalseiten die eines halben Trapezes, oder auch wohl die eines Rechtecks, je nachdem die Front senkrecht steht oder sich wie die Seiten nach vorn überneigt. Die steife Vornehmheit solcher Altäre wird dann noch wohl dadurch erhöht, daß der Front glatte oder mit Rinnen versehene nüchterne Pilaster vorgelegt sind.

DRITTES KAPITEL

DIE MENSA DES ALTARES

I. VORBEMERKUNG

Bei unseren Untersuchungen über die Form des Altares war es vornehmlich der Stipes, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden hatten. Die Mensa mußte dabei zwar gelegentlich gestreift werden, sie eingehender zu behandeln, dazu bot die Besprechung der Form des Altares keinen Anlaß. Obendrein sind der Punkte, welche bei der Mensa in Betracht kommen, so viele, daß diese eine gesonderte Darstellung erheischt.

Die Punkte, welche bei einer allseitigen und den Gegenstand erschöpfenden Behandlung der Mensa in den Kreis der Untersuchungen gezogen werden müssen, sind: Form der Mensa, Größe derselben, Eigentümlichkeiten in der Bildung ihrer Oberseite, Profilierung der unteren Kanten der Mensa, Löcher in den Seiten derselben, dekorative Ausstattung der Mensa, die Weihekreuzchen auf derselben, Inschriften auf und an der Mensa. Nicht alle sind, wie kaum gesagt zu werden brauchte, von gleicher Bedeutung, doch bieten selbst die nebensächlicheren und minder wichtigen soviel Interessantes zur Geschichte des Altares, daß auch ein Eingehen auf sie sich reichlich lohnt.

II. FORM DER MENSA

Daß in der vorkonstantinischen Zeit auch Rundtische als Altar gedient haben, kann wohl nicht bezweifelt werden, doch war der Rundtisch wohl schon damals schwerlich die Normalform des Altares, ja nicht einmal das gewöhnliche. Denn besonders praktisch waren solche runde Altäre für ihren Zweck nicht, jedenfalls waren viereckige weit praktischer. Darum haben auch in nachkonstantinischer Zeit Altäre mit runder Mensa sich im Gebrauch nicht behaupten können. Nicht, als ob in der Folge nie mehr ein Altar mit runder Mensa geschaffen worden wäre, doch geschah das sicher nur äußerst selten und lediglich ausnahmsweise. Denn es sind nicht bloß all die zahlreichen Altarmensen, die sich aus der ganzen Vergangenheit, vom 5. Jahrhundert an bis jetzt, erhalten haben, bis auf drei viereckig, auch auf den Bildwerken hat die Mensa, wo sie auf denselben erscheint, von zwei Fällen allein abgesehen, stets diese Form.

Die beiden bildlichen Ausnahmen finden sich auf dem Apsismosaik in S. Ambrogio zu Mailand und auf der früher bereits erwähnten Limoger Agraffe[1]. Letztere gehört dem 14. Jahrhundert an, das Apsismosaik in S. Ambrogio hat man dem 9. Jahrhundert zuweisen wollen, doch erweisen Stil und Charakter des Mosaiks es als Arbeit des 12. und als stark beeinflußt von byzantinischer Kunst. Inwieweit die beiden Bildwerke in bezug auf ihre Darstellung des Altares Vertrauen verdienen, muß dahingestellt bleiben. Gerade sehr zuverlässig können sie nicht genannt werden. Was insbesondere die Limoger Agraffe anlangt, so sind Arbeiten aus Limoges nicht selten, auf denen ein Altar abgebildet ist; dabei aber hat die Mensa sonst nie Rundform. Außerdem ist es nicht schwer, den Grund zu erraten, aus

[1] Vgl. oben S. 128.

dem der Künstler im vorliegenden Falle der Mensa eine runde Form gegeben haben mag. Da sie als Relief aus der Fläche heraustritt, konnte er sie nicht wohl mit scharfen Ecken versehen, und so bildete er sie statt viereckig rund. Wie es sich indessen auch immer mit der Zuverlässigkeit der beiden Darstellungen verhält, selbst als zuverlässig angenommen, beweisen sie nur, daß Rundaltäre im eigentlichen Sinne Ausnahme waren. Denn die beiden Bildwerke verschwinden vollständig in der Menge von Bildwerken, auf denen der Altar viereckig ist.

Wirklich noch existierender runder Mensen gibt es, wie eben gesagt, im ganzen bloß drei, und selbst von diesen ist Rundmensa im vollen Sinne des Wortes lediglich die runde Mensa in der Kathedrale zu Besançon; denn bei den zwei anderen Beispielen, dem Altar im Museum zu Vienne und einer Altarmensa zu Mettlach, handelt es sich nicht sowohl um runde als vielmehr um halbrunde Mensen[2].

Die runde Mensa in der Kathedrale zu Besançon (Tafel 42) wurde schon bei der Besprechung des Tischaltares kurz erwähnt. Sie befand sich ursprünglich in der Kirche St-Étienne, wo sie die Mensa des Hochaltares bildete. Von dort 167 in die Kathedrale St-Jean überführt, wurde sie 1711 auch hier wieder Mensa des Hochaltares und als solche damals durch den Erzbischof Franz Joseph de Grammont konsekriert. Im Jahre 1790 von ihrem Platz entfernt, wurde sie in die Wand des Chores eingemauert, 1698 aber von dort wieder weggenommen und in der Taufkapelle auf eine Rundstütze gesetzt.

Die Mensa besteht aus weißem Marmor und hat bei einer Stärke von 11,5 cm einen Durchmesser von 1,26 m. Ihr ursprüngliches Profil hat sich nur an einer Stelle erhalten, überall sonst ist es heute abgehauen. Es bestand von oben nach unten aus einer Platte von 3,5 cm Höhe, einem leichten, aus flacher Kehle und Plättchen sich zusammensetzenden 3 cm hohen Vorsprung und einer zur Unterseite überleitenden Schräge, jetzt aber nur mehr aus Platte und Schräge. Oben zeigt die Mensa eine 4,3 cm tiefe und 90,5 cm im Durchmesser haltende kreisförmige Vertiefung, in deren Mitte in ganz schwachem Relief[3] ein Lamm dargestellt ist, auf dessen Rücken sich ein Kreuz erhebt. Es trägt auf seiner Spitze eine Taube, unter der Querbalken aber bildet es mit einem griechischen X das Monogramm Christi, das von einem Kreis umrahmt wird. Zwischen den Armen des X ist links das A rechts das Ω angebracht, jedoch eingehauen, nicht in Relief. Rings um die innere kreisförmige Vertiefung lagern sich nach Art eines gotischen Achtpasses acht Rundpässe. Sie liegen ca. 4 mm über dem Boden der Vertiefung, sind 4 cm tief von einer 0,5 bis 1 cm breiten Rinne eingefaßt und reichen bis nahe an den Rand der Mensa. In den Zwickeln ist in Kapitalen die Inschrift eingehauen: Hoc signum praestat popupis (sic) caelestia regna. Außerdem findet sich in einem der Zwickel ein kleines, mit einem Sigillum aus weißem Marmor verschlossenes Sepulcrum, das

[2] Nach Rohault de Fleury (La messe I, 161) gab es früher allerdings auch zu Vertou bei Nantes eine runde Mensa. Allein er hat sich durch den Ausdruck discus irreführen lassen, mit dem in den Miracula S. Martini, abbatis Vertabensis, die Mensa des fraglichen Altares bezeichnet wird. Das Wort hat dort nicht den klassischen Sinn Scheibe, sondern nur die Bedeutung Platte. Der Marmordiskus, der zur Zeit der Entstehung der Miracula die Mensa des Altares zu Vertou bildete, war nach der Legende das Geschenk eines Königs, dessen Tochter der heilige Abt geheilt hatte, und von S. Martin als Fahrzeug benutzt worden war, als dieser bei seiner Rückkehr über das Meer setzte. Hätte Rohault de Fleury die Acta Sanctorum eingesehen, so würde er sicher seinen Irrtum erkannt haben. Denn sie berichten ausdrücklich, daß der fragliche Diskus noch 1780 als Mensa diente, und eine Marmortafel von 10' 3" Länge und 4' 8" Tiefe war also kein Rund, sondern ein Viereck bildet (AA. SS. 24 Oct.; X, 812).

[3] Rohault de Fleury, der nie Gelegenheit hatte, die Mensa persönlich zu untersuchen meint (La messe I, 160) unzutreffend, es sei das Relief durch den Gebrauch der letzteren nach und nach abgenützt worden und deshalb so schwach.

aber wahrscheinlich erst von der 1711 vollzogenen Neuweihe herrührt, nicht von der ersten und wohl ebensowenig von einer angeblich von Eugen III. 1148 vorgenommenen Neuweihe[4].

Daß der so interessante Marmor nicht erst 1711 Altarmensa wurde, sondern schon früher als solche diente, ist nicht zu bezweifeln. Andernfalls hätte man ihn ja auch sicher nicht, nachdem man ihn aus St-Étienne hatte herabbringen müssen, in der Kathedrale wieder zur Mensa gemacht und erst recht nicht zur Hochaltarmensa. Er war das offenbar auch schon vorher, und zwar eine Mensa, die mit großen Erinnerungen verknüpft sein mußte. Nur so versteht man es, daß man einen nach Form und sonstiger Behandlung so ungewöhnlichen Marmor 1711 zur Mensa des Hochaltares der Kathedrale machte.

Auffällig und ungewöhnlich ist freilich die Kreisform des Marmors, aber daraus folgt angesichts der sonstigen Umstände nichts gegen die Möglichkeit einer Verwendung desselben als Altarmensa. Daß aus der in ihr angebrachten Vertiefung mit den diese umgebenden vertieften Pässen sich hiergegen kein Einwand erheben läßt, wird durch eine Anzahl anderer Mensen von viereckiger Form klar, deren Oberfläche in gleicher oder ähnlicher Weise behandelt ist. Aber auch das Relief in der Mitte der Vertiefung kann kein begründetes Bedenken erregen. Denn erstens ist es durchweg nur 2,5 mm hoch, also sehr schwach, so daß es bei der Messe nicht störender war als die Figur, die Inschriften und die Ornamente der Grabplatten, die unverändert, also mit ihren Reliefs, im späten Mittelalter nicht selten zu Altarmensen gemacht und, nachdem sie konsekriert worden waren, als solche gebraucht wurden. Dann ist es keineswegs ganz ohne Gegenstücke. Fanden wir doch auch auf der Mensa in SS. Apostoli zu Rom ein in Relief ausgeführtes Kreuz, auf einer aus dem Priorat Peilhan (Hérault) stammenden Mensa aber, die sich noch zu Beginn der siebziger Jahre auf der Domäne St-Louis bei Béziers befand und zur gleichen Gruppe von Mensen gehörte wie die zu Besançon, war in der Mitte der Vertiefung eine Scheibe mit den Buchstaben *A* und *Ω* angebracht, um die vier Blätter so angeordnet waren, daß das Ganze eine Rosette bildete[5]. Drittens bildete das Relief 1711 keine Schwierigkeit für eine Wiederingebrauchnahme des Altares. Es kann darum auch schon ursprünglich keineswegs so hinderlich gewesen sein, daß es den Marmor als Mensa untauglich gemacht hätte.

Was das Alter der Mensa zu Besançon anlangt, so soll sie nach der Legende in die Zeit der hl. Helena hinaufreichen. Rohault de Fleury setzt sie in das 7. Jahrhundert, de Laurière in die Karolingerzeit[6], de Lasteyrie hält sie für vorromanisch[7]. Indessen läßt ein Vergleich der Mensa mit andern derselben Gruppe keinen Zweifel übrig, daß sie im Beginn des 11. Jahrhunderts geschaffen wurde, d. i. gleichzeitig mit dem damaligen Neubau von St-Étienne. Es war ein Fehler und die Ursache für die allzu hohe Datierung, daß man die Mensa nicht in Verbindung mit den andern ähnlicher Art würdigte. Auch die Inschrift weist auf jene späte Entstehungszeit hin.

Man hat, und zwar namentlich auch im Hinblick auf das in der Mitte des Marmors angebrachte Relief, die Frage aufgeworfen, ob dieser nicht etwa ursprünglich einem andern Zwecke habe dienen sollen. Die Frage ist jedoch zu verneinen. Es ist nicht ersichtlich, welche sonstige Bestimmung er ursprünglich gehabt haben könne. Das einzige, an was sich allenfalls denken ließe, wäre, daß er eine Art von achtpaßförmiger Blende zur Verzierung der Wand habe bilden sollen. Allein zu einem solchen Zweck verwendet man nicht ein so kostbares Stück, wie unser Marmor eines ist. Außerdem aber widerspricht einer derartigen Bestimmung durchaus die Feinheit des Reliefs, das schon bei einer ganz geringen Entfernung nicht

---

[4] Eugen III. weihte 1148 nicht den Hochaltar von St-Étienne, sondern von St-Jean (AA. SS. 6. Juni, Illustr. claud. n. 184; I, 688).

[5] Bullet. mon. XXXVII (1871) 137 und Bulletin de la Soc. archéol. de Béziers IV (1866) nebst Abb.

[6] Bullet. mon. XLVII (1881) 106.

[7] Lasteyrie 681.

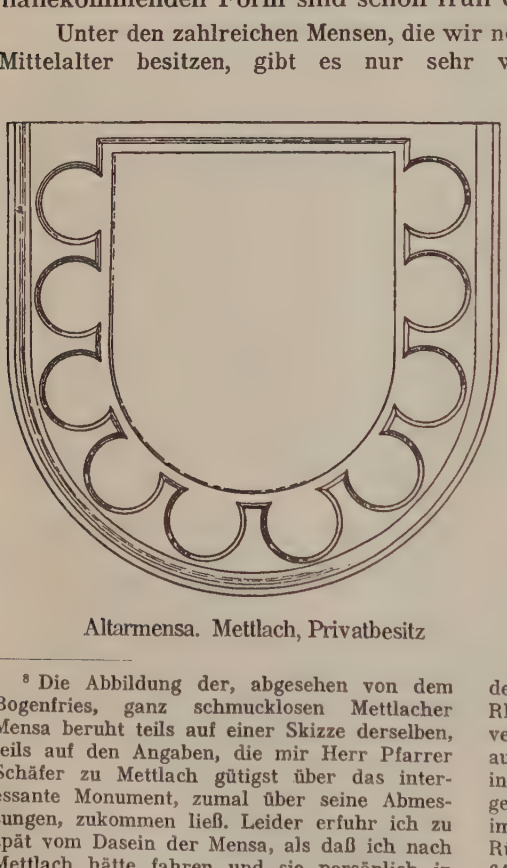
mehr zur Geltung gekommen wäre. Was aber eine solche Annahme als schlechthin unzutreffend erscheinen läßt, ist die ehemalige Profilierung des Marmors, die mit Evidenz Zeugnis dafür ablegt, daß dieser nie bestimmt war, einer Wand eingefügt zu werden, sondern von Anfang an als Mensa dienen sollte.

Von dem Altare im Museum zu Vienne war schon S. 159 ausführlich die Rede, es genügt daher, hier auf das früher Gesagte zu verweisen. Nur sei wegen seiner Verwandtschaft mit der Mensa in der Kathedrale zu Besançon noch einmal besonders hervorgehoben, daß er nach Ausweis seiner Beschaffenheit so aufgestellt war, daß die Rundung nach vorn gekehrt war, nicht aber die Geradseite.

Die Mensa zu Mettlach befindet sich im Museum der Herren Villeroy und Boch. Sie stammt aus der ehemaligen Abtei Mettlach und gilt als Grabplatte, ist aber in Wirklichkeit nicht Grab-, sondern Altarplatte. Ein Vergleich mit der Mensa des Altares im Museum zu Vienne offenbart eine unverkennbare Verwandtschaft beider. Die Mettlacher Mensa ist größer, da sie in der Breite 1,38 m, in der Tiefe aber 1,22 m mißt. In Übereinstimmung hiermit ist darum auch die Zahl der Pässe bei ihr größer, deren sie statt der sechs ihres Gegenstückes zu Vienne zehn enthält. Im übrigen ist die Anordnung hier wie dort dieselbe. Die Mettlacher Mensa wird in das 12. Jahrhundert gesetzt, doch wird man sie wohl richtiger dem 11. zuweisen[8].

War die Mensa nach dem bisher Gesagten nur ausnahmsweise rund, so war sie sonst stets viereckig, und zwar länglich viereckig oder rechteckig. Mensen in Quadratform oder in einer dem Quadrat nahekommenden Form sind schon früh eine Seltenheit.

Unter den zahlreichen Mensen, die wir noch aus altchristlicher Zeit wie aus dem Mittelalter besitzen, gibt es nur sehr wenige quadratische. Ich nenne die in den Ruinen einer altchristlichen Basilika zu Henschir el Begueur in Nordafrika aufgefundene Mensa, die Mensa des Altares zu Bagnocavallo (Tafel 1), die Mensa des Altares Johannes' III. in SS. Apostoli zu Rom, die Mensa von Le Ham in der Bibliothek zu Valognes und die Mensen der Altäre der Krypta des Speierer Domes, die zwar anscheinend ihre Ausladung verloren haben, im übrigen aber noch ihre ursprüngliche Form zeigen. Am ehesten konnte eine quadratförmige Mensa noch bei kleinen Altären zweckmäßig erscheinen, da sie in die Tiefe mehr Platz zum Aufstellen der heiligen Gefäße bot. Bei größeren fiel dieser Grund nicht nur weg, es wäre auch ein bedeutender Teil derselben,

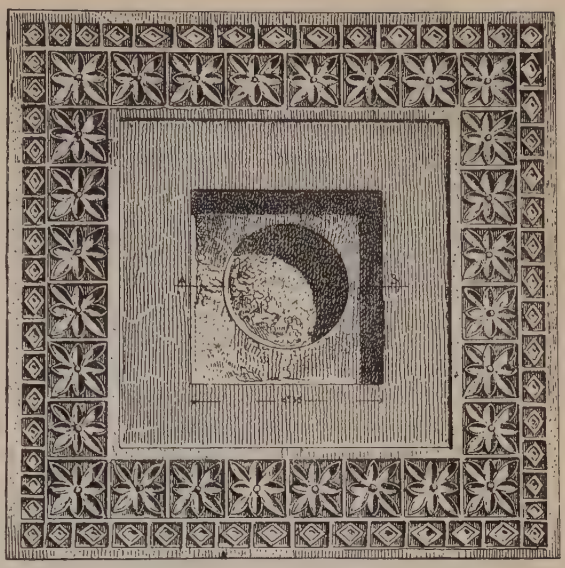


Altarmensa. Mettlach, Privatbesitz

[8] Die Abbildung der, abgesehen von dem Bogenfries, ganz schmucklosen Mettlacher Mensa beruht teils auf einer Skizze derselben, teils auf den Angaben, die mir Herr Pfarrer Schäfer zu Mettlach gütigst über das interessante Monument, zumal über seine Abmessungen, zukommen ließ. Leider erfuhr ich zu spät vom Dasein der Mensa, als daß ich nach Mettlach hätte fahren und sie persönlich in Augenschein nehmen können. Der Ausbruch des Weltkrieges und die aus der Besetzung der Rheinlande sich ergebenden Schwierigkeiten verhinderten es. Die Abbildung will darum auch nur im großen und ganzen eine Idee des in Deutschland einzigen Stückes seiner Art geben. Rohault de Fleury bezeichnet auch einen im Museum zu Clermont befindlichen, an der Rückseite halbkreisförmigen Steinblock von 64 cm Höhe und 65 cm Tiefe als Beispiel eines halbkreisförmigen Altares (La messe I, 164 mit

bisweilen wenigstens die Hälfte, unbenutzbar und darum zwecklos gewesen, namentlich, so lange es noch nicht Brauch geworden war, auf der Mensa Kreuz, Leuchter und Reliquiare anzubringen.

Eine erheblichere Tiefe wurde für die Mensa erst erforderlich, als man begann, auf sie das Retabel zu setzen. Allein inzwischen hatte sie auch an Breite so sehr zugenommen, daß man trotz der für sie notwendig gewordenen größeren Tiefe davon absehen konnte, ja davon absehen mußte, ihr Quadratform zu geben, sowohl, weil sie zu unförmlich geworden wäre, als auch, weil es für gewöhnlich zuviel Schwierigkeit gemacht haben würde, so große Mensen zu beschaffen. Im späten Mittelalter wird man darum auch vergeblich auf quadratische Mensen fahnden, und nicht anders verhält es sich in der neueren Zeit.



Altarmensa. Henschir el Begueur

Eine häßliche Besonderheit des Rokokos waren geschweift umrissene Mensen. Die Ecken waren bei dieser Art von Mensen abgerundet; die Schmalseiten wurden mit Vorliebe gekrümmt eingezogen und gegen die Rundung der Ecken durch einen kleinen Einsprung abgegrenzt; die Vorderseite schwang sich in der Mitte vor, nach den Ecken hin wieder zurück. Kurz, die Mensa war ein treues Abbild der geschweiften Tisch- und Kommodeplatten der gleichen Zeit.

III. GRÖSSE DER MENSA

Die Größe der Mensa kann in zweifacher Hinsicht Gegenstand der Betrachtung sein, in ihrem Verhältnis zur Größe des Stipes als relative Größe und in sich als absolute Größe.

Betreffs der relativen Größe der Mensa bestimmt der neue Codex juris canonici in c. 1198, § 2: In altari immobili tabula seu mensa lapidea ad integrum altare protendi debet. Die Mensa kann ringsum über den Stipes etwas heraustreten, auf alle Fälle darf sie aber nicht kleiner sein als derselbe.

Ihren Grund hat diese Bestimmung des Codex in den Rubriken des römischen Pontifikales, denen zufolge bei der Altarweihe zum Ausdruck der

---

Skizze des Blockes). Allein von einem halbkreisförmigen Altar kann bei demselben angesichts seiner geringen Höhe keine Rede sein. Wohl mag er als Altarstipes gedient haben; eine an der Geradseite angebrachte, mit Falz zur Aufnahme eines Sigillums versehene kleine Nische, die ganz das Aussehen eines Sepulcrums hat, macht das sogar wahrscheinlich. Wie die Mensa beschaffen war, die er in diesem Falle hatte, ob rund, halbrund oder viereckig, läßt sich aber nicht einmal vermuten. Die Form des Blockes gestattet keinen Schluß auf die Form der Mensa, mit der er ausgerüstet war, falls er wirklich ein Altarstipes gewesen sein sollte, da bei Tischaltären, wie ein solcher hier angenommen werden müßte, weder die Form des Stipes für die der Mensa noch die Form der Mensa für die des Stipes Norm und Vorbild war.

festen, unlöslichen Verbindung von Mensa und Stipes auch die Berührungspunkte beider an den Ecken des Altares gesalbt werden müssen. Denn wenn die Mensa nicht so groß ist, daß sie bis zu den Ecken des Stipes reicht, kann diese Salbung entweder nicht oder doch nur in veränderter, dem Wortlaut der Rubriken und dem Sinn der Salbung nicht entsprechender Form vorgenommen werden.

Die Zeremonie der Salbung der Berührungspunkte der Ecken der Mensa und des Stipes erlangt erst im 14. Jahrhundert Aufnahme in den Altarweiheritus. Die frühere Zeit weiß noch nichts von ihr. Aber selbst im 14., 15. und 16. Jahrhundert kam sie nach Ausweis der Pontifikalien nur hier und dort in Brauch. Allgemein üblich wurde sie erst, als Klemens VIII. 1596 das heutige römische Pontifikale, in das sie Aufnahme gefunden hatte, herausgab und dasselbe für die ganze Kirche verbindlich machte.

So lange nun aber die Zeremonie irgendwo noch nicht Eingang in den Weiheritus gefunden hatte, lag von seiten dieses letzteren natürlich nichts im Wege, den Altar mit einer Mensa zu versehen, deren Ecken nicht bis zu denjenigen des Stipes reichten. Eine allgemein verpflichtende Vorschrift, daß die Mensa unter allen Umständen die volle Ausdehnung des Stipes haben müsse, bestand noch nicht; es war lediglich Brauch, der Mensa, soweit möglich, die Größe des Stipes zu geben. Falls also nicht ein partikularrechtliches Verbot vorlag, hinderte nichts, den Altar mit einer den Abmessungen des Stipes nicht entsprechenden Mensa auszustatten und ihn trotzdem zu konsekrieren, wenigstens dann nicht, wenn eine größere nicht zu beschaffen war.

Ausdrücklich gestattet das die 1186 von Urban II. bestätigte Synode von Dublin. Wenn man keinen Altarstein zu beschaffen vermöge, welcher den Stipes völlig bedecke, so solle man, bestimmt sie, in der Mitte desselben, wo der Leib des Herrn konsekriert werden müsse, einen quadratförmigen unverletzten und glatt behauenen Stein, der so groß sei, daß er bei der Weihe fünf Kreuze in geräumigem Abstand fassen könne und über den Fuß des größten Kelches an allen Seiten hinausgehe, einlassen und mit Mörtel festmachen. Man sollte es also ähnlich machen, wie es heute beim altare quasi-fixum geschieht, nur daß es kein für sich geweihtes Portatile war, was man oben dem Stipes einzufügen hatte, sondern eine eigentliche, wenn auch kleine Mensa, die deshalb auch mit Mörtel in der Eintiefung, in die sie eingesenkt wurde, befestigt werden mußte und dann zusammen mit dem Stipes gerade so als ein Ganzes geweiht wurde, wie es für das altare fixum notwendig und Vorschrift ist.

Um das letzte Viertel des 16. Jahrhunderts erlaubt kein geringerer als der hl. Karl Borromäus, den Altar im Notfall mit einer den Stipes nicht ganz bedeckenden Mensa zu versehen; 1610 tut ein gleiches eine Synode von Antwerpen. Allerdings verlangen beide als das Normale eine Mensa, die an Länge und Tiefe dem Stipes völlig gleichkomme, doch fügt der hl. Karl bei: Ubi apparari non potest (sc. mensa), quae sit tantae latitudinis (nämlich ut longe lateque sicut altare pateat), non tamen late minus patere debet cubito uno et dimidio, longitudine vero ipsum altare omnino adaequet, nisi ubi pro loci regionisve situ ne eiusmodi quidem adhiberi potest[1]. Die Antwerpener Synode aber bemerkt, wo eine den Abmessungen des Stipes des Altares entsprechende Mensa nicht leicht beschafft werden könne, könne man sich mit einer Mensa begnügen, die zum mindesten zwei Fuß im Geviert halte und mitten auf dem Altar über der Stelle, an der die Reliquien beigesetzt würden, anzubringen sei[2]. Auch der Regensburger Generalvikar Myller hält es in seinem Ornatus ecclesiasticus[3] noch für zulässig, im Notfall den Altar mit einer Mensa auszustatten, welche an Breite und Tiefe mit den Abmessungen des

[1] Instr. fabricae eccl. l. 1, c. 15 (AA. eccl. Med. 572).
[2] Tit. 22, c. 4 (Hartzh. VIII, 1012).
[3] C. 39 (Monachi 1591) 75.

Stipes nicht übereinstimme, doch solle in diesem Falle das Fehlende durch Mauerwerk oder durch Holzzutaten passend ergänzt werden.

Je mehr das römische Pontifikale seit seinem Erscheinen zu Ende des 16. Jahrhunderts an Verbreitung gewann, um so mehr mußte begreiflicherweise zugleich die Auffassung zur Herrschaft kommen, daß die Mensa den ganzen Stipes des Altares zu bedecken und darum die gleiche Größe wie dieser aufzuweisen habe, weil nur in diesem Falle bei der Altarweihe eine genaue Ausführung aller in dem Pontifikale vorgeschriebenen Zeremonien erfolgen konnte.

Bezüglich der absoluten Größe der Mensa, nach der sich die Größe des Altares bemißt, erfolgten nie allgemein gültige Bestimmungen. Was der neue Codex juris canonici über die Maße der Mensa festsetzt, betrifft nur, wie schon gesagt wurde, deren relative Größe. Aber auch nach partikularrechtlichen Vorschriften betreffs der absoluten Größe der Mensa forscht man im ganzen Mittelalter vergebens.

Es liegt bezüglich der absoluten Größe der Mensa lediglich eine ganz unbestimmt lautende Verordnung der Trierer Synode des Jahres 1227 vor, welche den Priestern befiehlt, keine Altäre zuzulassen, an denen man wegen ihrer Kleinheit nur mit Furcht zelebrieren könne[4]. Wahrscheinlich hat die Synode Altäre von der Art im Auge, wie sie sich noch in der um die gleiche Zeit entstandenen Schrift De rebus Alsatiae damals im Elsaß in Gebrauch befanden: Altaria parva fuerunt sed ut in primitiva ecclesia circa apostolorum tempora tres pedes habebant in altitudine et tres in latitudine et tres in longitudine continebant, mensa vero altaris corpus digitos quatuor excedebat[5]. Eine Schilderung, die übrigens für das Elsaß des 13. Jahrhunderts keineswegs allgemein zutreffend gewesen sein kann, da die Altäre dort wohl im allgemeinen die gleiche Größe hatten wie in den übrigen deutschen Landen zu jener Zeit.

Die ersten partikularrechtlichen Verordnungen erließ bezüglich der Abmessungen der Mensa der hl. Karl in seiner Instructio fabricae ecclesiae.

Die Mensa des Hochaltares sollte zum wenigsten 5 cubiti (= 2,21 m) breit und 2½ cubiti (= 1,10 m) tief sein, die der Nebenaltäre aber in die Breite mindestens 4 cubiti (= 1,77 m) und in die Tiefe 2 cubiti (= 88½ cm) messen[6].

Waren diese Bestimmungen auch an sich nur für die Mailänder Kirchenprovinz erlassen, so blieben sie wie die übrigen Verordnungen des Heiligen über Kirche, Kirchengerät und liturgische Kleidung bei dem großen Ansehen des hl. Karl auch außerhalb Mailands nicht ganz ohne Einfluß. So will der Regensburger Generalvikar Jakob Myller in seinem Ornatus ecclesiasticus[7], der sich auf den Verordnungen des hl. Karl aufbaut, es sollte die Mensa der Nebenaltäre 7—8 palmi = ca. 1,55—1,75 m) breit und 4—5 palmi (= ca. 88—110 cm) tief sein, falls nicht etwa wegen der auf ihnen aufzustellenden Bilder und Reliquien größere Maße erforderlich seien. Für die Mensa des Hochaltares gibt er keine Maße an, sondern begnügt er sich mit der Bemerkung, derselbe müsse in solcher Breite und Tiefe erbaut werden, wie es das Bildwerk und der Reliquienschatz verlange, der Würde der Kirche angemessen sei und den vorhandenen Mitteln entspreche. Auch Gavanti hat die Verordnungen der Instructio fabricae in seinen Thesaurus sacrorum rituum herübergenommen, und zwar wörtlich, ohne daß sie jedoch dadurch irgendwelche allgemeine Verbindlichkeit erlangt hätten[8].

Übrigens boten die Bestimmungen des hl. Karl betreffs der Maße der Altarmensa sachlich nichts Neues. Die Größe derselben war durch den Brauch, wie er

---

[4] C. 6 (Hartzh. III, 529): Sacerdotes non dimittant altaria ita parva, ut in eis cum timore celebrare oporteat.

[5] N. 20 (M. G. SS. XVII, 236).

[6] Instr. fabr. eccl. c. 11 und 14; AA. eccl. Mediol. 567 und 570.

[7] München 1591 p. 75.

[8] App.; I, 272.

sich aus den bestehenden liturgischen Verhältnissen und Bedürfnissen nach und nach entwickelt hatte, im 16. Jahrhundert bereits lange fixiert. Was die Instructio fabricae an Maßen für die Mensa der Altäre verlangt, sind die Maße, welche schon im späten Mittelalter allgemein bei denselben üblich waren, und man wird kaum je einen Altar aus dem Ende des 15. und dem Beginn des 16. Jahrhunderts antreffen, dessen Mensa hinter den vom hl. Karl gewollten Maßen merklich zurückbliebe. Es kann darum auch nicht auffallen, daß die Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts, die, wie die Prager von 1605 u. a., die Verordnungen des Heiligen zur Vorlage nahmen, bezüglich der Maße des Altares von einer Bestimmung absehen. Anders als im späten Mittelalter verhielt es sich freilich in älterer Zeit, aus der sich noch eine Anzahl von Mensen erhalten hat, die in der Breite nur wenig über einen Meter hinausgehen, ja in einzelnen Fällen diesen nicht einmal erreichen.

Wenn der hl. Karl und Myller andere Maße für den Hochaltar, andere für die Nebenaltäre angeben, so entsprach auch das altem Brauch und Herkommen.

Seit es zur Errichtung von Nebenaltären kam, wurde wohl stets zwischen ihnen und dem Hochaltar hinsichtlich der Größenverhältnisse ein Unterschied eingehalten. Für die ältere Zeit fehlt es allerdings an befriedigendem Material zur genaueren Feststellung desselben, an der Tatsache, daß man einen solchen Unterschied beobachtete, läßt sich nicht zweifeln. Wie wir ihn in der Basilica martyrum (Tafel 37) und in der Basilica di S. Coliono zu Cimitile im 8. Jahrhundert gemacht finden, so war das auch wohl sonst der Fall, und die Verschiedenheit, die uns bezüglich der Größe des Hochaltares und der Nebenaltäre in beiden Basiliken beim ersten Blick auffällt, ist sicher nur ein Echo der allgemeinen Praxis. Freilich ist in beiden der heutige Hochaltar vielleicht nicht mehr der ursprüngliche, indessen kann es den Maßverhältnissen der Apsis nach zu urteilen, in welcher derselbe stets seinen Platz hatte, nicht zweifelhaft sein, daß er stets größer war als die Seitenaltäre, die so klein sind, daß man sogar an ihrem Charakter als Altar gezweifelt hat; freilich mit Unrecht, da das Reliquiensepulcrum an der Front des Stipes für diesen Zeugnis ablegt[9].

Übrigens war auch ein Größenunterschied zwischen dem Hochaltar und den Nebenaltären schon in der älteren Zeit durchaus begründet, ja vielleicht mehr noch als später. Denn wenn je, so dienten damals die Nebenaltäre ausschließlich der rein privaten Zelebration der Messe. Es war daher nicht nur ihre Bedeutung im Gotteshause geringer, sondern es vollzogen sich auch die liturgischen Funktionen auf ihnen durchaus ohne jenen Glanz, ohne den äußeren Reichtum an Zeremonien und ohne das zahlreiche Personal von Klerikern, wie es am Hochaltar durch den öffentlichen Charakter des hier sich vollziehenden Gottesdienstes gefordert wurde.

Der Brauch, zwischen dem Hochaltar und den Nebenaltären durch die andern Maßverhältnisse einen sinnfälligen Unterschied zu machen, ist seit dem 12. Jahrhundert durch zahlreiche Beispiele bekundet. Wo immer sich außer dem Hochaltar Seitenaltäre erhalten haben, finden wir, daß zwischen beiden in bezug auf Länge und Tiefe der Mensa ein Unterschied eingehalten ist, der nicht selten sogar sehr bedeutend ist. Man vergleiche — um in Deutschland zu bleiben — nur in bezug auf ihre Maße den Hochaltar und die Nebenaltäre in den Domen zu Hildesheim, Halberstadt, Magdeburg und Köln, in den Abtei- und Stiftskirchen zu Köln (St. Gereon, St. Kunibert, St. Severin), zu Werden, Xanten, Gelnhausen, Marburg, Altenberg u. a.

So hat im Dom zu Magdeburg die Mensa des Hochaltares eine Breite von 4,40 m; bei drei mittelalterlichen Nebenaltären des Domes beträgt die Mensabreite etwas

[9] Vgl. oben S. 225.

mehr als 2 m (2,29, 2,05, 2,04), bei dem Rest, im ganzen zwölf Altären, schwankt sie zwischen 1,78 m und 1,41 m; eine Mensa ist sogar nur 1,31 m breit. Im Dom zu Köln zeigt die Mensa des Hochaltares eine Breite von 4,54 m, die der Nebenaltäre eine solche von 2,42 bis 2,10 m. Zu Altenberg ist sie bei zwei Seitenaltären 2,39 m, bei den anderen sieben 1,87 bis 1,66 m, beim Hochaltar dagegen 3,02 m breit. Und so steht es ähnlich um die Altäre der übrigen genannten Kirchen.

Zu Veruela (Aragonien), um ein Beispiel aus Spanien anzuführen, mißt die Mensa des Hochaltares in die Breite 2,69 m, die der Altäre des Chorumganges und der Kapellen des Querschiffes, die wie der Hochaltar dem Ausgang des 12. Jahrhunderts entstammen, 1,86 bis 1,58 m. Die Mensa der Nebenaltäre in der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi ist 2,25 bis 1,92 m breit, die des Hochaltares dagegen 3,72 m und ähnlich verhält es sich mit den drei Altären der Oberkirche. Bei dem Hauptaltar in der Krypta der Kathedrale zu Anagni beläuft sich ihre Breite auf 1,88 m, bei den beiden gleichzeitigen Nebenaltären der Krypta auf 1,43 m und 1,54 m. In St-Savin-sur-Gartempe bei Poitiers wechselt die Breite der Mensa der sechs dem 12. Jahrhundert entstammenden Altäre des Querschiffes und der Kapellen des Chorumganges, die bei allen noch die ursprüngliche ist, zwischen 1,87 m und 1,32 m. Der Hochaltar der Kirche ist nicht mehr erhalten, doch hatte seine Mensa zweifellos eine Länge von mindestens 2,50 m.

Was die Zunahme der Maßverhältnisse überhaupt anlangt, wie wir sie von altchristlicher Zeit an bis zum Ausgang des Mittelalters bei der Altarmensa beobachten, so macht sie sich vor allem bezüglich der Breite derselben bemerkbar. Die Steigerung, welche die Tiefe der Mensa erfährt, bleibt bis zum späteren Mittelalter mäßiger. Bedeutender wird sie erst, als die Aufstellung eines Retabels eine größere Tiefe nötig machte. Übrigens vollzog sich selbst die Zunahme der Breite der Mensa so langsam, so allmählich und so unauffällig, daß es nicht möglich ist, sie in ihren einzelnen Stadien zu verfolgen. Wir können höchstens große Etappen unterscheiden und selbst diese kaum anders als auf Grund des am Schlusse der einzelnen Abschnitte vor uns liegenden Ergebnisses der Entwicklung.

Was wir noch an Mensen aus der vorkarolingischen Zeit besitzen, zeigt durchweg bescheidene, bisweilen sogar minimale Größenverhältnisse.

Die größte Abmessung zeigt die Mensa des Hochaltares in S. Vitale zu Ravenna, 2,30 × 1,15 m. Schon kleiner sind die Maße der Mensa des Altares in S. Giovanni Evangelista daselbst, 1,94 × 1,09 m, der Mensa des Altares Johannes' III. in SS. Apostoli zu Rom, 1,78 × 1,59 m, der unteren Mensa des Altares Felix' IV. in SS. Cosma e Damiano ca. 1,65 × 1,25 m und der Mensa aus St-Victor zu Marseille im Museum Borély daselbst, 1,78 × 1,12 m; Maße, wie sie im späteren Mittelalter allenfalls die Nebenaltäre erhielten, und doch handelt es sich in allen angeführten Fällen um den Hochaltar sehr hervorragender Kirchen.

Die vollständig erhaltene Mensa des Altares der rechten Seitenkapelle der altchristlichen Zömeterialbasilika zu St. Peter im Holz mißt 1,15 × 0,85 m, die nicht mehr vollständige des Altares der linken Seitenkapelle hatte bei einer Tiefe von 0,82 m ursprünglich eine Breite von ca. 1,40 m. Die Mensa des Altares der Marienkirche auf Brioni grande war 1,20 × 0,60 m, die des Altares der 1905 aufgedeckten Basilika des 5.—6. Jahrhunderts zu Grado nur 1,03 × 0,85 groß. Die Mensa des vom hl. Rustikus gestifteten Altares zu Minerve (Hérault) aus dem Jahre 456 hat eine Breite von 1,43 m und eine Tiefe von 68 cm, die des Altares von Auriol, der wohl ebenfalls noch in das 5. Jahrhundert hinaufreicht, mißt bloß 1,02 × 0,59 m, die des Altares zu Bagnocavallo hat gar bloß 78 cm im Geviert. Eine Mensa im Museum zu

St-Germain-en-Laye, allem Anschein nach eine Schöpfung des 6. Jahrhunderts, ist 1,66 m breit und 90 cm tief; eine andere, die sich in der ehemaligen Kathedrale zu Vaison (Vaucluse) befindet und derselben Zeit entstammen dürfte, hat eine Größe von 1,78 × 0,90 m. Die dem 7. Jahrhundert angehörige Mensa aus St-Pierre zu Le Ham, zur Zeit in der Bibliothek zu Valognes, besitzt bei einer Tiefe von 1 m eine Breite von nur 1,06 m. Noch kleiner ist eine Mensa zu Cavaillon (Vaucluse), die spätestens dem 8. Jahrhundert zugeschrieben werden muß, da sie bloß 95 cm breit und 76 cm tief ist. Größer ist die nicht genau datierbare, aber jedenfalls noch vorkarolingische Mensa aus Vouneuil-sous-Biard im Musée des Antiquaires zu Poitiers, die eine Breite von 1,40 m und eine Tiefe von 76,5 cm besitzt.

Eine Mensa, die 1790 bei Facialcázar, dem alten Salpensa (Andalusien) gefunden wurde und laut Inschrift aus dem Jahre 642 stammte, gibt uns eine Idee von den Größenverhältnissen, welche die Mensa in vorkarolingischer Zeit in Spanien gehabt haben wird. Sie war 1,79 m lang und 1,19 m tief. Leider ist sie seitdem verschollen, doch hat sich von dem auch in anderer Hinsicht wichtigen Stück eine gute Tuschzeichnung in der Bibliothek der Academia de la Historia zu Madrid erhalten (Tafel 42). Übrigens mag die Mensa von Salpensa noch eine der größeren ihrer Zeit gewesen sein. Es gab zweifellos auch kleinere. Eine Altarplatte in Sa. Maria zu Tarrasa bei Barcelona, die vielleicht noch ins 8. Jahrhundert hinaufreicht, mißt in die Breite 1,57 m und in die Tiefe 69,5 cm. Schon in die Karolingerzeit fällt eine Mensa in S. Maria de Naranco bei Oviedo, eine Stiftung des Königs Ramiro aus dem Jahre 848. Sie ist nur 1,04 m breit und 70 cm tief.

In der karolingisch-ottonischen Zeit tritt noch keine merkliche Zunahme der Maßverhältnisse der Mensa zutage, doch muß gesagt werden, daß die Zahl der Mensen, die aus dieser Zeit sich erhalten haben, allerdings klein ist und sonach eine genügende Unterlage für ein sicheres Urteil fehlt. Anders verhält es sich dann aber seit etwa dem Ausgang des 11. Jahrhunderts, namentlich aber seit Beginn der Gotik, wenn auch selbst jetzt noch eine doppelte Einschränkung gemacht werden muß. Erstens nämlich zeigt sich die Zunahme der Maßverhältnisse der Altarmensa, wie übrigens leicht begreiflich, wenn nicht ausschließlich so doch vornehmlich in den größeren Kirchen, die freilich seit dem 11. Jahrhundert allenthalben in großer Zahl entstanden. Zweitens betrifft sie hauptsächlich den Hochaltar, wie wiederum allerdings unschwer verständlich, und nur in geringerem Maße die Nebenaltäre.

Schon unter der Herrschaft des romanischen Stiles war in allen irgendwie bedeutenderen Kirchen die Mensa des Hochaltares wohl durchweg mindestens 2 m bis 2,50 m breit und entsprechend tief, falls es sich nicht etwa um einen Altar handelte, der noch aus älterer Zeit stammte. In kleineren Kirchen, zumal in solchen, die entfernt von den Städten einsam in ländlichen Ortschaften lagen, Kirchen, in denen der Gottesdienst nur in aller Einfachheit gefeiert werden konnte, verhielt es sich jedoch noch anders. Hier dürfte damals die Hochaltarmensa nach wie vor nur selten eine Breite von 2 m erreicht haben.

Belehrend sind hierfür eine große Anzahl von Antependien aus dem 11., 12. und 13. Jahrhundert, die sich in den Museen zu Vich und Barcelona befinden und meist aus kleineren katalonischen Kirchen herrühren, in denen sie den Hochaltar schmückten. Von den Antependien, die im Museum zu Barcelona einen Platz gefunden haben, ist nur eines über 2 m breit, nämlich 2,21 m, die andern messen in die Breite 1,77 m, 1,60 m, 1,57 m, 1,52 m, 1,69 m, 1,48 m, 1,46 m, 1,20 m. Von den noch zahlreicheren Antependien des Bischöflichen Museums zu Vich, die der Zeit vor dem 14. Jahrhundert angehören, ist keines über 1,83 m breit. Eines hat diese Breite von 1,83 m.

Ein zweites ist 1,81 m, ein drittes 1,73 m breit. Die übrigen messen in die Breite 1,56 m bis 1,24 m. Von drei aus kleinen katalonischen Kirchen stammenden Antependien des 13. Jahrhunderts im Musée des Arts décoratifs zu Paris (Coll. Peyre) ist eines ca. 1,65 m, das zweite 1,53 m, das dritte bloß 1,34 m breit. Allerdings war mit den Antependien wohl nur der Stipes des Altares bekleidet, so daß wir für die Mensa eine um ca. 25—30 cm größere Breite, als die Antependien sie zeigen, anzunehmen haben. Allein auch so würde die Mensa in den meisten Fällen weniger als 2 m breit gewesen sein. Dagegen mißt beispielsweise die Mensa des Hochaltares zu Veruela, wie wir bereits hörten, in der Breite 2,69 m, die des Hochaltares der Kathedrale zu Tarragona nach Abzug der im 14. Jahrhundert angefügten Ansätze 2,67 m, die Hochaltarmensa in S. Feliú zu Gerona 3,13 m, während die prächtige Mensa der Kathedrale zu Gerona, eine Schöpfung des 10. Jahrhunderts, immerhin schon ca. 2,25 m breit ist. Die Mensa des Hochaltares, welchen Erzbischof Didacus von Santiago im Beginne des 12. Jahrhunderts in seiner Kathedrale errichtete, war nach einer Angabe im sog. Codex Calixti II. bei einer Altarhöhe von 5 palmi (= ca. 1,10 m) 12 palmi (= ca. 2,65 m) breit und 7 palmi (= ca. 1,55 m) tief[10].

Bei den Nebenaltären, zu denen auch die der Krypten zu zählen sind, macht sich in romanischer Zeit nur spärlich eine Zunahme der Maße bemerklich. Eine heute verschollene Mensa zu Sauvian maß 1,26 m × 66 cm, die Mensa eines Nebenaltares in Notre-Dame zu Quarante (Hérault) hat 1,75 m × 76 cm, eine Mensa aus der Prioratskirche zu Peilhan (Hérault), später auf der Domaine St-Louis bei Béziers 1,20 m × 80 cm, eine Mensa zu Corneilhan (Hérault) 1,07 m × 60 cm. Die Mensa eines Altares in der Krypta der Kirche zu Vaucluse (Vaucluse) ist 1,60 m breit und 1 m tief, die eines Altares in der Krypta der Kirche zu Villars-St-Marcellin (Haute-Marne) mißt 1,07 m × 1,02 m, die des Altares der Krypta von St-Seurin zu Bordeaux 1,14 m × 97 cm. Von den sechs Mensen aus dem 12. Jahrhundert, die sich auf Altären des Chorumganges und Querschiffes der Kirche von St-Savin-sur-Gartempe erhalten haben, messen die beiden größten 1,87 × 1,13 m und 1,74 × 1,17 m, zwei andere 1,69 × 1,16 m und 1,69 × 1,13 m, die beiden kleinsten 1,36 × 0,86 m und 1,32 × 0,91 m.

Die Mensa des Altares der Wipertikrypta zu Quedlinburg hat, um auch einige Beispiele aus Deutschland zu erwähnen, eine Breite von 1,26 m bei einer Tiefe von 97 cm, die des Altares der Allerheiligenkapelle am Kreuzgang des Domes zu Regensburg ist 1,21 m breit und 95 cm tief. Die Mensen der beiden romanischen Altäre der Turmkapellen von St. Gereon zu Köln messen 1,24 × 0,74 m, die der Altäre in den beiden Nebenapsiden von St. Kunibert daselbst 1,95 × 0,80 m, diejenigen der zwei Nebenaltäre in der Krypta der Werdener Abteikirche 1,57 × 0,91 m und 1,34 × 0,95 m. Bei den zwei Tischaltären in der Krypta des Domes zu Gurk ist die Mensa 1,33 × 0,85, bzw. 1,55 × 0,88 m groß, beim Altar im nördlichen Querarm des Domes zu Magdeburg 1,56 × 0,90 m, beim Altar im nördlichen Seitenchörchen des Domes zu Limburg a. d. Lahn 1,14 × 1,20 m, beim Altar im nördlichen Querschiffe der Stiftskirche zu Gerresheim bei Düsseldorf nur 1,50 × 0,77 m. Die Mensa eines Seitenaltares im Querschiffe des Domes zu Lund hat 1,56 × 0,93 m, die eines zweiten Seitenaltares daselbst 1,43 × 1,08 m, die des romanischen Altares in der Sakristei des Domes zu Halberstadt 1,39 × 0,92 m. Gute Beispiele sind auch die Mensen der vier Altäre der Krypta des Domes zu Speier, die allerdings ihrer Ausladung beraubt zu sein scheinen; sie messen 1,26 × 1,23 m, 1,26 × 1,22 m, 1,28 × 1,19 m und 1,25 × 1,20.

Freilich kamen auch schon in romanischer Zeit Nebenaltäre vor, deren Mensa beträchtlichere Abmessungen aufwiesen, wie die beiden Seitenaltäre im Querschiffe

[10] L. II, c. 9 bei A. Lop. Fereiro, Historia de a S. Iglesia de Santiago de Compostela III (Santiago 1900) 16. Der Verfasser des sog. Codex Calixti II. fügt seiner Angabe hinzu: Sic propriis manibus ego mensuravi. Für diejenigen, welche ein linnenes Altartuch oder eine Altardecke zu Ehren des hl. Jakobus stiften wollten, bemerkt er, daß jenes 9 palmi breit und 21 palmi lang, dieses 7 palmi breit und 13 palmi lang sein müsse.

der Abteikirche zu Werden (2,30 × 1,30 m), der Altar der Krypta im Dom zu Lund (2,03 × 1,23 m), die Seitenaltäre in der ehemaligen Stiftskirche zu Gelnhausen (2,10 × 1,42 m und 2,37 × 1,20 m) u. a. Jedoch werden derartige Nebenaltäre erst in der Zeit des spätromanischen und des Übergangsstiles häufiger.

Sehr bedeutsam wurde für die Zunahme der Maßverhältnisse des Altares und damit auch der Mensa derselben die Zeit der Hoch- und Spätgotik, die zweite Hälfte des 13., das 14. und das 15. Jahrhundert. Selbst in kleineren Kirchen erhielt die Mensa des Hochaltares nunmehr, falls nur die Umstände das möglich machten, eine Breite von mindestens 2 m. In Kirchen mittlerer Größe zeigte der Hochaltar, wie ihn das spätere Mittelalter schuf, durchweg eine Mensabreite von 2,50—2,80 m. In hervorragenderen Stifts- und Klosterkirchen sowie in andern bedeutenderen Kirchen aber gab man jetzt der Mensa des Hochaltares mit Vorliebe eine Breite von 3 m und darüber. Und so geschah es nicht bloß hier und da, sondern allgemein und in allen Teilen des Abendlandes, in Italien wie in Spanien, in Deutschland wie in Frankreich und England.

Hier einige Beispiele von größeren Mensen aus dem späteren Mittelalter. Die Mensa des Hochaltares im Dom zu Piacenza ist 3,49 m breit und 2,19 m tief, diejenige des Hochaltares in der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi 3,72 m breit und 1,77 m tief. Im Dom zu Como mißt die Hochaltarmensa 3,02 × 1,78 m, in S. Agostino zu Cremona 3,54 × 2,20 m, in der Kathedrale zu Barcelona 3,07 × 1,67 m, in Santiago zu Logroño 3,48 × 1,75 m, in der Kathedrale zu Tarazona 3,50 × 1,50 m, in der Kapelle des Bischofspalastes zu Tortosa 3,07 × 1,44 m, in der Kathedrale zu Tortosa 3,50 × 1,50 m, in der Kathedrale zu Tarragona (nach der Vergrößerung) 3,03 × 1,71 m. in der Kathedrale zu Huesca gar 4 m × 1,30 m. Die Mensa des Hochaltares in der Kirche zu Ashby in England, die unter Elisabeth zerstört wurde, hatte nach gleichzeitiger Aufzeichnung eine Breite von 3,60 m und eine Tiefe von 1,20 m[11]; bei der noch heute vorhandenen Hochaltarmensa zu Arundel beläuft sich die Breite auf 3,81 m, die Tiefe auf 1,22 m, die gleichfalls noch erhaltene Mensa des ehemaligen Hochaltares der Kathedrale zu Limerick in Irland ist 4,47 m breit, aber nur 82 cm tief[12].

In der Johanniskirche zu Osnabrück hat die Mensa des Hochaltares 3,36 × 1,76 m, in der Wiesenkirche zu Soest 3,42 m × 1,23 m, in der Blasiuskirche zu Münden (Hannover) 3,94 × 1,90 m, in der Stiftskirche zu Oberwesel 3,54 × 1,50 m, in St. Severin zu Köln 3,15 × 1,70 m, in St. Ursula zu Köln 3,43 m × 1,76 m, in der ehemaligen Abteikirche zu Maulbronn 3,90 × 1,38 m, im Dom zu Frankfurt 3,60 × 1,77 m, im Dom zu Xanten 3,58 × 1,96 m. Riesig ist die aus grauem, rotgeflecktem Marmor bestehende Hochaltarmensa im Dom zu Magdeburg, welche bei einer Tiefe von 1,97 m eine Breite von nicht weniger denn 4,40 m aufweist. Und doch wird dieselbe noch übertroffen von der Mensa des Hochaltares des Kölner Domes, einer herrlichen Platte schwarzen polierten Marmors von 4,54 m Breite und 2,13 m Tiefe.

Die gewaltigste aller mittelalterlichen Altarmensen ist, soweit wenigstens meine Beobachtungen reichen, die Mensa einer Seitenkapelle des Chores von Notre-Dame-de-Brou bei Bourg (Ain), eine graue Marmorplatte, die bei gleicher Tiefe die Mensa des Hochaltares im Dom zu Köln in die Breite noch um 13 cm übertrifft. Die noch erhaltene Mensa des Altares der ehemaligen Kapelle des päpstlichen Palastes zu Avignon, mißt etwa 4 m × 2 m, eine Mensa, die hinter den letztgenannten allerdings an Größe etwas zurücktritt, aber auch so noch immer als ungewöhnlich mächtig bezeichnet werden muß. Die marmorne Mensa des ehemaligen Hochaltares der

[11] Archaeologia XLIII (1871) 241. [12] Roh. I, 226.

Kathedrale zu Amiens war 4,54 m breit, jedoch auffallend schmal, da ihre Tiefe nur 66 cm betrug. Sie stammte aus dem Jahre 1413[18].

Begegnet uns in Kirchen, die im späten Mittelalter erbaut wurden, eine Hochaltarmensa von geringerer Breite als 2 m, so ist das eine Ausnahme von dem allgemeinen Brauch. Sie hatte ihren Grund meist entweder in der Schwierigkeit, eine genügend große Altarplatte zu beschaffen, ein Umstand, der auch wohl dazu führte, die Mensa aus zwei oder mehreren Stücken zusammenzusetzen, oder aber in der Enge des Chorraumes, welche Altäre von den gewöhnlichen Maßen nicht zu errichten gestattete, wie das namentlich in kleinen Dorfkirchen und Kapellen vorkommen konnte.

Diese letzte Ursache war es auch zweifellos, welche noch im ausgehenden Mittelalter selbst in größeren Kirchen bisweilen Anlaß wurde, der Mensa der Nebenaltäre auffallend geringe Abmessungen zu geben. So verhält es sich z. B. bei den Altären im Chorumgang des Domes zu Halberstadt. Denn bei einem ist die Mensa nur 1,32 m, bei andern aber bloß 1,29 m, 1,22 m oder gar 1,18 m breit. Hätten dieselben eine Mensa von größerer Breite bekommen, so wären sie zu weit in den Umgang hineingetreten und dadurch hinderlich geworden. Unter den vielen Nebenaltären des Magdeburger Domes gibt es lediglich zwei, bei denen die Mensa hinsichtlich der Breite unter 1,50 m bleibt, ein Altar an der Westwand des linken Querschiffes und der Altar der kleinen halbrunden Nische im Scheitel der Chorempore, in welch letzterem Falle die Maße der Mensa durch die geringe Breite der Nische gefordert waren. Im Dom zu Hildesheim ist von den zahlreichen spätmittelalterlichen Altären keiner unter 1,50 m, die Mehrzahl aber sogar über 1,70 m breit. Nicht anders verhält es sich im Dom zu Regensburg, Köln, Trier und Lübeck, in St. Kunibert und St. Severin zu Köln, im Dom zu Xanten, im Dom zu Minden, im Münster zu Freiburg und Konstanz, in St. Michael zu Schwäbisch Hall, in der Abteikirche zu Altenberg u. a., und um einige außerdeutsche Beispiele zu nennen, in der Pfarrkirche zu Montfavet bei Avignon, in Notre-Dame-de-Brou bei Bourg, in der ehemaligen Kathedrale zu Elne, in der Certosa zu Pavia, in S. Francesco und S. Chiara zu Assisi.

Bei den Nebenaltären des ausgehenden Mittelalters belief sich die Breite der Mensa, von vereinzelten, in den besonderen Umständen begründeten Fällen abgesehen, im Mindestmaß auf etwa 1,40 bis 1,50 m, gewöhnlich aber auf 1,60 bis 1,70 m, im Höchstmaß auf etwa 2,20 m. Sehr verschieden war bei ihnen die Tiefe der Mensa. Sie war zu sehr von den jeweiligen Verhältnissen bedingt; namentlich aber hing sie davon ab, ob das Retabel, mit dem man den Altar versehen wollte, auf der Mensa selbst oder auf einem Hinterbau seinen Platz haben sollte, sowie überhaupt von der Summe alles dessen, was man auf dem Altar aufzustellen beabsichtigte. Wir finden darum neben Mensen von nur 50 cm Tiefe auch solche, die 1 m, 1,20 m, ja noch mehr tief sind.

Bei den Hochaltären des späten Mittelalters wechselt die Tiefe der Mensa nicht in dem Grade wie bei den Nebenaltären, weil bei ihnen nicht so sehr praktische Rücksichten, wie geringe Tiefe des verfügbaren Raumes, geringe Mittel und ähnliches für das Maß der Tiefe der Mensa bestimmend waren, als vielmehr ihre hervorragende Bedeutung als Hochaltar, die zu ihrer größeren Breite auch eine entsprechende Tiefe verlangte. Außerdem waren die Hochaltäre bereits im 14. Jahrhundert häufig mit einem Retabel ausgestattet, während die Nebenaltäre zum größten Teil bis tief ins 15. ohne solches blieben. Für diese letzteren beginnt die goldene Zeit der Retabeln erst seit der Mitte des 15. Jahrhunderts. Es liegt aber auf der Hand, daß die Mensa bei Nebenaltären, die ein Retabel erhalten sollte, tiefer sein mußte als etwa bei jenen, über denen man nur ein Bild der Wand aufmalen oder einen Behang anbringen wollte.

[18] Viollet, Dict. rais. II, 52.

Vergleicht man die Altäre aus dem Ende des Mittelalters mit denen der letzten Jahrhunderte der altchristlichen Zeit und des früheren Mittelalters hinsichtlich der Maße der Mensa, so kann man die Zunahme, welche diese im Laufe der Zeit erfuhr, in die Formel bringen: die Hochaltarmensa war bis zum späten Mittelalter um etwa die Hälfte, vielfach sogar auf das Doppelte ihrer ursprünglichen Breite gewachsen, die Mensa der Nebenaltäre aber hatte sich bis dahin zu jener Breite entwickelt, welche in der älteren Zeit der Mensa des Hochaltares eigen zu sein pflegte.

Die Neuzeit hat, wie früher schon gesagt wurde, in bezug auf die Maße des Altares das Erbe des ausgehenden Mittelalters übernommen, ohne weiterhin im wesentlichen etwas daran zu ändern. Auch heute sind die Maßverhältnisse der Mensa des Hochaltares und der Nebenaltäre noch die gleichen wie zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

Fragt man nach der Ursache der Zunahme der Maßverhältnisse der Altarmensa, so wird man dieselbe nicht in einer inneren Entwicklung der Liturgie und der liturgischen Funktionen zu suchen haben; denn was auch immer mit diesen im Lauf der Zeit vorging, war nicht derart, daß es größere Altäre, als sie vordem gebräuchlich waren, erheischt hätte. Es waren vielmehr äußere Gründe, welche die Zunahme der Maße veranlaßten.

In älterer Zeit war es nicht Brauch, auf dem Altare Reliquiengefäße, Reliquienschreine und Kerzenleuchter, ja nicht einmal das Kreuz aufzustellen. Noch weniger aber kannte man die Retabeln der späteren Zeit, selbst nicht in Form einfacher Bildertafeln. Nur Kelch, Patene, Pyxis mit dem Allerheiligsten und Evangeliar durften auf der Mensa stehen. Der Brauch, Reliquiare auf sie zu setzen, hub in der Karolingerzeit an; weitere Verbreitung fand er jedoch erst seit etwa der Wende des ersten Jahrtausends. Reliquienschreine, die zu groß waren, als daß sie auf der Mensa ganz Platz hätten finden können, stellte man hinter dem Altare auf, jedoch so, daß man sie mit der vorderen Kopfseite, sei es auf die Mensa selbst oder auf einem auf derselben angebrachten Unterbau ruhen ließ.

Mit einem Retabel wird die Mensa vereinzelt schon in der Frühe des zweiten Jahrtausends versehen, eine häufigere Erscheinung wird jedoch dasselbe auf ihr erst seit dem späten 13. Jahrhundert. Lange Zeit eine niedrige Bildertafel von mäßiger Breite und geringer Tiefe, beanspruchte es nur wenig Platz und hatte deshalb auch zunächst eine Vergrößerung der Mensa des Altares weder zur Voraussetzung noch zur Folge. Die Sache gestaltete sich indessen seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts bald anders. Das Retabel wird nun größer, entwickelt sich immer mehr wie in der Höhe, so auch in der Breite und Tiefe, so daß die bisherigen Breiten- und Tiefenmaße der Altarmensen ihm nicht mehr entsprechen, nicht mehr genügen. Damit die Mensa ein Retabel aufnehmen kann, wie es nun dem Geschmack der Zeit entspricht und von den Künstlern geschaffen wird, muß man ihr eine entsprechend größere Breite wie Tiefe geben. Es ist sonach nicht ohne Grund und kein Zufall, wenn das Retabel im späten Mittelalter eine so erhebliche Verbreiterung und so reiche mächtige Ausgestaltung erfährt, die Altarmensa aber zur gleichen Zeit in geradezu auffallendem Maße an Größe zunimmt. Zwischen beiden Erscheinungen besteht vielmehr ein innerer Zusammenhang.

Eine andere äußere Ursache, ein Moment von mehr allgemeiner Art war der gewaltige Aufschwung, welchen die kirchliche Architektur seit dem Ausgang des 11. Jahrhunderts allenthalben im christlichen Abendlande nahm. Mit neuem Leben und Streben erfüllt, von neuen Ideen und Zielen getragen, entfaltet dieselbe seitdem vier Jahrhunderte hindurch eine schöpferische Tätigkeit, wie sie das erste Jahr-

ausend zu keiner Zeit gekannt hatte. Es beginnt die Zeit der großen Kirchenbauten. Überall entsteigen dem Boden und wölben sich die weiten und hohen Hallen von Kathedralen, Stiftskirchen und Klosterkirchen, denen sich im späten Mittelalter, in edlem Wetteifer und als lebendiger Ausdruck des Selbstbewußtseins, der Macht und des Reichtums des aufsteigenden Bürgertumes in den Städten die großen Pfarrkirchen ebenbürtig zugesellen. Es liegt aber auf der Hand, daß diese gewaltige Entfaltung der kirchlichen Architektur nicht auf die Bauten als solche beschränkt bleiben konnte, sondern auch in einer entsprechenden Ausgestaltung der ganzen inneren Kircheneinrichtung, vor allem auch des Altares sich geltend machen und zum Ausdruck kommen mußte. In den mächtigen Kirchen, wie sie das 12. und die nächstfolgenden Jahrhunderte in so außerordentlich großer Anzahl schufen, wären die kleinen, bescheidenen Altäre der älteren Zeit ein Anachronismus und nicht mehr an ihrem Platz gewesen, weil nicht im Einklang, ja geradezu im Widerstreit mit der Größe und der Geräumigkeit ihrer Umgebung. Darum begegnet uns auch im späteren Mittelalter eine Zunahme der Maßverhältnisse der Altarmensa allenthalben, selbst dort, wo man sich keiner reichen Reliquienschreine erfreute, die man auf dem Altar aufstellen konnte und ebenso selbst dort, wo man, im Festhalten an der alten Weise, hinter dem Altar die Wand oder die Apsis mit Malereien schmückte, statt auf ihm ein Retabel zu errichten.

IV. MENSEN MIT VERTIEFUNG

Schon wiederholt sind uns bei der Beschreibung von Altären aus älterer Zeit Mensen begegnet, welche auf der Oberfläche eine Vertiefung aufwiesen. Wir müssen diese für unseren heutigen Brauch, der nur eine ganz ebene Mensa kennt, befremdende Erscheinung hier eingehender und zusammenfassend behandeln.

Die Mensa wurde mit ihrer Vertiefung versehen, indem man sie oben um den Rand herum mit einer Leiste ausstattete. Je nach der größeren oder geringeren Höhe derselben war die Vertiefung bedeutender oder geringer. In den einfachsten Fällen bestand die Leiste, die für gewöhnlich nur eine mäßige Breite hatte — abgesehen von einer Sondergruppe, die wir für sich betrachten müssen —, nur aus einer flachen Platte, die in rechtem Winkel zur Vertiefung abfiel. Eine weitere Ausbildung der Leiste war es, wenn man sie in eine doppelte Platte gliederte, in eine höhere, äußere, und eine etwas tiefere, innere, oder durch einen Karnies, eine einfache oder verdoppelte Kehle, einen Wulst, oder einen Stab eine Überleitung zwischen Platte und Vertiefung schuf. Setzte sie sich aus zwei Platten zusammen, so wurde auch wohl in den von denselben miteinander gebildeten Einsprung ein Stäbchen eingefügt. Eine ornamentale Behandlung erfährt die Leiste nur selten, das Ornament bestand in solchen Fällen vornehmlich in einem Perlstab, einem Rankenfries oder einem Blattfries.

Bezüglich des Laufes ihrer Seiten folgte die Vertiefung in der Regel dem Rand der Mensa, doch kommen Ausnahmen vor, bei denen sie in der Mitte der beiden Langseiten mit rechteckigen Ausbuchtungen versehen ist, doch mußte in solchen Fällen der Rahmen natürlich eine bedeutendere Breite haben. Die eben erwähnte Sondergruppe ist durch eine eigenartige, reiche Bildung des Rahmens der Vertiefung charakterisiert, bei der dieser an seiner

Innenseite von einem aus Rundbogen sich zusammensetzenden Fries begleitet wird.

Von den Bildwerken können wir über den Brauch, die Mensa oben mit einem vertieften Felde zu versehen, begreiflicherweise schon deshalb wenig Aufschluß erwarten, weil der Altar auf ihnen fast immer mit Altartüchern verhüllt erscheint. Nur zwei Darstellungen sind mir bekannt geworden, auf denen die Mensa jene Vertiefung zeigt. Die eine ist der auf Tafel 7 wiedergegebene Altar auf dem Kuppelmosaik der Taufkirche von S. Urso zu Ravenna, das von Bischof Neon (499 bis 452) geschaffen wurde. Klar und deutlich ist oben auf der Mensa des Altares die höhere Leistenumrahmung und die von ihr eingeschlossene tiefere Fläche zu erkennen. Die Darstellung ist von ganz besonderem Wert, weil auch sie beweist, daß der fragliche Brauch schon früh im 5. Jahrhundert bestand, und sie somit eine wichtige Ergänzung zu der mit Vertiefung versehenen Mensa des hl. Rustikus zu Minerva, von der später näher die Rede sein wird, bildet. Die zweite Darstellung ist die S. 128 erwähnte Miniatur der Apokalypse der Real Academia zu Madrid aus dem 10. Jahrhundert.

Beträchtlich ist die Zahl der mit Vertiefung versehenen Mensen, die sich bis zur Stunde erhalten haben. Sie finden sich vor allem im Süden Frankreichs und in Italien, anderswo begegnen sie uns seltener. Auf deutschem oder doch einst deutschem Boden sind drei solcher Mensen bekanntgeworden bei den Ausgrabungen in der altchristlichen Zömeterialkirche von Teurnia bei St. Peter im Holz, je eine zu Mettlach und zu Metz.

Die Mensen zu St. Peter im Holz entstanden vor Ende des 6. Jahrhunderts. Die Rahmenleiste der Hochaltarmensa der Basilika, von der sich nur ein Stück von 33 cm Breite und 52 cm Länge erhalten hat, war 8 cm breit, 1½ cm hoch und nach innen zu mit einer Kehle und einem Plättchen profiliert. Die 11 cm breite, 2½ cm hohe Umrahmung der Mensa der rechten Seitenkapelle, die noch vollständig vorhanden ist, zeigt als Profil nach innen eine Rinne, eine Kehle und ein Plättchen. (Bild S. 132), die Leiste der Mensa der linken Seitenkapelle, von der zwei große Stücke aufgefunden wurden und die ursprünglich bei einer Tiefe von 0,82 m etwa 1,40 m breit war, war 1½ cm hoch, an den Schmalseiten 7 cm, an den Breitseiten 6 cm breit und mit Rinne und Kehle profiliert[1]. Die Mensa zu Mettlach gehört zu der später zu behandelnden Sondergruppe. Die früher schon erwähnte karolingische Mensa im Dom zu Metz hat bei einer Breite von 1,11 m eine Tiefe von 83 cm und eine Dicke von 8 cm. Der sie oben umrahmenden, ca. 8 cm breiten Leiste ist außen als Verzierung ein Perlstab eingefügt. Von den vier Kanten der Mensa sind die vordere und die beiden seitlichen mit einer schmalen Vertiefung belebt, die hintere ist dagegen unbearbeitet gelassen, vielleicht, weil der Altar einer Wand vorgebaut war. In der Mitte der Mensa ist noch das Sepulcrum zu erkennen, dessen Boden freilich in späterer Zeit durchbrochen wurde[2].

Ein vereinzeltes Beispiel aus Afrika, das auch noch dem 6. Jahrhundert entstammt, ist die Mensa, welche in den Ruinen der altchristlichen Basilika zu Henschir-el-Begueur gefunden wurde. Das Mittelfeld mißt bei ihr 80 cm im Geviert; die flache Umrahmung ist 20 cm breit, aber nur 1 cm hoch und mit einem doppelten Fries geschmückt, einem schmalen Rauten- und einem breiten Rosettenfries. Rauten und Rosetten sind in Rechtecken bzw. Quadraten eingeschlossen (Bild S. 249).

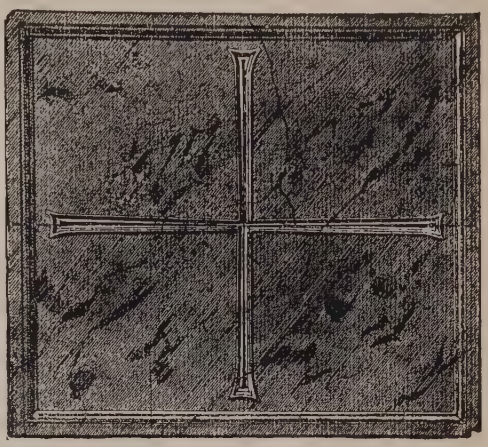
In Italien haben sich Mensen mit vertiefter Oberseite erhalten zu Rom, Ravenna, Bagnocavallo, Perugia, Modena, Bologna und Aquileja. Andere

[1] Rud. Egger, Frühchristl. Kirchenbauten im südlichen Noricum (Wien 1916), 15 f., 27 f. 32.

[2] Abb. im Bonner Jahrbuch LXXVIII (1884), Tfl. 4.

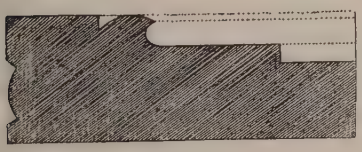
wurden bei Ausgrabungen, die in jüngerer Zeit stattfanden, aufgefunden in der Felizitasbasilika zu Pola, zu Val di Sudiga bei Pola, zu Grado und in der Marienbasilika auf der istrischen Insel Brioni grande. Die Mensen zu Rom, Ravenna und Bagnocavallo sowie die drei letztgenannten entstammen altchristlicher Zeit, die andern sind jüngeren Datums.

Die Leiste der Mensa in SS. Apostoli zu Rom besteht aus Platte und Karnies. Dasselbe ist der Fall bei der Mensa in S. Angelo zu Perugia (Tafel 8)[3]. Der Rahmen ist bei dieser 12 cm breit, von denen 5,5 cm auf die Platte fallen, und 2,5 cm hoch. Die Bologneser Mensa gehört dem Hochaltar in S. Pietro Vecchio an. Sie ist mit einer mittels Schrauben befestigten Holzplatte bedeckt, die eine nähere Untersuchung nicht zuließ, doch schien mir, als sei auch hier die Leiste mit einem Karnies ausgestattet. Die Modeneser Mensa bildet die Altarplatte des Hochaltares des Domes. Auch hier war aus ähnlichem Grunde eine genauere Prüfung untunlich. Soweit ich indessen sehen konnte, ist die Leiste der Mensa mit Karnies und Kehle, die durch ein Plättchen getrennt sind, profiliert. In den Ecken tritt in die Vertiefung ein abgerundeter Vorsprung hinein.



Altarmensa. Rom, SS. Apostoli

Über die Leiste der Mensen in S. Giovanni Evangelista und S. Vitale zu Ravenna wurde bereits gesprochen. Bei der Leiste der Mensa des Hochaltares in S. Vitale fällt die große Breite, die sich auf 17,5 cm beläuft, die nur 1 cm betragende Höhe und das flache, kraftlose, ca. 10 cm breite Karniesprofil auf. Die 15 cm breite Umrahmung der Mensa des Altares zu Bagnocavallo besteht aus zwei Platten von 8 und 7 cm Breite und leichtem Stäbchen als Füllung des zwischen beiden Platten liegenden Einsprungs. Auch hier beträgt die Höhe der Leiste kaum einen Centimeter. Beim Hochaltar im Dom zu Aquileja umzieht die Vertiefung ein aus 4 cm breiter Platte und ungefähr 3 cm breiter steiler Schräge bestehender Rahmen. Die 2,72 m lange und 1,50 m tiefe Mensa entstammt dem Bau des Erzbischofs Poppo, nicht dem ersten Bau und sonach dem Beginn des 11. Jahrhunderts, während die Mensen zu Modena und Bologna erst dem 12. Jahrhundert angehören dürften.



Altarmensa
(Querschnitt der Umrahmung und des Profils der Seiten).
Ravenna, S. Giovanni Ev.

Die Rahmenleiste der zu Val di Sudiga gefundenen Mensa ist oben mit einer Rinne belebt, nach innen zu mit einem Einsprung und einer Kehle profiliert. Die Leiste der leider nur in Bruchstücken erhaltenen Mensa des ehemaligen Hochaltares der Felizitasbasilika bei Pola hatte als Profil einen breiten, flachen Karnies, an den Seiten wies die Mensa zwei parallele Längsrinnen als Verzierung auf[4]. Die Leiste der 1,20 m breiten, 0,60 m tiefen Mensa in der Marienkirche auf Brioni grande hatte als Profilierung einen Einsprung

[3] Wegen der Datierung des Altares zu Perugia vgl. oben S. 131.

[4] Jahrbuch des kunsthist. Instituts der k. k. Zentralkommission V (1911) Beiblatt 19 und Fig. 14; 23 und Fig. 25.

und eine flache Kehle[5], die der Mensa zu Grado einen oben und unten mit einem Plättchen absetzenden Karnies[6].

Ob auch die im vorderen Joch des linken Nebenchörchens in S. Pudenziana zu Rom in die rechte Wand eingelassene, mit Vertiefung versehene Platte eine ehemalige Mensa ist, wie Rohault de Fleury meint[7], scheint mir zweifelhaft. Eine gleichartige Platte ist in S. Prassede im rechten Seitenschiff auswendig an der Zenokapelle angebracht, die jedoch sicher nicht Mensa war. Denn bei ihr bilden die untere und die obere Leiste getrennte Stücke. Die Platte in S. Pudenziana ist 1,32 m lang und 1,27 m tief. Die Umrahmung besteht aus einer auffallend schmalen Platte und einem kräftigen Karnies und ist im ganzen 10 cm breit. Mitten in der Vertiefung befindet sich ein rundes Loch von 9 cm Durchmesser; ein anderes halbrundes von 6,5 cm Durchmesser ist in der Mitte einer Seite hart an der Randleiste angebracht. Rohault meint, die Löcher seien vielleicht eingehauen worden, um als Abflußkanäle des Wassers beim Waschen des Altares zu dienen. Allein sonst sind derartige Löcher in den Mensen nie angebracht, wie man ja auch ihrer nicht im geringsten bedurfte, wenn der Altar gewaschen werden sollte. Gerade die Löcher sprechen darum auch durchaus gegen die Auffassung Rohaults de Fleury, vorausgesetzt natürlich, daß sie ursprünglich sind. Ob übrigens die Platte nicht der Verschluß des in der Kirche befindlichen Schachtes war, den man im Mittelalter als Zugang zu Katakomben ansah? Die Löcher könnten in diesem Falle dazu gedient haben, die auf der Platte niedergelegten Gegenstände in Verbindung zu bringen mit der heiligen Stätte unter der Erde.

Der Altar in der Unterkirche von SS. Cosma e Damiano hat, wie früher gesagt wurde[8], jetzt zwei Mensen, eine kleinere untere und eine größere obere, die zudem von verschiedenem Material sind. Es liegt die Vermutung nahe, daß die untere mit einer Vertiefung versehen ist, wie die Mensa in SS. Apostoli, und daß man eben deshalb später die obere hinzufügte. So geschah es ja auch im 12. Jahrhundert beim Hochaltar in S. Maria Maggiore. Denn als man 1747 diesen abbrach, um einen neuen zu errichten, fand man unter der oberen Mensa eine zweite, die mit Vertiefung versehen war. Jene stammte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Sie wurde bei Gelegenheit einer Neuweihe der Basilika durch Klemens III. (1187—1191) auf den Altar gelegt, und zwar wohl nicht bloß, weil die untere Mensa als zu klein erschien, sondern auch, weil sie wegen ihrer Vertiefung als unbequem angesehen wurde und weil vertiefte Mensen damals nicht mehr dem römischen Brauch entsprachen. Denn alle Mensen, die sich aus dem 12. Jahrhundert zu Rom erhalten haben, entbehren der Vertiefung. Die vertiefte untere Mensa war zweifellos ein Überrest des Altares, den Paschalis I. (817—824) errichtet hatte, wie der Reliquienbehälter im Fußboden unter dem Altar, der auf seinen vier Seiten die Widmungsinschrift dieses Papstes trug und durch sie ausdrücklich als Überbleibsel des von ihm gestifteten Altares bezeugt war. Wo diese ältere mit Leiste und Vertiefung versehene Mensa gegenwärtig aufbewahrt wird, und ob sie überhaupt noch vorhanden ist, kann ich nicht sagen[9].

Von spanischen Altarmensen, welche die Vertiefung aufweisen, ist am ältesten die Mensa von Salpensa (Tafel 42)[10]. Die den Rand der Oberfläche umgebende Leiste bestand aus Platte und Kehle. Jene war mit einem Rankenfries verziert, diese in den vier Ecken mit einem herzförmigen Blatt geschmückt. Etwa zwei Jahrhunderte jünger als diese laut Inschrift aus dem Jahre 642 stammende Mensa ist die nur in Stücken erhaltene Mensa des Altares in S. Maria de Naranco bei Oviedo. Die noch nicht 1 cm hohe Umrahmung besteht hier bloß aus einer unprofilierten Platte, die aber, wie die Mensa von Salpensa, mit einem Rankenfries

[5] Jahrbuch für Altertumskunde V (1911) 85.
[6] Jahreshefte des österreichischen archäolog. Instituts IX (1906) Beibl. 22, Fig. 13.
[7] La messe I, 112.
[8] Vgl. oben S. 194.
[9] Fr. Liverani, Del nome di S. Maria ad Praesepe (Roma 1854) 82 f.
[10] Vgl. oben S. 254.

verziert erscheint[11]. Die Mensa ist nur 1,04 m breit bei einer Tiefe von 70 cm und einer Dicke von 18 cm.

Zwei Altarmensen mit Vertiefung auf der Oberseite gibt es zu Tarrasa bei Barcelona. Die eine befindet sich auf dem Hochaltar von S. Maria, die andere auf dem von S. Pedro. Welcher Zeit sie angehören, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, zumal auch das Datum der Erbauung beider Kirchen nicht genügend feststeht. Immerhin werden sie spätestens in das 10. Jahrhundert zu setzen sein. Beide bestehen aus weißem Marmor. Die Leiste der Mensa in Santa Maria ist 3 cm hoch, 8,5 cm breit und setzt sich aus einer Platte von 3 cm Breite und 5,5 cm breitem Karnies zusammen. Bei der Mensa in S. Pedro besteht sie dagegen aus einer 7 cm breiten äußeren und einer 5 cm inneren Platte und ist im ganzen 2,2 cm hoch. Ein zweites Beispiel in S. Maria ist nur noch in zwei kleinen Fragmenten erhalten, die als Belag der Chorstufen verwendet sind, eine der vier Ecken und ein Stück von einer der Seiten. Die Mensa war aus herrlichem schwarzweißen Jaspismarmor gemacht. Die bloß 1 cm hohe, 9 cm breite Leiste wurde lediglich von einer Platte gebildet.

Sehr reich und eines der glänzendsten Beispiele des Typus ist die Mensa des Hochaltares der Kathedrale zu Gerona. Sie gehört zu der vorhin genannten Sondergruppe, weshalb es am zweckmäßigsten ist, sie mit dieser zusammen zu behandeln.

Ein letztes Beispiel aus Spanien ist die sog. Mensa des Jakobusaltares in S. Payo zu Santiago, ursprünglich freilich nicht eine Mensa, sondern eine Grabplatte, die aber, weil sie später in eine Altarmensa umgewandelt wurde, gleichfalls hier genannt werden muß. Die Umrahmung der Vertiefung wird bei ihr von einer 10 cm breiten, 1 cm hohen Platte gebildet[12].

Ungemein reich an alten Altarmensen, welche oben ausgetieft sind, ist der Süden Frankreichs. Aus vorkarolingischer Zeit stammen die Mensa zu Minerve, die aus St-Victor zu Marseille kommende Mensa im Museum Borély daselbst, die Mensa von Auriol, eine Mensa in der Kathedrale zu Vaison, eine Mensa im Museum zu St-Germain-en-Laye, die Mensen von Le Ham, Cavaillon und Vouneuil-sous-Biard.

Die Mensa zu Minerve bei St-Pons (Hérault), von der heute nur die Front und die Oberfläche sichtbar sind, wurde laut Inschrift vom hl. Rustikus, Bischof von Perpignan, gestiftet. Aus dem Jahre 456 stammend, ist sie die älteste ihrer Art, die sich überhaupt erhalten hat. Sie ist 1,43 m lang, 68 cm breit und ganz mit Namen von Pilgern bedeckt, die dadurch, daß sie ihre Namen in sie einritzten, sich dauernd dem Schutz des Heiligen empfehlen wollten. Die Inschriften reichen zum größten Teil in die karolingische Zeit zurück. Der Rahmen der Oberseite besteht aus Platte und flachem Karnies und ist 11,5 cm breit. Nach einer Beschreibung der Mensa aus dem Jahre 1630 in der Pariser Nationalbibliothek[13] ruhte dieselbe früher auf drei Pfeilern. Ob das die ursprüngliche Anordnung war, muß jedoch dahingestellt bleiben[14] (Abb. auf der nächsten Seite).

---

[11] Die auch durch die an den Seiten angebrachte Inschrift sehr interessante Mensa ist jetzt zwar wieder auf einem Stipes angebracht, dient aber nicht mehr als Altarmensa, was ja auch durch ihren Zustand ausgeschlossen ist. Leider hat man sie unter dem heutigen Hochaltar, einem bloßen Holzgerüst, so aufgestellt, daß ihr Studium sehr erschwert, eine photographische Aufnahme aber ganz unmöglich gemacht ist.

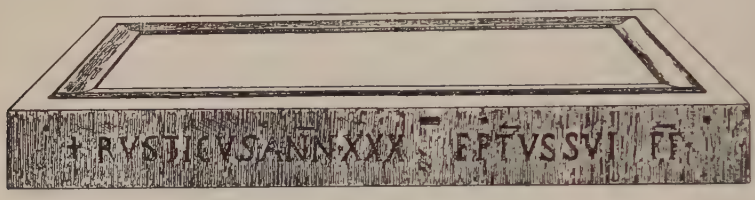
[12] Vgl. auch oben S. 62. Eine Mensa von der Art der Mensa in S. Maria zu Tarrasa soll sich nach Gudiol auch zu Miquel del Fay, einer Einsiedelei in Katalonien, befinden. Da ich sie nicht selbst gesehen habe und Genaueres nicht über sie angeben kann, muß ich mich darauf beschränken, auf sie aufmerksam zu machen (Gudiol 333).

[13] Pap. des Frères de St-Marthe, f. St-Magloire I, 28, f. 5.

[14] Vgl. über die Mensa von Minerve besonders Le Blant, Inscript. II, n. 609 und die hier verzeichnete Literatur sowie Roh. I, 124 und Tfl. 43 mit willkürlicher Rekonstruktion des Altares.

Etwa ein halbes Jahrhundert jünger als die Mensa zu Minerve ist die leider stark beschädigte Mensa im Museum Borély zu Marseille (Tafel 41). Die Leiste ist bei ihr 12 cm breit, 5,5 cm hoch und aus Platte und Karnies zusammengesetzt. Die Platte ist mit einem zierlichen Rankenfries geschmückt, Weinranken, die in den Ecken aus einer Vase herauswachsen. Von der Behandlung der Seiten der Mensa und der an einer Seite angebrachten Inschrift wird später die Rede sein, desgleichen von den eigenartigen Löchern in den Ecken der Mensa, einem Unikum ihrer Art[15].

Vortrefflich erhalten ist die bekannte Mensa von Auriol (Tafel 41). Sie zeigt große Verwandtschaft mit der Mensa von St-Victor, ist aber viel kleiner, einfacher ornamentiert und auch wohl etwas jünger. Der 3 cm hohe Rahmen der Vertiefung wird bei ihr von einer 3 cm breiten Platte und einem 7,5 cm breiten Karnies gebildet. Die Stärke der Mensa beträgt 11 cm.



Altarmensa. Minerve bei St-Pons (Hérault)

Die Mensa von Auriol wird gewöhnlich dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts zugeschrieben; eine Schöpfung aus dem Ende des letzteren ist die prächtige Mensa in der ehemaligen Kathedrale zu Vaison (Vaucluse). Sie hat eine Länge von 1,78 m und eine Tiefe von 90 cm. Die Leiste der Vertiefung gliedert sich bei ihr in eine 4 cm breite, in der Mitte mit einer Rinne versehene, an der äußeren Kante aber mit einem Perlstab eingefaßte Platte und in eine 8 cm breite Kehle, die mit einem schönen Herzblattfries ausgestattet ist. Die Höhe der Leiste, also auch die Tiefe des von ihr eingeschlossenen Feldes, beläuft sich auf nicht weniger denn 6 cm, eine Höhe bzw. Tiefe, die nur von der Mensa in der Kathedrale zu Gerona und Rodez übertroffen wird[16].

Gleichaltrig mit der Mensa zu Vaison, vielleicht sogar noch etwas älter, ist die Altarplatte mit Vertiefung im Museum zu St-Germain-en-Laye. Sie stammt aus St-Marcel (Ardèche) und zeigt, wie die Mensa von Auriol, Verwandtschaft mit derjenigen von St-Victor im Museum Borély. Leider fehlt ein großes Stück. Die 14 cm breite Umrahmung der Vertiefung setzt sich bei ihr aus einer mit einem Rankenfries geschmückten Platte, einem Karnies und einem Stäbchen zusammen; letzteres ein Mehr gegenüber der Leiste der Marseiller Mensa[17].

Aus dem Beginn des letzten Viertels des 7. Jahrhunderts datiert die durch ihre Inschriften und ihre Kreuze besonders bemerkenswerte Mensa aus Le Ham in der Bibliothek zu Valognes (Manche). Die Leiste besteht bei ihr aus einer 8 cm breiten, nur schwach vortretenden Platte, über die eine auf die Stiftung und Weihe von Kirche und Altar sich beziehende Inschrift hinläuft. Mit den bisher genannten und den noch weiter zu nennenden Beispielen aus Frankreich hat die Mensa von Le Ham keine Verwandtschaft. Sie steht für sich allein da[18].

---

[15] Le Blant, Inscript. II, n. 547.

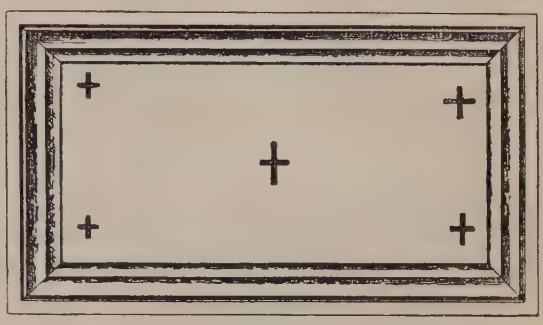
[16] Eine gute Kopie in Gips im Museum zu Montpellier; Abb. bei Roh. I, Tfl. 49.

[17] Die Rekonstruktion des Altares bei Rohault de Fleury (La messe Tfl. 48) in Form eines vierstützigen Tischaltares unter Benutzung der zu Baccano gefundenen Pfosten ist willkürlich und durch nichts begründet.

[18] Über die Mensa von Le Ham vgl. namentlich Le Blant, Inscript. I, n. 91 und Tfl. 14, r. 61; vgl. auch Roh. I, 157 und Tfl. 45.

Die Mensa zu Cavaillon (Vaucluse) stammt wohl erst aus der späteren Merowingerzeit. Die dekorative Behandlung der Seiten erinnert an die der Mensen von Auriol, Marseille, Vaison, ist aber überaus roh. Wir werden später auf sie zurückkommen. Hier interessiert uns nur die Umrahmung der Oberfläche, die nur zum geringen Teil erhalten ist, wenngleich genügend, um uns ein Bild ihrer Beschaffenheit zu vermitteln. Sie bestand aus einer schmalen, nur mäßig vortretenden unprofilierten Platte und einem den Innenrand derselben begleitenden, von rundlichen Blättern gebildeten Zackenfries. Die Mensa ist nur 92 cm breit und 76 cm tief[19].

Die Mensa von Vouneuil-sous-Biard steht heute im Museum von St-Jean zu Poitiers. Rohault de Fleury schreibt sie dem 6. Jahrhundert zu, doch ohne hinreichenden Grund. Insbesondere berechtigen die in sie eingeritzten Namen nicht zu einer so weit zurückgehenden Datierung. Die Mensa ist vorkarolingisch, für eine nähere Datierung bietet sie aber keine genügenden Anhaltspunkte. Der 12½ cm breite Rahmen, der die Oberseite umzieht, wird von einer 3 cm breiten Platte gebildet, hat als Profilierung zwei 4½ bzw. 3½ cm weite flache Kehlen, die durch einen 1½ cm breiten Einschnitt von der Platte geschieden sind, und ragt 2 cm über den Grund der Vertiefung hervor. An der heutigen Front der Mensa ist in der Mitte ein minimales, nur 3 cm im Geviert haltendes Sepulcrum angebracht, das aber wohl ebensowenig ursprünglich ist, wie die fünf Kreuze in der Vertiefung, eines in der Mitte, und je ein weiteres in jeder der vier Ecken. Kreuzchen und Sepulcrum sind, ihrer Beschaffenheit nach zu urteilen, wohl das Werk einer späteren Neukonsekration der Mensa.



Altarmensa aus Vouneuil-sous-Biard.
Poitiers, Museum von St-Jean

Eine Mensa zu Vaugines (Vaucluse) wird erst aus karolingischer Zeit stammen. Allerdings hat man sie wegen des Ornaments, das ihre Seiten schmückt und dessen Motive dem Dekor der Seiten der Mensen von Marseille, Auriol, Vaison und St-Germain-en-Laye verwandt erscheinen, dem 6. oder 7. Jahrhundert zuweisen wollen, doch dürfte die Profilierung, welche die untere Kante der Seiten erfahren hat — ein Karnies zwischen zwei Plättchen — eine solche Datierung nicht zulassen. Denn bei allen nachweisbar vorkarolingischen Mensen fehlt an den Seiten noch eine solche Profilierung. Man darf sogar angesichts der reichen Bildung des Profils fragen, ob die Mensa nicht eher dem 10. als dem 9. Jahrhundert zuzuschreiben ist. Daß in dem Ornament ihrer Seiten noch Motive auftreten, die uns bei jenen älteren Mensen begegnen, beweist nur das lange Fortleben derselben. Die ca. 2 cm hohe Randleiste der Vertiefung setzt sich wie gewöhnlich aus Platte und Karnies zusammen, doch zeigt hier die Platte als Belebung zwei Längsrillen. Die Abmessungen der Mensa sind gering; beträgt doch ihre Breite nur 81 cm, ihre Tiefe bloß 56 cm. Eine 30 × 32 cm große Aushöhlung in der Mitte ihrer Unterseite bekundet, daß sie als Stütze einen cippusartigen Pfeiler hatte[20].

Eine Mensa in dem von Vaugines nicht weit entfernten Buoux (Vaucluse), welche 1843 aufgefunden wurde und heute als Weihbecken dient, ist etwas größer

[19] Bullet. mon. XXXIV (1868), 529; Roh. I, 172 nebst Abb. Tfl. 56 und Bullet. archéol. 1910, 15 und Tfl. 2. Über die Mensa zu Poitiers vgl. auch Roh. I, 147 und Tfl. 44.

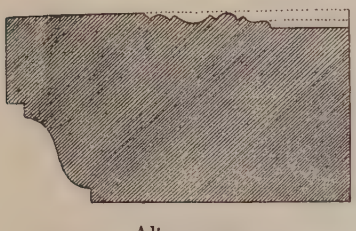
[20] Bullet. archéol. 1911 II, 225 f. mit Abb. auf Tfl. XVIII.

als die Mensa zu Vaugines; auch fehlen auf der Platte ihres Rahmens die Rillen. Im übrigen aber sind beide Mensen so ähnlich, daß man für sie, wenn nicht die gleiche Herkunft, so doch wohl die gleiche Entstehungszeit anzunehmen hat[21].

Aus nachkarolingischer Zeit haben sich mit Vertiefung versehene Mensen in Südfrankreich unter anderem erhalten zu Vaison, Avignon, Maguelonne, Corneilhan, St-Pierre-du-Rhèdes, Espondeilhan, Vaucluse, Montverdun, Chalain-d'Uzore, Pommiers, Baroille, Ste-Foy, St-Jean-Soleymieux, Venasque, Les Aires, St-Guillem-le-Désert, Valcabrère, nicht eingerechnet eine Anzahl von Mensen, die zu der früher erwähnten Sondergruppe gehören. Alle stammen aus dem 11. und 12. Jahrhundert.

Bei der Mensa in der Pfarrkirche zu Vaucluse besteht die 2,5 cm hohe Leiste der Oberseite aus 7 cm breiter Platte und 6 cm breitem Karnies. In der ehemaligen Kathedrale zu Vaison ist außer der früher genannten Mensa[22] auch noch die des Hochaltares ausgetieft. Die 13 cm breite Umrahmung der Vertiefung derselben setzt sich hier gleichfalls aus Platte und flachem Karnies zusammen. Beide Mensen entstanden, wie es scheint, in der Frühe des 12. oder in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts[23].

Die Mensa in Notre-Dame-des-Doms zu Avignon zeigt an der Leiste als Profil statt des gewöhnlichen fallenden Karnies die seltenere und ausdruckslosere Form des verkehrt fallenden. Sie mag gleichfalls am Schluß des 11. oder zu Beginn des 12. Jahrhunderts, der Erbauungszeit der Kirche, geschaffen worden sein.



Altarmensa
(Querschnitt der Rahmenleiste und des Profils der Seiten).
Maguelonne, Kathedrale

In der altehrwürdigen Kathedrale zu Maguelonne finden sich nicht weniger als drei Beispiele. Eine der Mensen ist allerdings mangelhaft erhalten, da sie an der hinteren Hälfte ihrer Oberseite in späterer Zeit, und zwar anscheinend einem Retabel zuliebe, glatt behauen und ihrer Leiste beraubt wurde. Bei allen drei ist die Vertiefung nur gering. Sie gehören einer Zeit an, da die Vertiefung außer Gebrauch zu kommen begann und auf ein Minimum beschränkt wurde. Bei zwei Mensen, die beide aus prächtigem schwarzen Marmor gemacht sind, besteht die Umrahmung aus einer 13 cm breiten, 1,3 cm hohen Platte und nur 3 cm breitem, verkehrt fallendem Karnies, der von der Platte durch einen leichten Einschnitt getrennt ist, wie bei der Mensa von Vouneuil-sous-Biard. Die Mensen haben eine Länge von 1,52 m bei einer Tiefe von 86 cm. Ihre Stärke beträgt 17 cm. Bei der nur mehr zur Hälfte unverletzten dritten Mensa fällt die große Breite der Umrahmung (21 cm) auf, gegen welche deren Höhe fast verschwindet. Die 11 cm breite Profilierung des Rahmens setzt sich aus einer ganzen Folge von Profilgliedern zusammen, Wulst, flacher Kehle, Stäbchen, Glockenleiste und Schmiegen. Die Mensa ist aus weißem Marmor angefertigt, 86 cm tief, aber nur 1,15 m breit. Den unten mit einem Karnies profilierten Seiten der Mensa waren in schönen, aber nur eben sichtbaren Kapitalen die Namen der Evangelisten eingraviert, von denen sich jedoch heute nur zwei „Lucas" und „Marcos" (sic) erhalten haben.

Die 7,5 cm breite Leiste der Mensa zu Corneilhan (Hérault), die gelegentlich des Abbruches der alten Kirche gefunden wurde, charakterisiert sich nicht bloß

[21] Bullet. archéol. 1910, 15 f. mit Abb. auf Tfl. 1. Revoil erwähnt auch eine ausgetiefte Mensa zu Jonquières (Gard), die aus einer alten Kapelle zu St-Vincent-de-Cannois herstammte, ohne jedoch eine nähere Beschreibung von ihr zu geben. Auf dem Rahmen der Vertiefung las man eingeritzt: † Martinus pbr. Elenpurcus — boldus Joannes p r̄ t., Namen, die dem 9.—11. Jahrhundert angehören (L'archit. romane au midi de la France III (Paris 1873) 21.

[22] Vgl. oben S. 264.

[23] Abb. beider Mensen bei Roh. Tfl. 71.

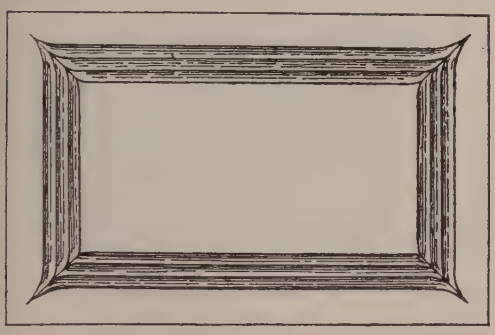
dadurch, daß sie sich aus Platte und Kehle zusammensetzt, sondern auch dadurch, daß erstere der Länge nach mit einem in einer Rinne liegenden Perlstab belebt ist. In den Ecken des Rahmens ist die Naht, unter der die Kehlen dort zusammentreffen, mit einem schmalen Blättchen abgedeckt. Durch den Perlstabfries der Leiste berührt sich die 1,07 m lange, 60 cm tiefe Mensa mit den Mensen der Sondergruppe, bei welchen uns fast regelmäßig ein Perlstabfries als Verzierung der Platte der Umrahmung begegnet[24].

Die Mensa zu St-Pierre-de-Rhèdes (Hérault) ist nur ein Fragment. Der Rahmen der Vertiefung besteht aus Platte und Kehle. Aus den Ecken der Umrahmung sprang ein lilienförmiges Ornament in die Fläche der Vertiefung hinein[25]. Die Leiste der 1 m breiten, 75 cm tiefen Mensa zu Espondeilhan (Hérault) wird ebenfalls von einer Platte und einer Kehle gebildet[26].

Die Mensa des Altares im Baptisterium zu Venasque (Vaucluse) lag lange Zeit im Fußboden, wurde aber in jüngerer Zeit aus ihm erhoben und auf dem noch vorhandenen ursprünglichen Pfeiler wieder aufgestellt. Sie ist 1,66 m breit und 1 m tief. Die Leiste der Vertiefung zeigt als Profilierung einen Karnies[27]. Über die Mensen zu Montverdun, Chalain-d'Uzore, Pommiers, Ste-Foy, Baroille und St-Jean-Solymieux erhalten wir durch die auf sie bezüglichen Mitteilungen auf der 52. Tagung des Congrès Archéologique de France einige Auskunft[28].

Altarmensa. Montverdun, Pfarrkirche

Zu Montverdun (Loire) befinden sich noch drei der hierher gehörenden Mensen, von denen eine freilich nur mehr Fragment ist. Eine bildet den Verschluß des Sarkophages, welcher die Gebeine des hl. Porcarius enthielt. Sie besteht aus Granit, ist 1,02 m breit und 64 cm tief. Die breite, aber nur schwach über die Vertiefung vortretende Umrahmung wird aus Platte und doppeltem Wulst gebildet. Das Mensafragment, etwa ein Drittel der ursprünglichen Platte, mißt 90 cm in die Tiefe. Es wurde zur Beplattung des Fußbodens hinter dem Hochaltar verwendet. Der Rahmen besteht bei ihm aus Platte und drei Wulsten. Die dritte Mensa ist in den Fußboden des nördlichen Querschiffes eingelassen, noch ganz erhalten, 1,55 m breit, 92 cm tief und in der Mitte mit einem Sepulcrum von 10×15 cm versehen. Die Leiste der Vertiefung ist bei ihr einfacher als bei den beiden anderen; denn sie gliedert sich bloß in Platte und Wulst.



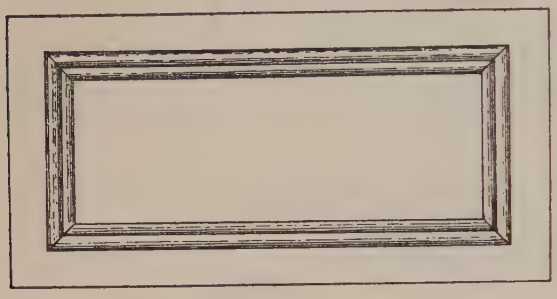
Altarmensa. Chalain-d'Uzore, Pfarrkirche

Die Mensa zu Chalain-d'Uzore (Loire) ist aus Granit gemacht, ihre Breite beträgt 1,36 m, ihre Tiefe 83 cm. Wie bei dem Fragment zu Montverdun

[24] Abb. bei Roh. Tfl. 73. Vgl. über die Mensa auch Bullet. mon. XXXVII (1871) 139.
[25] Bullet. mon. XXXVII (1871) 137 mit Abb.
[26] Ebend. 138.
[27] Abb. bei Roh. Tfl. 70; vgl. I, 218.
[28] Congrès archéol. de France LII (1885) 134 f.

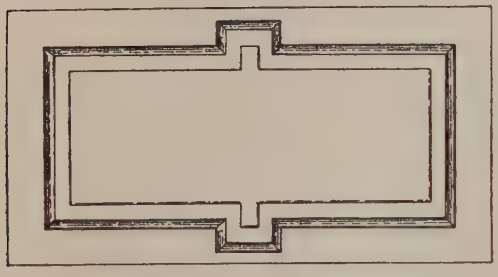
setzt sich auch bei ihr der Rahmen aus Platte und drei Wulsten zusammen, doch stoßen diese letzteren in den Ecken hier nicht nur unter einem rechten Winkel zusammen, vielmehr laufen sie in eine feine, in die Platte der Leiste einspringende Spitze aus. Das Sepulcrum in der Mitte der Platte mißt 15 × 12 cm. Auch diese Mensa war zum Fußbodenbelag erniedrigt worden. Die Mensa in der einstigen Prioratskirche zu Pommiers (Loire), wurde zu einer Stufe vor dem Hauptportal entwürdigt. Über ihre Umrahmung erfahren wir nichts Näheres, vermutlich, weil ihre Bildung nicht mehr genügend festgestellt werden konnte. Wir hören bloß, daß sie wenig hoch war.

Zu Ste-Foy (Loire) gibt es noch zwei ausgetiefte Mensen, die beide gleichfalls eine durchaus ungeziemende Verwendung gefunden haben. Die eine liegt vor dem Hauptportal der Kirche, die andere vor der Türe der Pfarrwohnung. Jene ist 2,02 m lang und 1,06 m tief, diese 1,46 m lang und 72 cm tief. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir in ersterer die Mensa eines Hochaltares sehen. Die Leiste der Vertiefung ist bei ihr aus Platte und Karnies, die der zweiten kleineren aus Platte und zwei Wulsten zusammengesetzt.

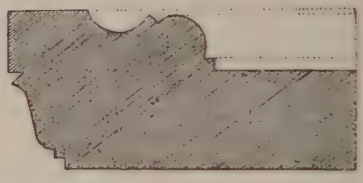


Altarmensa. Ste-Foy

Die bloß zur Hälfte erhaltene Mensa in der Kapelle zu Baroille ist 69 cm tief. Ihre ursprüngliche Breite mochte sich auf etwa 1,20 m belaufen. Die Vertiefung hat bei ihr die früher erwähnte Eigentümlichkeit, daß sie in der Mitte mit rechteckigen Ausbuchtungen versehen ist, so daß sie Kreuzform hat; der Rahmen gliedert sich in Platte und derben Wulst.



Altarmensa. St-Jean-Soleymieux

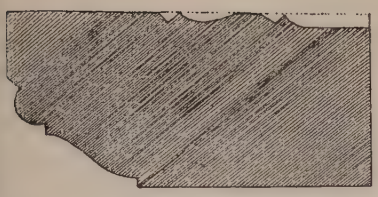


Altarmensa (Querschnitt der Rahmenleiste und des Profils der Seiten). Les Aires

Ein zweites Beispiel einer Mensa mit kreuzförmiger Vertiefung bietet eine jetzt als Deckel eines Brunnens dienende Altarplatte zu St-Jean-Soleymieux (Loire). Die Umrahmung besteht hier aus doppelter Platte, einer höheren äußeren und einer niedrigen inneren; dem rechtwinkligen Einsprung, den diese miteinander machen, ist ein Wulst als Überleitung eingefügt. Die Breite der Mensa beträgt 1,60 m, ihre Tiefe 84 cm. Reich ausgebildet ist die Umrahmung der Vertiefung bei der Mensa zu Les Aires (Hérault). Sie ist 16 cm breit, von denen 6 cm auf die Platte, 10 cm auf das Profil fallen. Letzteres setzt sich aus einer Kehle, einer Schmiege, einem quergerippten Wulst und einem Plättchen zusammen. Die Naht, in der die Profile an den Ecken zusammenstoßen, ist durch eine fächerartige Blume verdeckt.

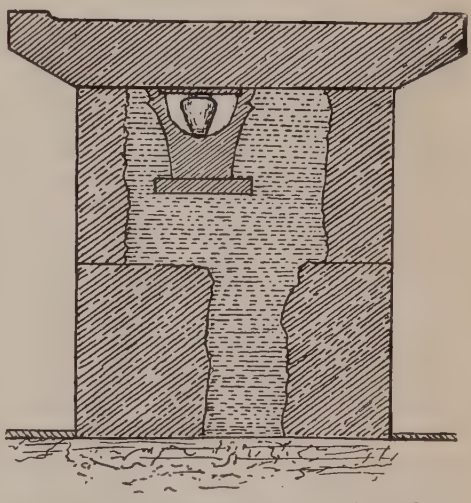
Der Altar zu St-Guillem-le-Désert wurde 1138[29] gelegentlich einer Erhebung der Gebeine des hl. Wilhelm errichtet. Von der herrlichen Verzierung seines Stipes wird

[29] AA. SS. 28. Maii; VI, 816.



Altarmensa
(Querschnitt der Rahmenleiste und des Profils der Seiten).
St-Guillem-le-Désert

an anderer Stelle die Rede sein. Hier interessiert uns nur die Oberseite der Mensa. Die Umrahmung ihrer Vertiefung ist 17 cm breit, aber kaum 1,5 cm hoch, eine Erscheinung, die wir bei vielen der jüngeren Mensen dieser Art wahrnehmen können, und besteht aus Platte und verkehrt fallendem Karnies, welcher von der Platte durch eine Rinne, von der Fläche der Vertiefung durch schmale Schräge und Ablauf geschieden wird. Ein sehr einfaches Beispiel ist die Mensa des Hochaltares der Pfarrkirche zu Valcabrère (Haute-Garonne). Sie ist 1,94 m lang und 19 cm breit, die Leiste der Vertiefung besteht bei ihr aus niedriger schmuckloser, an der Innenseite lediglich mit Kehle versehener Platte[30]. Bei einer 1886 vorgenommenen Untersuchung des Altares fand sich in dem unter der Mensa im Stipes angelegten Sepulcrum ein Pergamentzettel, der die Weiheurkunde enthielt und bekundete, daß der Altar im Jahre 1200 geweiht worden war. Möglich, daß die Mensa erst damals entstand; wahrscheinlicher wurde sie jedoch einem älteren Altar entnommen, da man um 1200 kaum mehr ausgetiefte Mensen neu geschaffen haben dürfte[31].



Blockaltar mit vertiefter Mensa und Sepulcrum (Querschnitt). Valcabrère

Es erübrigt noch, die wiederholt erwähnte Sondergruppe ausgetiefter Mensen zu besprechen. Drei durch ihre Form merkwürdige Mensen, die ihr angehören, sind uns schon begegnet, die Mensen zu Besançon und Mettlach und des Altares im Museum zu Vienne. Andere gibt bzw. gab es zu Béziers, im Kloster Mons Oliveti (Diöz. Carcassone), zu Rodez, Gerona, Elne, Sorède, Toulouse, Cluny, Sauvian, Quarante und Peilhan.

Das älteste Beispiel ist die aus Capestang, einem 13 km von Béziers entfernten Ort, stammende Mensa im Kreuzgang von St-Nazaire zu Béziers. Sie ist in recht üblem Zustande, zum Teil völlig abgeschlissen oder abgehauen. Sie zeigt den

[30] Bullet. mon. LII (1886), 501 mit Abb.

[31] L. Nogier macht in Bull. mon. XXXVII (1871), 138 auch noch auf ausgetiefte Mensen zu Valmagne (Hérault) und Villemagne (Hérault) aufmerksam, ohne jedoch nähere Angaben über die Bildung der Leiste derselben zu machen. Die letztere hatte man, wie er sagt, in ein Weihwasserbecken verwandelt. Ebenso soll sich noch zu St-Benoît-de-Castres bei Montricoux (Tarn-et-Garonne) ein Beispiel einer mit Vertiefung versehenen Mensa finden. Der Rahmen besteht bei ihr, nach freundlicher Mitteilung des Erzpriesters der Kathedrale zu Montauban, F. Pottier, aus Platte und Karnies. Nach Viollet-le-Duc hat sich auch zu Montréal bei Avallon (Yonne) ein Altar mit ausgetiefter Mensa erhalten; doch unterläßt derselbe es, beizufügen, wie die Leiste der Vertiefung beschaffen war (Dict. raison. II, 19 nebst Skizze). Die Mensa hat in der Mitte ein kleines Loch, das Viollet-le-Duc irrig als Öffnung zum Ablassen des Wassers bezeichnet, mit dem man den Altar gewaschen habe. Eine zweite mit Randleiste ausgestellte Mensa, die sich außer der früher erwähnten (vgl. oben S. 264) bis in das vorige Jahrhundert hinein zu Auriol erhalten hatte, aber nicht wie diese der altchristlichen, sondern erst der romanischen Zeit entstammte, ist heute zerstört. Als Profil zeigte die Leiste bei ihr eine Kehle. An den Seiten war die Mensa mit romanischem Blattornament verziert (J. T. L. Bargès, Notice sur quelques autels chrét. du moyen age (Paris 1890) 68 f. nebst Skizze. Vgl. auch Cabrol I, 3154.

Sondertypus im Anfang seiner Entwicklung. An den Innenrand der 9,5 cm breiten, der Länge nach in zwei Zonen gegliederten Platte, welche ihre Oberseite umrahmt, ist ein etwas niedrigerer, aber gleichfalls 9,5 cm breiter Rundbogenfries angefügt. Die Zwickel der Bogen desselben sind mit einem primitiven dreiteiligen Blatt ausgefüllt. Von den beiden Zonen der Platte ist die innere 3,5 cm breit; die äußere, welche eine Breite von 6 cm hat, enthält eine Inschrift, die zwar nicht mehr vollständig vorhanden ist, jedoch sich glücklicherweise wenigstens in den für die Datierung der Mensa wichtigen Partien erhalten hat. Sie lautet: Regnante Carolo post hobitum Oddoni regis + Cesarius presbit . . . ector prst qui in onore sti Fructuosi mart . . . XPI jussit facere aram princ . . . Die Mensa stammt hiernach aus der Zeit, da König Karl (der Einfältige) nach dem Tode seines Mitregenten Odo allein regierte, entstand also zwischen 898 und 923, und zwar wegen des Zusatzes post hobitum Oddoni wohl nicht allzulange nach 898. Aus grauem Marmor gemacht, ist sie 10 cm dick; ihre Länge beträgt 1,30 m, ihre Tiefe 99 cm.

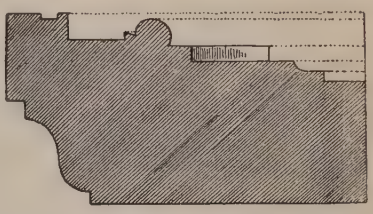
Ebenfalls datiert war die Mensa zu Mons Oliveti (Montolieu), die leider zugrunde gegangen ist, und die wir bloß durch eine sehr unvollkommene Abbildung in Mabillons Annales Ordinis S. Benedicti kennen[32]. Die Wiedergabe ist so mangelhaft und naiv, daß sie nur im Lichte der noch erhaltenen Mensen gleicher Art verstanden werden kann. Den Rand der 7½ palmae (= ca. 1,65 m) breiten und 4½ palmae (= ca. 99 cm) tiefen Mensa entlang zog sich eine aus Platte und Kehle bestehende Leiste. Die Platte war mit einem flachen Perlstab oder mit einem flachen Rautenmuster verziert, in dem Winkel, in dem die Kehlen zusammenstießen, aber war ein Blatt angebracht, welches die Ecknaht verdecken sollte. An den inneren Rand der Kehle schloß sich der Bogenfries an, der in den Ecken mit einer Rosette geschmückt war. Er zeigte an den Langseiten zehn, an den Schmalseiten fünf Bogen. In dem von dem Bogenfries begrenzten Felde lief hart den Fries entlang ringsum die Inschrift: † Tresmiru gra Dei abba edificavit hanc domum et jussit dedicare in honore sae Trinitatis id est Patris et Filii et Spus sci. Deo gras. In den vier Ecken der Vertiefung waren in großen Rundscheiben die Evangeliensymbole angebracht, ob eingraviert oder in Relief, läßt sich der Zeichnung nicht entnehmen. Die Einfassung der Medaillons enthielt einen auf die Symbole bezüglichen Spruch, zwischen den beiden Scheiben aber las man links parallel den Langseiten: Amelius nutu, rechts: Dei vicecomes. In der Mitte des vertieften Feldes war eine kleinere, stehend rechteckige Vertiefung eingehauen, die etwa die Breite von vier Bogen des Frieses hatte und das tiefste Niveau der Mensa sowie den Platz zur Aufstellung der heiligen Gefäße darstellte. Tresmirus war Abt des Klosters Mons Oliveti in der Diözese Carcassone und lebte um 948, da er in diesem Jahre von Papst Agapet II. eine Bulle erlangte, in der dieser das Kloster in den Schutz des Apostolischen Stuhles nahm. Schade, daß die Mensa, eine der interessantesten ihrer Art, zugrunde ging.

Der Mensa des Abtes Tresmirus ist die prächtige Mensa ungefähr gleichzeitig, die sich in der Kathedrale zu Rodez erhalten hat, jedoch heute nicht mehr ihrem ursprünglichen Zwecke dient. In der Zeit der Renaissance wurde sie in ein Retabel umgewandelt und zu dem Ende mit den jetzt noch auf ihr vorhandenen Darstellungen, Maria mit dem Jesuskind im Strahlenkranz zwischen zwei knienden Engeln, bemalt. Gegenwärtig aber hängt sie an der linken Seitenwand der Muttergotteskapelle der Kathedrale über einem Bischofsgrabe. Daß die Mensa dem 10. Jahrhundert angehört, bezeugt die auf die Mitte der vier Seiten des Rahmens verteilte Inschrift: Hanc aram Deusdedit eps indignus fieri jussit. Denn der in ihr genannte Bischof Deusdedit von Rodez kann nur Deusdedit II. (922—933) oder Deusdedit III. (975—986) sein. Nicht Deusdedit I. (vor 599), wie man irrtümlich allerdings gemeint hat, da die Mensa nach Ausweis des Charakters ihres Ornaments unmöglich dem 6. Jahrhundert entstammt. Nicht ein späterer Deusdedit, da Deusdedit III. als letzter Bischof dieses

[32] Ann. III, 461.

Namens auf dem Stuhl von Rodez saß. Die Mensa ist 2,34 m breit, 1,42 m tief, die größte der Gruppe (Tafel 43). Die Umrahmung hat eine Breite von 25 cm, eine Höhe von 6,5 cm und ist sehr reich gegliedert. Den äußeren Abschluß bildet eine Platte, die mit einem in eine Rinne eingesenkten flachen Perlstab verziert ist. Dann folgen nach innen zu zwei Kehlen. Die erste ist leer geblieben, die zweite aber mit einem Stab gefüllt, der in Absätzen von etwa 12 cm abwechselnd bald glatt und bald mit Blattwerk besetzt ist. An die Kehle mit Stab setzt sich der Bogenfries an, dessen Zwickel überaus zierliches Rankenwerk füllt, das an ornamentierte arabische Buchstaben erinnert. Den inneren Abschluß der Umrahmung bildet ein doppelter kräftiger Einsprung. In den Ecken, unter denen die Einsprünge zusammenstoßen, liegt ein schmales Blatt, wie es uns dort auch schon bei andern Mensen begegnete, über die Ecken des Rahmens aber ist da, wo das Kehlenpaar aneinanderstößt, eine langstengelige Lilie gelagert, die sich bis zum Bogenfries erstreckt.

Ein genaues Gegenstück zur Mensa der Kathedrale zu Rodez ist die des Hochaltares der Kathedrale zu Gerona, die zudem fast dieselben Maße zeigte. Namentlich sind Höhe und Breite der Umrahmung bei beiden die gleichen, da auch bei der Mensa zu Gerona jene 6,5 cm, diese aber 25 cm beträgt. Geradezu überraschend ist die Übereinstimmung in der Gliederung des Rahmens und in der Art wie dem Charakter des ornamentalen Dekors. Es ist ganz das gleiche zarte, eigenartig gebildete, an arabische Buchstaben anklingende Rankenwerk, welches bei beiden Mensen die Zwickel des Bogenfrieses füllt, ganz die gleiche dekorative Behandlung des Stabes, der bald glatt, bald mit einem Blätterkleid umgeben ist, welche uns hier wie dort begegnet. Die einzigen Abweichungen sind, daß der Perlstab der äußeren Platte des Rahmens nicht in der Mitte derselben, sondern näher dem Innenrand zu angebracht ist; dann, daß die erste Kehle des Profils zu Gerona durch eine tiefe Rinne ersetzt ist, die zweite aber durch ein die Rinne nach innen zu begrenzendes Leistchen, auf dem statt in einer Kehle der Stab ruht. Übrigens sind die Abweichungen so wenig auffällig, daß man sie erst bei genauerem Zusehen bemerkt[33].



Altarmensa (Querschnitt der Rahmenleiste und des Profils der Seiten). Gerona, Kathedrale

Ein Datum liegt für die Mensa des Hochaltares zu Gerona, die, wenn auch mit Holz ausgefüllt, noch heute ihrem ursprünglichen Zwecke dient, nicht vor. Wir wissen nur, daß die Vorgängerin der heutigen Kathedrale, aus welcher die Mensa in den jetzigen gotischen Bau herübergenommen wurde, 1038 geweiht wurde, nachdem mit den Arbeiten an derselben 1015 begonnen worden war. Entstand erst damals die Mensa, so ist sie jünger als ihr Gegenstück in der Kathedrale zu Rodez, die Mensa zu Rodez aber wird man bei ihrer Übereinstimmung mit derjenigen zu Gerona in diesem Falle nicht Deusdedit II., sondern Deusdedit III. zuzuweisen haben. Indessen liegt die Möglichkeit vor, daß die Mensa des Hochaltares zu Gerona sich schon in dem Bau befand, welcher der 1038 konsekrierten Kirche vorausging. Denn bei den 1015 begonnenen Bauarbeiten handelte es sich nicht um einen völligen Neubau, sondern nur um einen Erweiterungsbau, der freilich durchgreifender Art gewesen zu sein scheint[34]. Auf alle Fälle datiert die Mensa zu Gerona wie ihr Gegenstück zu Rodez erst aus dem 10. Jahrhundert[35].

[33] Ein Stab, der in Absätzen bald glatt, bald ringsum mit Blattwerk besetzt ist, kommt auch an der Umrahmung einer Elfenbeinplatte der Kathedrale zur Narbonne vor, die Christus am Kreuze als Hauptbild und Passionsszenen als Nebendarstellungen enthält (Abb. in Revue, LXII 1912) 37. Ebenso begegnet uns ein in dieser Weise ornamentierter Stab auf der Mensa in St-Sernin zu Toulouse, von der später die Rede sein wird. Das Narbonner Elfenbein wird gewöhnlich in das 11.—12. Jahrhundert gesetzt; die Toulouser Mensa datiert wohl aus dem Ende des 11. Jahrhunderts.

[34] Florez XLV, 2 f.; vgl. die Weiheurkunde von 1038 bei Florez XLIII, 432.

[35] Die Mensa des Hochaltares zu Gerona ist

Genau datiert ist die ehemalige Mensa des Hochaltares der Kathedrale zu Elne (Tafel 45). Es haben sich nämlich außer ihr noch zwei Platten vom Stipes des ursprünglichen Altares erhalten, die eine auf die Stifter bezügliche Inschrift aufweisen, nach welcher der Altar 1068 geschaffen wurde. Die Mensa ist heute nicht mehr an ihrem alten Platz. Als 1724 der alte Hochaltar abgebrochen und der jetzige errichtet wurde, benutzte man sie zur Bekleidung der Vorderseite des Stipes. Sie ist auch nicht mehr völlig unversehrt. Denn es fehlt gegenwärtig die äußere Platte des Rahmens, die wohl gelegentlich der Versetzung der Mensa abgehauen wurde. Auch steckt die Mensa heute unten bis zum Perlstabfries im Fußboden. Zur Zeit besteht die Umrahmung der Vertiefung nur noch aus einer Kehle, die auch hier in den Ecken ein schmales, die Naht verdeckendes Blatt aufweist, einem an die Kehle sich anschließenden Perlstab, dem Bogenfries, dessen Zwickel ein einfaches derbes dreiteiliges Blatt füllt, und einer inneren Platte, von der ein dreifacher Einsprung zum Boden der Vertiefung führt. Die heute in dieser angebrachte Inschrift preist die Umgestaltung des Altares im Jahre 1724. Die Länge der Mensa beträgt heute noch 1,77 m, die Tiefe 1 m.

Gut erhalten ist die Mensa in St-André zu Sorède, einem Ort nicht weit von Elne, wie sie denn auch noch heute ihrem ursprünglichem Zwecke dient. Sie ist 2,12 m breit, 1,21 m tief und 18 cm dick. Die 26 cm breite Umrahmung der Oberseite gliedert sich in eine höhere äußere Platte, den Bogenfries und eine niedrigere innere Platte. Die äußere ist in der Mitte mit einem Perlstab verziert, in den Zwickeln des Bogenfrieses ist Blattwerk als Füllung angebracht. St-André wurde 1121 eingeweiht, die Mensa entstammt sonach dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts, eine Entstehungszeit, auf die auch ihre Beschaffenheit hinweist.

Die Mensa in St. Sernin zu Toulouse (Tafel 43) gehört dem Ende des 11. Jahrhunderts an. Früher auf dem Hochaltar der Kirche befindlich und laut ihrer Inschrift zu Ehren des hl. Saturnin geschaffen, stammt sie zweifellos von dem Altar, den Papst Urban II. konsekrierte, als er 1096 den damals fertiggestellten Chor von St-Sernin weihte[36]. Ihre Breite beläuft sich auf 2,27, ihre Tiefe auf 1,41 m. Der Rahmen der Oberseite ist 28 cm breit und scheidet sich in eine äußere Platte, welche die vorhin erwähnte Inschrift aufweist, eine breite Kehle, die mit vereinzelten derben Rosetten ausgestattet ist, eine schmale Kehle, die mit einem Stab von der Art des Stabes des Rahmens der Mensen von Rodez und Gerona ausgefüllt, den Rundbogenfries, der in den Eckpässen sowie in einigen der Seiten ein Knäufchen als Verzierung enthält und die mit einem Wulst als Überleitung zur Vertiefung besetzte innere Platte. Die Eckpässe des Bogenfrieses, in die von den Ecken herein eine Lilie hineinragt, sind mit einer Perlschnur eingefaßt, in die Zwickel ist stehendes steifes Blattwerk gelegt. Die Mensa, die heute an der Wand des linken Seitenschiffes befestigt ist, zeigt, wie man sieht, nahe Verwandtschaft mit der Mensa in der Kathedrale zu Rodez, sie ist aber minder fein in der Ausführung. Namentlich kann das Blattwerk in den Zwickeln der Rundbogen in keinen Vergleich treten mit den so zierlichen und gefälligen Ranken der Zwickel der Mensa zu Rodez. Ein neues dekoratives Motiv sind die Rosetten in der äußeren Kehle und die Knäufchen in verschiedenen Pässen des Bogenfrieses.

Ein schönes Stück und vorzüglich erhalten ist die aus weißem Marmor bestehende Mensa im städtischen Museum zu Cluny, einst die Mensa der Peterskapelle der Abtei. Sie ist 2,10 m breit und 1,33 tief. Ihre Umrahmung ist 20,5 cm breit, aber nur 1,5 cm hoch. Sie setzt sich zusammen aus Wulst, Platte, Schräge, Stab und Bogenfries. Der Stab ist glatt; in den Zwickeln der Bogen ist Blattornament

---

tadellos erhalten, ein Studium derselben aber nicht gerade einfach, da die Entfernung des Holzes, mit dem ihre Vertiefung ausgefüllt ist, mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden ist. Leider kam ich erst im letzten Augenblick und zu so später Tageszeit zur Kenntnis der prächtigen Mensa, so daß es mir nicht mehr möglich wurde, eine Aufnahme von ihr zu machen.

[36] Breve Chron. Tolos. ad 1096 bei Bouquet XII, 373.

von der Art des Blattwerks der Toulouser Mensa angebracht; die Schräge ist mit einem spitzbogigen Zackenfries geschmückt[37].

Altarmensa (Querschnitt der Rahmenleiste und des Profils der Seiten). Cluny-Museum

Die Mensa zu Schloß Sauvian (Hérault), zuletzt in Privatbesitz zu Montpellier, wo ich vergebens nach ihr geforscht habe, ist heute verschollen und nur mehr durch eine Abbildung im Bulletin monumental und eine korrektere bei Rohault de Fleury[38] bekannt. Breit 1,26 m und tief 66 cm, hatte sie eine 14 cm breite Umrahmung, welche aus einer mit einem Perlstab geschmückten äußeren Platte, einer breiten Rinne, einer schmäleren flachen Leiste, dem etwas tiefer liegenden Rundbogenfries, in dessen Zwickeln Blattwerk von der Art des Zwickelornaments der Mensa in St-Sernin angebracht war, und einer noch tieferen inneren Platte bestand. Eine kreisförmige Vertiefung von 35 cm Durchmesser in der Mitte der Unterseite bezeugte, daß der Altar ein Tischaltar mit einer einzigen, und zwar runden Stütze gewesen war.

Zwei Mensen mit Bogenfries am Rahmen der Vertiefung fand Noguier[39] in Notre-Dame zu Quarante (Hérault). Die eine kam ihren Maßen nach wohl vom Hochaltar der Kirche. Sie war nämlich 2,12 m breit und 1,24 m tief. Die zweite, die nur eine Breite von 1,75 m und eine Tiefe von 76 cm zeigte, hatte sicher als Mensa eines Seitenaltares gedient. Die Skizzen, welche die Mitteilungen Noguiers begleiten, sind weder ganz genau, noch sind sie in allem klar. Immerhin geben sie eine genügende Idee der beiden Mensen. Bei der ersten setzte sich die Umrahmung, soweit die Skizze ein Urteil ermöglicht, aus einer mit einem Perlstab belebten Platte, einer Kehle mit Blatt in den Ecken und — etwas ganz Neues — einem doppelten Bogenfries zusammen, von denen der innere unmittelbar das vertiefte Feld begrenzte, also Ersatz war für die sonst hier übliche innere Platte. Sowohl in den Zwickeln des ersten wie des zweiten Frieses gab es Blattwerk als Füllung. Bei der zweiten Mensa folgte der mit einem Perlstab belebten Platte, welche das äußere Glied des Rahmens bildete, wie es scheint, zunächst noch eine andere, etwas niedrigere, die aber gleichfalls als Dekor einen Perlstab aufwies, und dieser dann der Rundbogenfries, der auch hier unmittelbar die Vertiefung umgab.

Die aus der Prioratskirche zu Peilhan stammende Mensa wurde bereits andern Ortes wegen der bei ihr in der Mitte der Vertiefung angebrachten rosettenartigen Verzierung gelegentlich erwähnt. Ob sie heute noch vorhanden ist, kann ich nicht sagen. Sie war 1,20 m breit und 80 cm tief. Der ca. 25 cm breite Rahmen ihrer Oberseite setzte sich aus einer breiten, in der Mitte mit einer Perlschnur besetzten äußeren Platte, einer Rinne oder Kehle, dem Rundbogenfries und einer den inneren Abschluß der Umrahmung bildenden niedrigeren Platte zusammen. Die Vertiefung maß nur ca. 72 × 32 cm[40]. Die Unterseite der Mensa zeigte in der Mitte einen großen achteckigen Stern, dem ein ca. 50 cm im Durchmesser haltender Kreis eingeschrieben war, ein Anzeichen, daß als Stütze der Mensa ein Rundpfeiler von ca. 50 cm Stärke gedient hatte. Im übrigen war sie mit eingraviertem romanischen Blatt- und Rankenwerk überzogen.

Das älteste Beispiel einer ausgetieften Mensa, die im Innenrand des Rahmens der Vertiefung einen Rundbogenfries aufweist, gehört nach dem Gesagten dem Ende

---

[37] Lebrun-Desmarettes (de Moléon), Voyages iturgiques 145. Eingehende Auskunft über die Mensa nebst Skizzen schulde ich den gütigen Bemühungen des Konservators des Museums, H. Petitjean, dem ich auch hier meinen aufrichtigen Dank aussprechen möchte.

[38] Bullet. monum. XXXVII (1871) 136. Roh. Tfl. 73; vgl. I, 208.

[39] Bullet. monum. XXXVII (1871), 137 mit Abb.

[40] Skizze der Mensa in Bullet. de la Soc. archéol. de Béziers IV (1866), Tfl. X. Vgl. auch Bullet. mon. XXXVII (1871) 137.

des 9. oder dem Anfang des 10. Jahrhunderts an. In der Folge müssen Mensen dieser Art namentlich im Süden Frankreichs, wo wir auch wohl ihren Ursprungsort zu suchen haben, sehr beliebt gewesen sein, wie die vielen Beispiele derselben beweisen, die sich dort durch all die Jahrhunderte hindurch bis heute erhalten haben. Ihre Blütezeit erlebten jene Mensen im 10. und 11. Jahrhundert; im 12. kamen sie bald außer Mode.

Das Motiv des Rundbogenfrieses hat auf ausgetieften Altarmensen zweifellos etwas Auffälliges; es ist sogar noch auffälliger als die dem heutigen Brauch doch so fremde Vertiefung selbst. Rohault de Fleury hat für den Bogenfries, soweit er auf den Mensen von Besançon und Vienne zur Anwendung gekommen ist, eine eigentümliche Erklärung versucht. Er meint, die Pässe hätten bei ihnen die Bestimmung gehabt, die Opferbrote aufzunehmen, welche konsekriert werden sollten. Die Gründe, welche er für seine Hypothese anführt, sind jedoch so haltlos, daß es sich nicht verlohnt, auf sie einzugehen. Eine solche Anordnung der zu konsekrierenden Oblatae, wie sie Rohault de Fleury annimmt, ist im christlichen Kultus nie üblich gewesen, am wenigsten aber war sie es zur Zeit, da die in Frage stehenden beiden Mensen entstanden, d. i. im 11. Jahrhundert. Rohault de Fleury hält dieselben allerdings nicht für Schöpfungen des 11., sondern für solche des 7. Jahrhunderts. Allein diese Meinung ist sicher durchaus unzutreffend. Die Mensen gehören zu einer bestimmten, nicht bloß durch ihre Vertiefung, sondern auch durch den Rundbogenfries der Umrahmung des vertieften Feldes scharf charakterisierten Gruppe von Altarmensen, für die wir vom Ende des 9. Jahrhunderts bis in das 12. hinein eine Anzahl zum Teil durch Inschriften klar datierter, zum Teil durch sonstige zuverlässige Anhaltspunkte sicher datierbarer Beispiele besitzen.

Wie hätte man übrigens auch die fraglichen Pässe zur Aufstellung der zu konsekrierenden Oblatae benutzen können, da sie ja durch das Altartuch und das Korporale, oder doch wenigstens durch dieses letztere, wo es nämlich neben dem Korporale kein Altartuch gab, verdeckt wurden. Rohault de Fleury hat diese Schwierigkeit selbst empfunden. Denn er meint, die Vorschrift, den Altar mit dem Korporale zu bedecken, sei im 7. Jahrhundert, dem er die Mensen zu Besançon und Vienne zuschreibt, vielleicht noch nicht allgemein in Kraft gewesen. Allein in Gallien war sie das damals zweifellos überall. Außerdem aber sind die beiden Mensen nicht aus dem 7. Jahrhundert, sondern aus weit späterer Zeit, einer Zeit, in der ein allgemeines Bestehen jener Vorschrift eine absolut sichere Tatsache ist.

Es kann kein Zweifel obwalten, daß die Pässe auch auf den Mensen von Besançon und Vienne nicht einer liturgischen Funktion wegen da waren. Sie sind vielmehr auch bei ihnen rein ornamental. Bei den Mensen von Rodez, Gerona, Elne und den ihnen ähnlichen liegt das ohne weiteres auf der Hand. Bei den meisten von diesen wäre sogar eine Verwendung der Pässe, wie Rohault de Fleury sie will, durch deren Beschaffenheit wie überhaupt durch die ganze übrige Beschaffenheit der Mensen ganz untunlich gewesen. Der Charakter, den die Pässe bei diesen Mensen haben, wirft nun aber alles erwünschte Licht auch auf Bedeutung und Zweck des Bogenfrieses der Mensen von Besançon und Vienne und, wie ich hinzufügen möchte, Mettlach. Auch bei diesen ist er rein ornamental, ist er lediglich ein dekorativer Bestandteil der Umrahmung ihrer Oberseite, worauf übrigens schon der Umstand hindeutet, daß er auch bei ihnen ein höheres Niveau hat als das von ihm umschlossene, zur Aufnahme der liturgischen Geräte und der zu konsekrierenden Oblatae bestimmte vertiefte Feld.

In Frankreich ist die Zahl der Mensen mit vertieftem Felde auf der Oberfläche, die sich dort erhalten haben, wie aus dem Gesagten erhellt, recht beträchtlich. Und doch sind sie sicher nur ein Bruchteil aller derjenigen, die es ehedem in Frankreich gegeben hat. Manche werden schon in gotischer Zeit dem Wechsel des Geschmackes zum Opfer gefallen, andere zugrunde gegangen sein, als die Hugenotten gerade in den Kirchen des Südens ihre Verwüstungen anrichteten und dabei am wenigsten der Altäre schonten. Wieder andere mußten weichen, als der Barock seine Altäre zu bauen begann. Manche sind erst im 18. Jahrhundert verschwunden, wie z. B. die Mensa des Hochaltares in St-Pierre-le-Vieux und der Kathedrale zu Vienne, sowie die Hochaltarmensen in St-Jean und St-Étienne zu Lyon, die nach dem Zeugnis Lebrun-Desmarettes' (de Moléon) im Beginn jenes Jahrhunderts noch vorhanden waren[41]. Die Mensa des Hochaltares der Kirche zu Auriol ging erst im 19. Jahrhundert nach der Profanation der letztern zugrunde. Auch sind schwerlich schon alle Mensen, die ein gütiges Geschick in Frankreich vor dem Untergang bewahrt hat, bekanntgeworden, die einen, weil sie in einen Winkel geraten sind, in dem sie von niemanden beachtet werden, die andern, weil sie zur Beplattung des Fußbodens oder zu ähnlichen wenig passenden Zwecken benutzt wurden, wieder andere, weil keiner an Ort und Stelle kam, der sie bei ihrer heute uns so ungewohnten Einrichtung als das erkannte, was sie einst waren.

Daß sich heute in Frankreich altchristliche und mittelalterliche Altarmensen mit Vertiefung im Süden des Landes noch in so beträchtlicher Zahl vorfinden, während die größere nördliche Hälfte des Landes kaum mehr als das eine oder andere Beispiel solcher aufweisen kann, möchte dafür sprechen, daß diese Mensaart vornehmlich im Süden Frankreichs gebräuchlich gewesen sei. Indessen kann die Sache auch so liegen, daß hier, wo überaus zahlreiche Kirchen romanischen Stiles entstanden, die Gotik aber sich bei weitem nicht so eingreifend wie im Norden durch Um- und Neubauten betätigte und auch in der Folge eine Menge alter romanischer Kirchenbauten sich durch die Jahrhunderte hindurch zu behaupten wußte, sich mehr solcher Mensen erhielten, während in den andern Teilen des Landes mit den romanischen Kirchen auch die Altäre im gotischen Sinne erneuert oder umgestaltet wurden. Jedenfalls ist wenig wahrscheinlich, daß dem Norden und Osten, namentlich aber dem Westen Frankreichs Altarmensen mit Vertiefung so fremd geblieben sein sollten, wie es nach dem heutigen Befund scheinen könnte.

Die Gotik hat wohl nirgends mehr ausgetiefte Altarmensen hervorgebracht, nicht einmal mehr die Frühgotik; denn die Mensa zu Valcabrère dürfte nicht erst 1200 angefertigt, sondern von einem älteren Altar genommen worden sein.

Überschauen wir, was sich überhaupt an Altarmensen aus dem ersten Jahrtausend in die Gegenwart gerettet hat, so muß auffallen, daß die meisten, die wir aus dieser Zeit noch besitzen, mit vertieftem Felde ausgestattet sind. Ob wir daraus nicht einen Schluß ziehen dürfen auf die weite Verbreitung dieses Typus? Ausschließlich war er freilich nicht in Ge-

[41] Voyages liturgiques (Paris 1718) 5 und 39. Die hier genannte Hochaltarmensa der Kirche zu Auriol ist die Mensa, von der in Note 31 S. 269 die Rede war.

brauch, wohl aber scheint es, folgte ihm damals ein sehr großer, wenn nicht vielleicht der größere Teil der Altarmensen.

Zeitlich ließ sich die Verwertung unserer Mensenart von der Mitte des 5. Jahrhunderts bis zum Beginn des 13. feststellen, also für einen Zeitraum von achteinhalb Jahrhunderten. Im Süden Frankreichs begann sogar für die mit Vertiefung versehenen Altarmensen im 10. Jahrhundert eine bemerkenswerte Zeit der Nachblüte, die bis in das 12. Jahrhundert dauerte. Sie äußerte sich nicht bloß in der großen Zahl solcher Mensen, die in jener Periode dort geschaffen wurden, sondern ebensosehr in der reichen Ausbildung des Rahmens der Vertiefung, wie sie in keiner früheren Brauch gewesen war. Dabei waren es nicht bloß bedeutendere Kirchen, die mit ihnen versehen wurden, Kathedralen, Stifts- und Klosterkirchen, sondern auch kleinere, entlegenere Landkirchen, die selbst heute zum Teil nur mit großen Umständen aufgesucht werden können. Stammt ja doch ein beträchtlicher Teil der noch vorhandenen Beispiele aus eben dergleichen Kirchen.

Auf die Frage, was der G r u n d gewesen sei, die Mensa auf der Oberfläche mit einem vertieften Felde auszustatten, hat man geantwortet, es sei geschehen, um bei einem etwaigen unglücklichen Umfallen des Kelches und Vergießen des heiligen Blutes zu verhindern, daß dieses auf den Fußboden fließe. In der Tat mag eine dahin zielende Absicht sowohl zur Entstehung des Brauches beigetragen haben, als auch auf dessen jahrhundertelang dauerndes Fortleben von Einfluß gewesen sein.

Man muß vor Augen halten, daß in einer Zeit, in der alle, Klerus und Volk, noch unter beiden Gestalten kommunizierten, ein größeres Quantum Wein konsekriert werden mußte als heute. Hierdurch aber sowie durch die verschiedenen Hantierungen zur Vorbereitung der Ausspendung war natürlich die Gefahr eines Umstürzens oder Ausgießens des Kelches größer als in der Zeit, da das Volk nur noch unter einer Gestalt kommunizierte und der Priester infolgedessen bloß für sich den Wein konsekrierte. Es mag darum auch nicht ohne inneren Zusammenhang geschehen sein, wenn beides zu gleicher Zeit, d. i. im 12. Jahrhundert, in Abgang kam, die Kommunion unter beiden Gestalten und die Mensa mit Vertiefung.

Indessen war es wohl nicht jene liturgische Rücksicht allein, welche dazu führte, die Oberseite der Mensa mit einer Randleiste und so mit einer Vertiefung zu versehen, und welche dann durch Jahrhunderte hindurch eine solche Gepflogenheit lebendig erhielt. Vielmehr wird noch etwas anderes für beides von Einfluß gewesen sein, vielleicht sogar nach beiden Richtungen hin den hauptsächlichsten Einfluß ausgeübt haben, der Wunsch, der Mensa einen entsprechenden Schmuck zu geben.

Deutlich weist darauf die Beschaffenheit der Randleiste hin, die oft, und zwar schon bei Mensen des 6. Jahrhunderts, wie bei der in S. Vitale zu Ravenna und bei der Mensa des Altares in S. Pietro zu Bagnocavallo, eine so geringe Höhe hat, daß die von ihr umschlossene Vertiefung ohne alle praktische Bedeutung und sie selbst deshalb ersichtlich bloßer Dekor war. Auch der Umstand, daß man nicht bloß den Hochaltar, bei dem das aus praktischen Erwägungen immerhin begründet sein konnte, mit Rahmen und Vertiefung versah, sondern auch die Nebenaltäre, bei denen eine Gefahr für Verschüttung des hl. Blutes nicht oder kaum vorlag, weil sie lediglich der privaten Zelebration der Messe dienten, legt Zeugnis für die dekorative Bedeutung der Randleiste ab, da diese bei den Nebenaltären offenbar nur oder doch

in erster Linie als Schmuck gedacht war. Das gleiche bekundet endlich die reiche Gliederung und die glänzende Ornamentierung, welche man der Umrahmung häufig zuteil werden ließ, und zwar nicht erst im 10. und 11. Jahrhundert — man denke an die Mensen zu Rodez, Gerona, Toulouse und andere Vertreter der früher besprochenen Sondergruppe —, sondern auch schon im 5. und 6. Jahrhundert, wie die Mensa im Museum Borély und die ältere der beiden Mensen zu Vaison zeigen.

Mensen mit umrahmter Oberseite waren jedenfalls dann keineswegs in jeder Hinsicht bequem und zweckmäßig, wenn die Randleiste eine solche Höhe und Breite hatte, wie diese ihr bei manchen der aus altchristlicher Zeit wie aus dem Beginn des zweiten Jahrtausends stammenden Beispielen eigen sind. Freilich machten sich die Mängel der mit Vertiefung ausgestatteten Mensen so lange minder geltend, als es noch keine Altarretabeln gab und man noch keine großen Reliquienschreine, keine Leuchter und kein Kreuz auf die Mensa stellte. Anders verhielt es sich jedoch, als im 11. Jahrhundert in allem dem ein Wandel eintrat und sich dieser im 12. immer mehr zum Brauch, wie er im späteren Mittelalter herrschte, befestigte. Und so mag auch zwischen jenen Neuerungen und dem gleichzeitigen Aufgeben der Vertiefung der Altarmensa etwas mehr als bloß ein zeitlicher Zusammenhang bestehen.

Inwieweit es auch in Riten des Ostens Altarmensen gegeben hat, die oben mit vertieftem Feld versehen waren, läßt sich nicht sagen. Beispiele sind nur aus koptischen Kirchen bekannt. Die Mensen liegen in diesen bald auf dem Stipes, bald sind sie bis zum obern Rand der sie ringsherum, auch an der Geradseite, umrahmenden Leiste in seine Oberseite eingesenkt. Ihrer Form nach sind sie entweder rechteckig oder an einer Seite abgerundet. Im zweiten Fall erinnern sie an die Mensen zu Mettlach und Vienne.

Bemerkenswert ist bei dieser zweiten Mensaart die Einfassung des vertieften Feldes (Abb. S. 99). Sie setzt sich gewöhnlich aus einer hohen äußeren Randleiste, die aus schmalen Plättchen und mächtiger Schräge besteht, und einer tiefer liegenden breiten inneren Platte, welche durch eine leichte Schräge zum Grund der Vertiefung übergeleitet wird, zusammen. Die innere Platte ist in der Mitte der Geradseite entweder bis zur Schräge der Randleiste völlig durchbrochen, oder nur mit einem Einsprung versehen[42], die äußere zeigt weder Durchbruch noch Einsprung. Als Beispiel sei nach Strzygowski eine im Museum zu Kairo befindliche Platte wiedergegeben. Sie wird dem 8. Jahrhundert zugeschrieben (Tafel 44). Ihre Höhe beträgt 71 cm, ihre Breite gleichfalls 71 cm, ihre Stärke 10 cm, die Tiefe des Mittelfeldes 5 cm. Der an der Geradseite befindliche Einsprung der inneren Rahmenplatte ist wie auch sonst gewöhnlich abgerundet[43].

Die zweite Art der koptischen steinernen Altarmensen, die namentlich in den Kirchen der Wüstenklöster häufig sind[44], ist durchaus gleichartig einer Anzahl von alten koptischen Grabstelen, von denen einige, wie die einer gewissen Febronia in der Kirche des Dêr Abu Hennis beim alten Antinoë (dat. aera mart. 466—750 n. Chr.), die Kosmasstele im Museum zu Kairo (dat. aera mart. 502 = 786 n. Chr.) sowie eine dieser letzteren auch ornamental sehr ähnliche Grabstele zu Alexandria (dat. aera mart. 512 = 796 n. Chr.), in das 8. Jahrhundert hinaufreichen. Diese Form der Grabstelen war auch bei den Arabern in Gebrauch, und zwar gemäß erhaltenen Beispielen bis in das 12., ja 13. Jahrhundert[45].

[42] Butler I, 221, 305; II, 2 f. Von einem Agapentisch mit Randleiste im Museum zu Bukarest war S. 158 die Rede. Einen andern fand Preußer (Konr. Preußer, Nordmesopotamische Baudenkmale [Leipzig 1911] 31) in der Kirche des Jakobitischen Klosters Mâr Gabriel.

[43] J. S. Strzygowski, Koptische Kunst (Leipzig 1904) 102.

[44] Über Holzmensen vgl. oben S. 99.

[45] Vgl. die von Strzygowski erwähnten und abgebildeten arabischen Grabstelen aus den Jahren 418, 531 und 657 der Hedschra (= 1025, 1137 1259 n. Chr.) in Bulletino di archeologia e storia dalmata XXIV (Spalato 1901) 58 f. und Tfl. IV, wo auch die Kosmasstele und die koptische Grabstele aus Alexandria besprochen

Welche Beziehungen zwischen diesen Grabstelen und den gleichartigen Altarmensen herrschen, ist noch nicht aufgeklärt. Sind beide nur zeitlich parallele Erscheinungen ohne inneren Zusammenhang, oder sind die einen Nachbildungen der andern? Und wem gebührt in diesem letzten Falle die Priorität und Originalität, den Altarmensen oder den Grabstelen? Hat man vielleicht nur alte Altarmensen in späterer Zeit in Grabsteine umgewandelt oder sind umgekehrt die Altarmensen lediglich ehemalige Grabstelen, die nachträglich zu Mensen gemacht wurden, wie das ja ähnlich zu Ende des Mittelalters auch im Abendland nicht selten geschah? Alles Fragen, auf welche eine Antwort noch aussteht. Nach Strzygowski befindet sich die vorhin erwähnte Grabstele der Febronia auf dem Altar einer neben dem Chor von Dêr Abu Hennis befindlichen Kapelle. Hier haben wir offenbar den Fall der Umwandlung einer Grabstele in eine Altarplatte, doch daraus folgt keineswegs, daß alle gleichartigen Altarmensen ehemalige Grabsteine waren[46].

Mit einem Bogenfries sind die steinernen, mit Randleiste versehenen koptischen Altarmensen nie ausgestattet, gleichviel ob sie rechteckige oder halbrunde Form haben. Überhaupt hören und wissen wir von keiner Altarmensa in irgendeinem der Riten des Ostens, die einen solchen oben als Einfassung aufgewiesen hätte. Als Umrahmung eines halbkreisförmigen Tisches des Alltagslebens, eines sogenannten Sigma, begegnet uns allerdings das Motiv des Bogenfrieses auf einer Miniatur der etwa dem 5. Jahrhundert entstammenden griechischen Wiener Genesis, einer Darstellung des Gastmahles am Geburtstage Pharaos[47], so daß wenigstens für jene Zeit an seinem wirklichen, wenn auch nur gelegentlichen Vorkommen auf profanen Tischen wohl nicht gezweifelt werden kann. Doch läßt sich aus jener Miniatur natürlich kein Schluß ziehen auf die Verwendung des Bogenfrieses auch zur Aus-

und Tfl. III abgebildet sind. Eine andere altkoptische Grabstele, die mit einer Reliefdarstellung zweier Oranten geschmückt ist, aber weder die äußere Schräge noch eine Einbuchtung bzw. einen Durchbruch an der Geradseite besitzt, ist bei J. Strzygowski, Koptische Kunst (Leipzig 1904), 102, wiedergegeben. Bei Cabrol, Dict. I, 3178 werden die Kosmasstele und die Stele mit den Oranten, die Strzygowski a. a. O. mit Recht als Grabsteine bezeichnet, irrig zu Altarmensen gemacht.

[46] Bullet. di archeol. e storia dalm. a. a. O. Strzygowski veröffentlicht hier auch das zu Salona gefundene, jetzt im Museum zu Agram befindliche Bruchstück einer Marmortafel, die überraschende Ähnlichkeit mit den koptischen Altarmensen und Grabstelen zeigt. Es fehlt die hohe Randleiste, die durch eine Perlschnur ersetzt ist, nicht aber der flache Rahmen, noch auch der Einsprung in der Mitte der Geradseite des Rahmens. Der Rahmen der Geradseite zeigt, soweit er erhalten ist, eine Jonasdarstellung sowie in der noch vorhandenen linken Ecke einen Kopf. Die Rundung des 15 cm breiten Rahmens ist mit einer Folge von rundbogigen Blendarkaden geschmückt, unter denen eine männliche Figur steht. Übrig sind noch sieben Arkaden und das Fragment einer achten, unter der ein Mann mit einem Kreuz im Arm (Petrus?) angebracht ist. Die Jonasdarstellung auf der flachen Leiste der Geradseite, die Ausspeiung des Propheten, weist darauf hin, daß die Marmortafel eine Grabstele war, oder doch zu einer solchen bestimmt war, nicht aber eine Altarmensa.

Nach Meringer (Wörter und Sachen I [Heidelberg 1909] 181 f.) sind die halbrunden Grabplatten und Altarmensen Nachfahren der oben mit Speisen in Relief verzierten, mit einer Vertiefung oder mit Rinnen sowie mit einer Ausflußvorrichtung versehenen altägyptischen sepulkralen Opferplatten. Ihre halbrunde Form sollen sie durch den Einfluß des profanen Sigmatisches erhalten haben. (Vgl. auch Ehrengabe der deutschen Wissenschaft [Freiburg 1921] 290 f.) Eine Kritik dieser Auffassung ist nicht vonnöten. Zwischen den halbrunden Grabplatten und Altarmensen einerseits und den ganz anders beschaffenen, ganz anders eingerichteten und zu ganz anderem Zweck dienenden altägyptischen Opfertafeln andererseits besteht kein Zusammenhang. Warum zudem nicht die halbrunden Altarmensen ebenso unmittelbar von dem halbrunden Tisch des Alltagslebens ableiten, wie die rechteckigen Altarmensen doch zweifellos unmittelbar von dem rechteckigen profanen Tisch herzuleiten sind.

[47] Abb. bei W. von Hartel und Fr. Wickhoff, Die Wiener Genesis (Wien 1895), Titelbild. Auch auf einer Miniatur des griechischen Evangeliars zu Rossano (5.—6. Jahrhundert), welche das letzte Abendmahl wiedergibt, scheint bei nur oberflächlichem Zuschauen der Abendmahltisch oben mit einem Bogenfries ausgestattet zu sein (Abb. bei A. Haseloff, Codex purpureus Rossanensis [Berlin 1898] Tfl. 5); sieht man aber genauer zu, so sind die an einzelnen Stellen den Tischrand begleitenden Bögen nichts als ein Teil der Marmorierung, mit der der Miniator die ganze Oberseite geschmückt hat.

stattung der Mensa des liturgischen Tisches, des Altares, nicht einmal für die Zeit, der die Wiener Genesis entstammt.

V. PROFILIERUNG DER MENSA

Es ist uralter Brauch, bei Kasten-, Block- und Sarkophagaltären die Mensa über den Stipes vorkragen zu lassen. Eine Vorschrift ist das freilich keineswegs, und nichts hindert, die Mensa in einer Flucht mit dem Stipes enden zu lassen. Es ist aber stets das gewöhnliche gewesen, besonders im Mittelalter, aus dem nur wenige Beispiele vorhanden sind, bei denen die Mensa nicht vortritt[1]. Häufiger werden, wie früher ausgeführt wurde[2], Altäre ohne Mensavorsprung erst in der Zeit der späten Renaissance, als es Gepflogenheit wurde, die Altäre mit Holzwerk zu ummanteln. Doch handelte es sich damals sehr oft nicht um altaria fixa, sondern nur um quasi-fixa. Auch wurde nun häufig bei vorhandenen mittelalterlichen Altären das Mensaprofil heruntergehauen, um sie leichter im Geschmack der Zeit mit einem Holzkleid versehen zu können.

Daß man beim Kasten-, Block- und Sarkophagaltar die Mensa über den Stipes vortreten ließ, hatte seinen Grund zum Teil in Zweckmäßigkeitsrücksichten. So war es für den Zelebrans, der am Altare stand, bequemer, wenn die Altarplatte vortrat. Auch diente es einer besseren Erhaltung der Behänge, mit denen der Altar bekleidet wurde, wenn sie infolge des Vorsprunges der Mensa den Stipes nicht unmittelbar berührten. Indessen waren solche und ähnliche praktische Erwägungen sicher nicht die einzige und wohl noch weniger die ursprüngliche und Hauptveranlassung. Das werden vielmehr zwei andere Dinge gewesen sein, einmal die Erinnerung an jene erste Form des Altares, aus der die übrigen Typen sich im Laufe der Zeit entwickelten, die Erinnerung an den Tischaltar, dann der Gedanke, daß die liturgische Bedeutung des Altares als der Mensa Domini, des Tisches, der das Brot des Lebens bietet, auch in seiner äußeren Erscheinung wenigstens irgendwie zum Ausdruck gelangen, irgendwie sinnfällig verkörpert zutage treten müsse. In der Tat haben Kasten-, Block- und Sarkophagaltar durch die Ausladung der Mensa bis in die Gegenwart ihre Verwandtschaft mit dem Tischaltar festgehalten, wie es auch eben diese Vorkragung derselben war, welche auch ihnen noch bis zu einem gewissen Grade das Aussehen eines Tisches verlieh.

Man ließ darum auch die Mensa nicht bloß an der Vorderseite des Altares, an welcher der Priester stand und vor allem die Behänge angebracht zu werden pflegten, über den Stipes vortreten, sondern ebenso an den beiden Schmalseiten des Altares, an denen doch eine Ausladung derselben, nur geringe praktische Bedeutung hatte. Selbst an der Rückseite des Altares gab man ihr bis in das späte Mittelalter gern eine Vorkragung, vorausgesetzt natürlich, daß der Altar frei stand. Denn wenn er einer Wand oder einem Hinterbau vorgestellt war, hatte eine solche ja hinten keinen Sinn. Wenn sich aber im späten Mittelalter auch bei den Altären, die frei aufgestellt waren, an der Rückseite die Vorkragung der Mensa in vielen Fällen verlor, so hing das wohl mit dem Umstande zusammen, daß es nun Brauch wurde, hinten auf der Mensa ein Retabel zu errichten. Doch findet sich selbst noch an der Hinterseite freistehender Retabelaltäre des ausgehenden Mittelalters die Ausladung der Mensa.

Eine Profilierung erhielten die Seiten der Mensa bis zur Karolingerzeit in der Regel nicht, gleichviel ob der Altar ein Tischaltar war oder sonst

[1] Vgl. oben S. 222. [2] Ebend.

einem Typus folgte. Ein ganz vereinzelt dastehendes Beispiel einer an den Kanten mit hoher steiler Kehle versehenen Mensa aus dieser Epoche bietet die Mensa der rechten Seitenkapelle der altchristlichen Zömeterialbasilika zu St. Peter im Holz (Abbildung S. 132).

Allerdings hat man die mit Plättchen und Karnies profilierten Mensen zu Vaugines und Buoux[3] wegen der an die Ornamentation der Mensen zu Marseille, Auriol u. a. erinnernden ornamentalen Behandlung ihrer Seiten als Schöpfungen aus vorkarolingischer Zeit bezeichnet, doch hätte von einer solchen Datierung gerade jene reiche Profilierung der Seiten abhalten sollen, die durchaus auf das 9. oder 10. Jahrhundert als Entstehungszeit beider Altarplatten hinweist.

Seit der Karolingerzeit beginnt man dann, die Seiten der Mensa zu profilieren, doch waren wohl selbst noch im 10. Jahrhundert unprofilierte Mensen das gewöhnlichere.

In Italien waren solche sogar noch im 11., 12. und 13. Jahrhundert häufig, wie die Mensen der alten Altäre in den Sette Chiese zu Bologna, des romanischen Altares in S. Giovanni in Monte daselbst, des Altares in S. Manno bei Perugia, in S. Angelo zu Perugia, in der Friedhofskirche zu Bastia und in der Krypta von S. Maria in Cosmedin zu Rom, des Hochaltares in S. Andrea zu Ponzano Romano, des Hochaltares in der ehemaligen Abteikirche zu Castel S. Elia bei Nepi u. a. bekunden, alles Altäre mit Mensa, deren Seiten noch ganz unprofiliert sind.

Im späteren Mittelalter sind Altarmensen, die an den Seiten unprofiliert gelassen wurden, im ganzen selten, und zwar selbst in Italien, doch kommen solche auch jetzt noch vor.

Beispiele sind in Deutschland der Altar in der Vorhalle des Domes zu Merseburg, der Altar im ersten Joch des linken Seitenschiffes des Domes zu Halberstadt, ein Altar im linken Seitenschiff in St. Rupert zu Regensburg u. a. Die späte Renaissance, die auf die Profilierung der Seiten der Mensa aus dem vorhin angegebenen Grunde weniger Gewicht legte, sah wieder manche Altäre mit unprofiliertem Mensavorsprung entstehen.

Die einfachste Profilierung der Mensa bestand darin, daß man die Seiten in ihrem unteren Teile mit einer Schräge versah, durch welche der Mensavorsprung zum Stipes übergeleitet wurde. Denn eine solche Überleitung zu schaffen, war ja der Hauptzweck des Profils.

Diese Art der Profilierung begegnet uns schon auf Bildwerken des 9. Jahrhunderts, wie z. B. den Reliefs einer der Elfenbeinplatten des Sakramentars Drogos von Metz (826—855). In der Zeit des romanischen Stiles ist sie sehr gebräuchlich. Wollte man damals die Seiten der Mensa profilieren, so geschah das vornehmlich mittels einer Schräge. Aber nicht nur im romanischen Stile ist die Schräge ein beliebtes Profil der Seiten der Mensa, sie bleibt das auch in der Gotik. In wie vielen Fällen nun auch die dem Charakter dieser letzteren entsprechendere Kehle die Schräge verdrängt, immer noch entstehen zahlreiche Mensen, die nach wie vor nicht eine Kehle, sondern eine Schräge als Profilierung zeigen. Die Renaissance benützt wieder mehr die Schräge, wenn sie die Mensa nicht reicher profilieren will. Die Schräge ist somit ein Profilglied, das zur Gliederung der Seiten der Mensa seit wenigstens der Karolingerzeit durch alle Stilperioden durchläuft und in allen eine häufige Erscheinung ist, mag es auch in der einen mehr zur Verwendung gelangen als in der anderen. Eben darum ist es aber auch

[3] Vgl. oben S. 265.

sehr schwierig, um nicht zu sagen, geradezu unmöglich, einzig aus dem Profil der Seiten die Entstehungszeit einer Mensa zu bestimmen, wenn dasselbe lediglich durch eine Schräge gebildet wird. Es ist ein großer Irrtum, wenn man, wie es freilich wohl geschieht, alle jene Altäre, deren Mensa nur mit Schräge profiliert ist, kurzerhand in die Zeit des romanischen Stiles setzt.

Der Karnies läßt sich bei der Mensa als Profilglied der Seiten erst im 9. bis 10. Jahrhundert nachweisen.

Wir finden ihn erst bei den früher erwähnten Mensen zu Rodez und Gerona und den diesen völlig gleich profilierten, oben ebenfalls mit Vertiefung versehenen Mensen zu Vaugines und Buoux. Bei der Altarplatte zu Rodez wurde er allerdings an der Front in späterer Zeit bis auf einen kleinen Überrest an den Ecken durch eine gotische Profilierung ersetzt, er hat sich aber ganz unverändert an den drei übrigen Seiten erhalten, wie auch jene Überbleibsel an der Vorderseite noch zeigen, wie das Profil dort ursprünglich beschaffen war.

Der Karnies tritt als Mensaprofil vorzüglich in der Zeit des romanischen Stiles auf. Er bleibt auch noch in der frühen Gotik als solches gebräuchlich, dann gerät er aber in Abgang, bis ihn die Renaissance wieder als Profil der Mensa einbürgert. Der Karnies schließt sich entweder ohne Trennungsglied an die Platte der Seiten an, oder es tritt, und das ist das gewöhnliche, zwischen beide ein kleiner Einsprung. Ähnlich verhält es sich in bezug auf die Verbindung von Karnies und Stipes. Zeigt die Profilierung eine reichere Zusammensetzung, so gesellt sich zum Karnies noch eine Kehle, ein Wulst oder eine Schräge oder auch wohl eine Verbindung dieser Profilglieder. Indessen sind derartige ausgiebigere Profilierungen der Seiten nicht gerade häufig, wie sie auch erst unter der Herrschaft des spätromanischen Stiles und der frühen Gotik auftreten. Gute, von der Frührenaissance stark beeinflußte spätgotische Beispiele bieten die zahlreichen Altäre in Notre-Dame de Brou bei Bourg-en-Bresse (Ain). Das Profil besteht bei ihnen aus fallendem Karnies, Einsprung, Kehle und Schräge.

Die Kehle tritt als Profil der Seiten der Mensa erst in der späteren Zeit des romanischen Stiles häufiger auf. In der Zeit der Gotik ist sie das gewöhnlichste und beliebteste Profilglied der Seiten der Mensa. Sie schließt sich entweder unmittelbar an die Platte der Seiten an oder wird von ihr durch einen Einsprung getrennt, wie es auch bei der Schräge und dem Karnies nicht selten geschah. Zum Stipes geht die Kehle in der Regel unvermittelt über.

Die Anwendung der Kehle ist mannigfaltig. Am häufigsten erhielten die Seiten der Mensa nur eine Kehle als Profil, und zwar entweder in Verbindung mit einem Einsprung als trennendem Profilglied oder ohne einen solchen. Selbst in Kirchen von der Bedeutung eines Kölner Domes hat man sich bei den Nebenaltären mit einer derartigen einfachen Profilierung begnügt. In anderen Fällen schiebt sich zwischen die Fläche der Seiten und die Kehle eine Schräge ein, wie bei der Mensa der Nebenaltäre in der so hervorragenden ehemaligen Abteikirche zu Altenberg im Bergischen, oder es gesellt sich zu der einen Kehle eine zweite, wie bei der Mensa des Altares in der Sakristei der Stiftskirche zu Oberwesel am Rhein u. a. Sehr beliebt war es, den Übergang von den Seiten der Mensa zum Stipes durch zwei Schrägen mit dazwischenliegender Kehle zu bewerkstelligen. Die Beispiele dieser Art von Profilierung, bei der die untere Schräge nach dem Stipes zu gern durch ein Stäbchen begrenzt wurde, sind sehr zahlreich; man trifft sie allenthalben bei den Altären der alten gotischen Kirchen an, die ihre mittelalterlichen Altäre bewahrt haben. Auch wird oft die Kehle mit einem Stab gefüllt, seltener setzte man dagegen einen Stab zwischen zwei Kehlen oder umgekehrt eine Kehle zwischen zwei Stäbe, einen stärkeren oberen und einen schwächeren

unteren, der das Profil nach dem Stipes zu abgrenzte. In der Zeit der Hoch- und Spätgotik bildet die Kehle oft tiefe Unterschneidungen unter der Ausladung der Mensa.

Der Stab (Wulst) spielt schon in den Mensaprofilen des spätromanischen Stiles eine bemerkenswerte Rolle. Noch mehr ist das jedoch der Fall in der Gotik. In der Periode der Frühgotik ausschließlich Rundstab, ist er in der Folge oft auch birnförmig, d. h. von birnförmigem Querschnitt. Auch gehen in der Hoch- und Spätgotik im Profil der Seiten der Mensa Stab und Kehle häufig in geschweifter Linie ohne Trennung ineinander über. Als einziges Profilglied erscheint er nur ausnahmsweise, wie z. B. bei dem Altar der südlichen Nebenapsis in der Liebfrauenkirche zu Halberstadt, gewöhnlich kommt er in Verbindung mit einer Schräge, einer Kehle oder einem Karnies vor.

Im allgemeinen sind die mittelalterlichen Mensen recht einfach profiliert. Profile, die nur aus einem Hauptglied bestehen, bilden bei ihnen die weitaus größte Zahl. Selbst im späten Mittelalter, in dem man doch auf eine ausgiebige Gliederung der Simse soviel Sorgfalt und Gewicht legte, behält das Profil der Altarmensa meist seine schlichte Bildung bei. Der Grund für diese etwas auffallende Erscheinung dürfte wohl darin zu suchen sein, daß die Mensa vorne und an den Seiten von dem Altartuch verhüllt wurde. Wie man von einer reicheren Ausstattung des Stipes abzusehen pflegte, weil es Brauch war, ihn mit einem Antependium auszustatten, das ihn verdeckte, so verzichtete man auf eine glänzendere Profilierung der Ausladung der Mensa, weil dieselbe wegen des überhängenden Altartuches, unter dem sie verborgen war, ja doch nicht zur Geltung gekommen wäre.

Renaissance und Barock hielten, falls sie der Mensa eine Profilierung gaben, was dann gewöhnlich geschah, wenn der Altar nicht mit einem Antependium versehen werden oder doch wenigstens für gewöhnlich ohne solches bleiben sollte, meist an dem im Mittelalter für die Profilierung geltenden Prinzip fest, indem man nach wie vor die Ausladung der Mensa durch Profilierung der unteren Kante zum Stipes überleitete. Doch wurden hierzu natürlich jetzt solche Profilglieder gewählt, welche dem Brauch des neuen Stiles entsprachen, vor allem der Karnies. Indessen bildete sich neben der herkömmlichen schon bald eine zweite Profilierungsart aus, welche namentlich in Italien große Verbreitung fand.

Sie hatte zum Vorbild die Behandlung, welche der Hängeplatte des antiken Gebälks eigentümlich ist. Statt nämlich die Ausladung der Mensa an der unteren Kante mit einem Karnies oder sonst einem Profil zu versehen, besetzte man sie den oberen Rand entlang mit einem leichten Karniesleistchen. Eine zweite, je nach den Umständen bald kräftigere, bald schwächere und ebenso bald reichere, bald einfachere Leiste fügte man als Abstützung der Vorkragung in den von dieser mit dem Stipes gebildeten Winkel ein. Selbst den Gebälkfries imitierte man bisweilen, indem man etwa 10—15 cm unterhalb der unter der Mensa angebrachten Leiste und parallel zu ihr ein Stäbchen oder schmales Simschen sich hinziehen ließ (Tafel 32). War es die Mensa eines Tischaltares, die man in der dargelegten Weise behandeln wollte, so legte man auf die Stützen desselben zunächst einen Pfosten und dann auf diesen erst die Mensa.

Aus dieser zweiten Profilierungsweise der Altarmensa entwickelte sich dann im Rokoko eine dritte, bei der man die Karniesleiste oben am Rand der Seiten fortließ und die obere Kante abrundete. Sie empfahl sich nament-

lich für die geschweiften Mensen, da die Abrundung der Kante gut harmonierte sowohl mit den weichen gebogenen Umrissen dieser Mensen selbst als auch mit den gekrümmten und bewegten Formen ihres meist sarkophagartigen Stipes. Wirklich waren es solche an den Seiten geschweift verlaufende Mensen, bei denen wir sie vornehmlich zur Anwendung gebracht sehen.

VI. LÖCHER IN DEN SEITEN DER MENSA

Man sieht nicht selten an den Seiten mittelalterlicher sowie auch wohl nachmittelalterlicher Mensen Löcher eingehauen. Ihre Bedeutung ist nicht immer richtig verstanden worden. So meint Rohault de Fleury, die vier 1 cm breiten, 3 cm tiefen konisch sich verengernden Löcher, welche man an der Front der Mensa zu Minerve findet, seien bestimmt gewesen, Haken oder Pflöcke zum Aufhängen von Kränzen aufzunehmen, weshalb er auch den Altar irrtümlich in diesem Sinne rekonstruiert[1]. Die Löcher an den Seiten der Mensa von Vouneuil-sous-Biard im Museum von Poitiers sollen nach Barbier de Montault zur Befestigung eines Gitters gedient haben, das angebracht war, um die unter dem Altar aufgestellten Reliquien zu schützen[2]. Es dürften darum auch über diese Löcher und ihre Bestimmung hier ein paar Worte am Platze sein.

Die Löcher, welche man an den Seiten von Altarmensen antrifft, und zwar bei Mensen, die an der untern Kante der Seiten mit Schräge oder Kehle profiliert sind, bald oberhalb des Profils, bald in der Schräge bzw. Kehle, bei anders profilierten stets oberhalb der Profilierung, lassen sich in zwei Klassen scheiden.

Die einen sind fast stets viereckig, hier quadratisch, dort rechteckig, immer aber von geringer Größe, bisweilen sogar ganz klein. Charakteristisch ist für sie, daß sie allzeit vereinzelt angebracht sind. Mensen, bei denen mehr als eines vorkommt, sind eine äußerst seltene Ausnahme. Ein Beispiel bietet der Altar in der Krypta von St-Gervais zu Rouen. Es befinden sich hier an der Front in der Kehle des Profils drei ein liegendes Rechteck darstellende Löcher, das eine in der Mitte der Mensa, die anderen nahe den Ecken.

Die Löcher dieser ersten Klasse pflegen sich nicht zu verengern und sind stets verhältnismäßig tief, bisweilen bis zu 7 oder 8 cm. Was ihre Bestimmung anlangt, so waren sie Sepulcra zur Aufnahme von Reliquien bei der Weihe des Altares. Ein solches kleines, nur 2 cm im Geviert messendes Sepulcrum, das noch heute geschlossen ist, trifft man z. B. an der Front der Mensa in S. Vitale zu Ravenna; es wurde wohl erst bei einer Neuweihe in nachmittelalterlicher Zeit angelegt. Geöffnet und geleert ist das 3 cm im Geviert große, 6 cm tiefe Sepulcrum in der Mitte der Vorderseite der Mensa von Vouneuil-sous-Biard.

Die zweite Art von Löchern ist gewöhnlich rund, wenig tief und stets zu mehreren angebracht. Meist treffen wir sie bloß an einer Seite, der Front, an, doch kommen sie auch, wie z. B. bei der Mensa zu Poitiers, an drei, oder wie beim Hochaltar der alten Kathedrale zu Maguelonne an allen vier Seiten vor. Eine Eigentümlichkeit dieser zweiten Art von Löchern pflegt auch zu sein, daß sie nach der Tiefe zu enger werden.

---

[1] La messe I, 123 und Tfl. 43.

[2] Barbier de Montault, Autel mérovingien de Vouneuil-sous-Biard (Poitiers 1880) bei Roh. a. a. O. 147.

Bestimmt waren die Löcher der zweiten Klasse zur Aufnahme einer Vorrichtung, Ringe oder Haken, mittels deren die Antependien oder die Behänge der Mensa befestigt werden konnten, da ja hierfür in der einen oder anderen Weise gesorgt werden mußte. Ein sehr frühes Beispiel einer derartigen Einrichtung bieten die Fragmente der Hochaltarmensa, die in den Ruinen der Felizitasbasilika bei Pola gelegentlich der jüngsten Ausgrabungen zutage gefördert wurden und an der Kante noch den mit Blei eingelassenen Stift zum Aufhängen der Altarbekleidung aufweisen. Noch heute finden sich in den Löchern bisweilen Reste der Eisenhaken oder Holzpflöcke, die in sie eingelassen waren. So Reste von Eisenhaken, die mit Blei festgemacht waren, bei einer Altarmensa in der zweiten Kapelle rechter Hand im Dekagon von St. Gereon zu Köln. Mit Holz sind zum Teil noch gefüllt die runden[3], 2 cm im Durchmesser haltenden Löcher der Mensa zu Poitiers, deren es an jeder Schmalseite derselben drei gibt, an der einen Langseite, an der allein sie angebracht sind — an der andern befindet sich das Sepulcrum —, vier.

Löcher von der zweiten Art kommen häufig bei alten Mensen vor. Deshalb, sowie auch, weil sie wenig bemerkenswert sind, ist es nicht vonnöten, einzelne Beispiele anzuführen. Nur sei bemerkt, daß derartige Löcher keineswegs eine Eigentümlichkeit darstellen, die uns nur in Deutschland bei alten Mensen begegnet, wir finden sie bei solchen auch außerhalb Deutschlands, besonders in Frankreich[4]. Übrigens sind die Löcher wohl keineswegs immer aus derselben Zeit wie der Altar; manchmal werden sie vielmehr nachträglich angebracht worden sein. Bei mittelalterlichen Altären mögen sie bisweilen erst aus nachmittelalterlicher Zeit, ja erst aus der des Barocks datieren.

VI. DEKORATIVE BEHANDLUNG DER MENSA

Die Mensa oben mit Ornament zu versehen, ist nie Brauch geworden. Wir kennen nur ein paar Mensen, die oben mit solchem ausgestattet sind. Sie werden nicht die einzigen ihrer Art in der Vergangenheit gewesen sein, doch geschah es wohl allzeit bloß in Ausnahmefällen, daß man auf der Oberseite der Mensa ornamentalen Schmuck anbrachte. Da dieselbe mit den Altartüchern bedeckt wurde, hatte es zu wenig Zweck, sie mit schmückenden Zutaten zu bereichern.

Die wenigen bekannten Beispiele von Mensen, die oben ornamentalen Dekor aufweisen oder doch aufwiesen, wurden fast alle schon gelegentlich beschrieben. Es muß daher hier genügen, an sie zu erinnern. Es sind die Mensa des von Johannes III. in SS. Apostoli zu Rom gestifteten Altares, die im Relief ein großes, nach den Enden zu sich mäßig verbreiterndes Kreuz zeigt (Abb. S. 261), die Mensa zu Besançon (Tafel 42), die Mensa zu Peilhan und die Mensa des von Abt Tresimirus errichteten Altares in der Kirche des Klosters Mons Oliveti[1]. Drei andere Beispiele sind die Mensa des Altares im Langhaus von S. Apollinare in Classe, die Mensa eines Altares in der Kapelle der Burg Hocheppan bei Bozen und eine kleine Mensa im Museum zu Montpellier. Die Mensa des Altares in S. Apollinare in Classe zeigt oben ein großes gleicharmiges, an den Enden trapezartig erweitertes Kreuz. Aus welcher Zeit sie stammt, ist nicht zu bestimmen; doch gehörte sie sicher nicht ursprünglich zu dem Stipes, der sie heute trägt. Die Mensa des Altares zu Hocheppan, der zum größten Teil in einer halbkreisförmigen Nische eingebaut ist, weist oben romanische Malerei als Schmuck auf. In der Mitte sieht man eine Scheibe, die ein Kreuz enthielt, wie die

[3] Nicht viereckigen, wie es bei Roh. I, 147 heißt.

[4] In der Krypta von St-Marthe zu Tarascon fand ich zwei Beispiele von Mensen mit derartigen Löchern. Ein gutes Beispiel aus Italien bietet die Mensa des Hochaltares in S. Michele zu Pavia (Bild 196), die vorne fünf dieser Löcher aufweist.

[1] Vgl. oben S. 270.

Überreste desselben bekunden. Rechts, hinten und links zieht sich um dieselbe ein breiter Rankenfries[2].

Ein sehr interessantes eigenartiges Stück ist die aus weißem Marmor bestehende Mensa im Museum der Universität zu Montpellier. Sie ist nur 64 cm breit und 42 cm tief. Ihre Unterseite hat die Form einer umgekehrten flachen, an der Spitze abgestumpften Pyramide. Als Stipes hatte sie einen Pfeiler von 28 cm im Geviert. Eine viereckige 9 × 13 cm große, 7 cm tiefe Höhlung, die in der Mitte der Unterseite angebracht ist, war entweder das Sepulcrum oder, und das ist wahrscheinlicher, ein Zapfenloch. An der Front der Platte liest man in frühgotischen Majuskeln die Inschrift: † Que : sic : imago : Dei : testantur : dicta : Mathei . Oben zeigt die Mensa eingraviert in der Mitte das Lamm Gottes unter einem portalartigen Überbau, rechts und links je zwei der Evangelistensymbole in kreisförmiger Umrahmung. Um das Ganze zieht sich den Rand der Oberseite entlang eine von zwei Linien gebildete Einfassung. Die Mensa dürfte um 1200 entstanden sein.

Auch die Seiten der Mensa haben nur selten eine dekorative Ausstattung erfahren, und zwar fast allein in alter Zeit. Die neuere Zeit hat ganz von einer Ornamentierung derselben abgesehen. Vergebens wird man sich bei den Altären, welche Renaissance und Barock schufen, nach einer an den Seiten verzierten Mensa umschauen. Aus der Zeit der Gotik haben wir nur spärliche Beispiele zu verzeichnen.

Übrigens ist es unschwer begreiflich, daß auch an den Seiten der Mensa nur selten Ornament angebracht wurde. Wurden sie doch gewöhnlich von dem Altartuch bedeckt, da dieses über sie herabzuhangen pflegte. Es lohnte sich daher ebensowenig, sie zu ornamentieren, als es Zweck hatte, die Mensa oben mit Dekor zu versehen. Er wäre ja an ihnen kaum mehr zur Geltung gekommen als hier.

In Italien besitzen wir aus der Vergangenheit keine Mensa, die an den Seiten eine bemerkenswertere ornamentale Ausstattung aufwiese. Alle Mensen, die sich dort aus vormittelalterlicher wie mittelalterlicher Zeit erhalten haben, zeigen fast ausnahmslos ganz schmucklose Seiten, und zwar selbst dann, wenn diese unprofiliert sind und darum zur Aufnahme von Ornament sehr wohl geeignet gewesen wären. Nur bei der Mensa in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna sind die Seiten mit einer leichten Vertiefung belebt, in die ein flaches, an den Enden gegen einen Halbkreis auslaufendes Leistchen eingelassen ist.

Günstiger als in Italien steht es in Frankreich, wo es namentlich noch eine Anzahl altchristlicher und frühmittelalterlicher Altarmensen gibt, die an den Seiten mit Ornament ausgestattet sind. Es sind die Mensa aus St-Victor im Museum Borély, die Mensa aus Auriol im Museum zu Aix, die Mensa aus St-Marcel im Museum zu St-Germain-en-Laye sowie die Mensen zu Vaison Cavaillon, Vaugines und Buoux. Sehr bemerkenswert ist, daß sich bei allen mehr oder weniger die gleichen ornamentalen Motive wiederholen, das Monogramm Christi, das Kreuz, Lämmer, Tauben und Weinranken, ein Zeichen, wie tief dieselben in dem Ornamentenschatz der religiösen Kunst der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst eingewurzelt waren.

Die älteste und zugleich schönste der eben genannten Mensen ist die Mensa aus St-Victor (Tafel 41). Von der Ornamentation der Randleiste, von der dieselbe oben umrahmt ist, wurde bereits gesprochen[3]. Die Kopfseiten der Mensa enthalten zwei in schönen Windungen gegenständig verlaufende Weinranken, die einer in der Mitte der Seiten angebrachten Vase entspringen. An den Trauben, die sie tragen, picken Tauben. Von den beiden Langseiten zeigt die eine in der Mitte das von *A* und *Ω* begleitete Monogramm Christi, umgeben von einem Lorbeerkranz, die andere das Lamm,

[2] Vgl. K. Atz, Kunstgesch. von Tyrol (Innsbruck 1909) 351 mit Skizze.

[3] Vgl. oben S. 264.

welches mit den Vorderfüßen auf einem Berge steht, dem vier Quellen entspringen. Neben dem Monogramm Christi stehen rechts wie links je sechs Tauben, von denen die meisten eine Weinbeere im halbgeöffneten Schnabel halten; neben dem Lamm sehen wir beiderseits je sechs andere Lämmer. Die Ecke ist an allen vier Seiten mit einem den Abschluß der Friese bildenden Säulchen besetzt. Der Skulpturenschmuck der Mensa zeichnet sich durch überraschend vortreffliche Formbildung aus. Besonders gilt das von den graziös geschwungenen Weinranken der Schmalseiten[4].

Die Mensa von Auriol ist eine etwas vereinfachte Kopie der Altarplatte aus St-Victor. Die hintere Seite ist bei ihr unornamentiert geblieben; vorne sehen wir zwischen je sechs Tauben das Monogramm Christi (Tafel 41); die beiden Kopfseiten schmückt eine, aus einer Vase herauswachsende, nach rechts und links sich verzweigende Weinranke. Der Dekor der Seiten ist, wie aus dem Gesagten erhellt, bei der Mensa von Auriol weit einfacher als bei der Marseiller Mensa, die freilich auch bedeutend größer ist. Auch ist die Ausführung des Ornaments bei jener minder fein und elegant als bei dieser. Indessen ist selbst so die Verwandtschaft zwischen beiden Mensen unverkennbar.

Die Mensa aus St-Marcel zu St-Germain-en-Laye zeigt an allen vier Seiten Ornament. Vorne weist sie einen Lämmerfries, hinten einen Taubenfries auf. Die Mitte nimmt hier wie dort das Monogramm Christi ein, das wie gewöhnlich von *A* und *Ω* begleitet, aber ohne Umrahmung geblieben ist. Bei dem Lämmerfries kommen die Lämmer abweichend von der Darstellung auf der Marseiller Mensa aus einem Tor heraus. Die Tierchen erscheinen demgemäß auch bewegter; einzelne befinden sich sogar in vollem Lauf. An den beiden Kopfseiten ist in der Mitte ein Kranz angebracht; rechts und links von dem Kranz stehen je drei Tauben.

Die Seiten der Mensa zu Vaison sind mit einem Weinrankenfries geschmückt, der an den gleichartigen Fries der Kopfseiten der Mensen von Marseille und Auriol erinnert, aber nicht wie bei jener von pickenden Tauben belebt ist. Hinten wächst die Ranke in der Mitte der Seite aus einer Vase, um dann symmetrisch nach rechts und links zu verlaufen; an den Schmalseiten bildet sie die Fortsetzung der Ranke der Rückseite. Die Front der Mensa wird durch zwei Säulchen in drei Abteilungen geschieden, von denen die seitlichen eine aus einer Vase hervorkommende Ranke aufweisen. Die mittlere enthält einen beiderseits von einer Taube begleiteten Kreis, in dem das Monogramm Christi steht[5].

Eine sehr rohe Arbeit ist das Ornament der kleinen Mensa zu Cavaillon. Der Fries der Front zeigt in der Mitte ein derbes, von *A* und *Ω* begleitetes Kreuz, links und rechts je zwei Tauben, die sich aber nicht dem Kreuz, sondern einander zuwenden. Das Ornament der Seiten besteht in einer ungefügen, mit Trauben besetzten Ranke; hinten setzt es sich aus einem sonderbaren Gemisch verschiedenartiger Motive zusammen: In der Mitte eine Folge von fünf kleinen Rundbogenarkaden, dann rechts wie links zunächst ein Kelch, weiterhin ein turm- oder sarkophagartiges Gebilde

---

[4] Hart hinter allen vier Ecken geht von der einen Seite zur anstoßenden in halber Höhe derselben schräg durch die Mensa ein Loch, in dem sich früher ein Ring befunden haben soll. Es muß dahingestellt bleiben, ob diese eigenartigen Löcher, die nur hier, sonst aber bei keiner anderen Mensa vorkommen, ursprünglich oder aus späterer Zeit sind, ob Ringe sich von Anfang in ihnen befanden oder nachträglich in ihnen angebracht wurden, ob Löcher und Ringe zur Erleichterung des Transportes und des Versetzens der Mensa oder zur Befestigung der Altarbekleidung dienen sollten, alles Fragen, auf die sich heute keine befriedigende Antwort geben läßt. Die Ringe, wie sie bei Rohault de Fleury abgebildet werden (La messe, Tfl. 46) sowie die von demselben versuchte Rekonstruktion des Altares (ebend.), sind Phantasiestücke ohne allen Wert.

[5] Abb. bei Roh. Tfl. 49. Nur in zwei Fragmenten erhalten ist eine Mensa zu Mourèze (Cant. Clermont, Hérault). Dieselben sind in ein Haus eingemauert. Das eine zeigt einen Weinrankenfries als Dekor; es bildete einen Teil der Schmalseiten oder der Rückseite. Das andere weist einen Kranz mit dem Monogramm Christi auf, an den sich rechts und links Tauben anreihen. Links sind noch drei Tauben vorhanden, rechts nur mehr eine. Zwischen den Tauben steht ein baumartiges Ornament (Bull. de la Soc. du Midi de la France 2e ser., n. 29—31 [1903] 220 mit Abb.).

und zuletzt eine Art Rosette. Die Mensa stammt offenbar aus einer Zeit des Verfalls und dazu von ungeübter Hand.

Bei der Mensa zu Vaugines sehen wir auf der Vorderseite das Monogramm Christi zwischen je sechs Tauben, hinten eine Weinranke, die, aus einer Vase herausteigend, von der Mitte aus sich nach rechts und links verzweigt, an den beiden Schmalseiten gleichfalls eine von der Mitte ausgehende Ranke mit dreilappigen Blättern. Der Dekor der Front ist in sog. Relief en creux ausgeführt, der der übrigen Seiten in gewöhnlichem flachen Tiefrelief.

Die auch durch den stilistischen Charakter der Ornamente deutlich als jüngeres Werk sich kundgebende Mensa zu Buoux zeigt vorne sechs Tauben in viereckigem Feld, die abwechselnd den Kopf entweder wie pickend nach vorne beugen oder rückwärts drehen, auf der Rückseite eine derbe Weinranke mit ungeschickt gearbeiteten Blättern. Auf der rechten Schmalseite erblicken wir ein Kreuz, neben dem beiderseits zwei Schafe stehen, auf der linken eine Ranke nebst vielblätteriger Rosette[6]. Beachtenswert ist, daß alle angeführten Mensen aus einem verhältnismäßig kleinen Bereich Südfrankreichs, aus den Departements Ardèche, Vaucluse und Bouches-du-Rhône stammen.

Der romanischen Zeit gehört ein Altar in St-Pierre de Sauveplantade bei Villeneuve-de-Berg (Ardèche) an. Seine Mensa, die eine Breite von 1,30 m und Tiefe von 1 m hat, ist an den Seiten unten mit einer Schräge profiliert, oben mit einem flachen romanischen Rankenfries geschmückt[7].

Glänzend verziert sind die Seiten der Mensa in St-Sernin zu Toulouse. Bei einer gesamten Höhe von 22 cm weisen sie unten als Profil eine 15 cm hohe Schräge auf. Dieselbe ist hinten mit einem prächtigen romanischen Rankenfries, dem symmetrisch einander gegenübergestellte Vögel eingefügt sind, bedeckt. An den beiden Kopfseiten ist sie mit einer Folge von je sieben runden, durch Blätter verbundenen Medaillons geziert, die Büsten der Gottesmutter, des hl. Petrus und anderer Heiligen umschließen, während ihre Zwickel mit Blattwerk gefüllt sind. An der Vorderseite erblicken wir in der Mitte der Schräge eine Büste des segnenden Christus in einem mit imitierten Edelsteinen geschmückten und von einem Blattkranz umgebenen Rundmedaillon, das seinerseits wieder von einem viereckigen, auf seinem Randleistchen mit einer Perlenschnur verzierten Feld umrahmt ist. Das Medaillon wird beiderseits von einem fliegenden Engel gehalten, dem nach der Ecke zu noch zwei andere fliegende Engel folgen, von denen der erste ein mit kurzem Schaft versehenes Kreuz trägt. Leider ist vorne bloß die linke Hälfte der Schräge gut erhalten, die rechte aber fast ganz zerstört. Die etwa 7 cm hohe obere Partie der Seiten ist mit drei Reihen halbkreisförmiger Schuppen bedeckt[8].

Der Altarplatte in St-Sernin zu Toulouse eng verwandt und wohl aus gleicher Zeit mit ihr ist die Altarmensa in der Kapelle des ehemaligen Kleinen Seminars zu Lavaur (Tarn). Ich erhielt erst Kenntnis von ihr, als mir ein Besuch daselbst zum Zweck einer Inaugenscheinnahme des interessanten Stückes nicht mehr möglich war. Ich kenne sie daher nur aus einer kleinen Photographie, die leider bloß die Front wiedergibt, aber auch so hinreicht, um die nahe Verwandtschaft der Mensa mit der Toulouser erkennen zu lassen (Tafel 45). Auch bei der Mensa zu Lavaur sind die Seiten nur mit einer breiten Schräge profiliert. Die Fläche oberhalb der Schrägen ist vorne — und so wird es auch an den andern Seiten sein — mit einer Reihe großer abgerundeter Schuppen belebt, zwischen denen kleinere spitze Schuppen zur Füllung der Zwickel angebracht sind. Die Schräge zeigt vorne in der Mitte ein Rundmedaillon, das eine Büste enthält und durch zwei horizontal angeordnete,

[6] Vgl. die Abb. der beiden Mensen in Bullet. archéol. 1911 Tfl. XVIII und 1910 Tfl. I. Abb. der Mensa zu Cavaillon bei Roh. Tfl. 56.

[7] Revue, V (1861) 377.

[8] Teilweise Abb. bei Roh. Tfl. 74 und Lasteyrie 681. Leider gestattete die Art der Befestigung der Mensa keine photographische Aufnahme der Seiten.

sitzende Figuren gehalten wird. Rechts wie links sehen wir je drei weitere Figuren, die durch halbmondförmige Baldachinchen voneinander geschieden werden. Die drei zur Rechten, von denen die letzte ein Kreuz in der Hand hat und die erste zur Linken, sind ähnlich behandelt wie die beiden Gestalten, welche das Medaillon tragen. Die mittlere links, welche aufrecht und als Halbfigur dargestellt ist, hält ein Tuch ausgespannt in den ausgebreiteten Händen. Die dritte zur Linken, welche fliegend und mit einem Kreuze in der Hand erscheint, mutet an wie eine Nachbildung des Engels an der Front der Toulouser Mensa.

In der späten französischen Gotik geschah es wohl, daß man die Kehle der Mensaprofilierung mit einer fortlaufenden Ranke oder mit in Absätzen sich wiederholendem Blattwerk ausstattete. Besonders beliebt scheint das in der Bretagne gewesen zu sein, wo sich noch eine Anzahl trefflicher Beispiele so verzierter Mensen erhalten haben wie zu Folgoet (Finistère) und St-Pol de Léon (Finistère).

Frankreich ist das einzige Land, das sich rühmen kann, Altarmensen zu besitzen, deren Seiten eine ornamentale Ausstattung zuteil wurde. Denn wie in Italien, so habe ich auch in Spanien kein Gegenstück zu den besprochenen französischen Mensen gefunden. Zwei spätgotische Mensen aus Österreich, die Mensa des Emporenaltares in der Spitalkirche zu Oberwölz (Steiermark) und die des Emporenaltares in der Kirche zu Pürgg (Steiermark), die an ihrer dem Schiff der Kirche zugekehrten Rückseite in der Kehle der Mensa mit kräftigem Blattwerk besetzt sind, können kaum hierher gerechnet werden, zumal dasselbe bei der ersteren lediglich die Fortführung der Verzierung darstellt, mit der die Kehle der Deckplatte der Emporenbrüstung versehen ist.

VIII. DIE WEIHEKREUZCHEN

Für die Konsekration einer Kirche ist vorgeschrieben, an den Wänden in der vom Pontifikale angegebenen Weise Kreuze anzumalen. Sie vermerken die Stellen, an denen die Salbung mit dem heiligen Chrisam vorgenommen werden soll, und sind zugleich in der Folgezeit ein Beweis für die vollzogene Weihe.

Die Stellen auf der Oberseite der Mensa, welche bei der Altarweihe mit dem gesegneten Wasser bezeichnet und mit dem Katechumenenöl und dem Chrisam gesalbt werden, brauchen dagegen nicht eigens durch ein dort angebrachtes Kreuzchen bezeichnet zu werden. Weder im Pontifikale noch sonst irgendwo gibt es darüber eine Vorschrift. Es ist das nicht einmal allgemeiner Brauch. In Deutschland wird man freilich kaum je bei Altären, die im letzten Jahrhundert geweiht wurden, auf der Mensa die Weihekreuzchen vermissen, wohl aber in Spanien und Italien, wo sie oft genug selbst noch bei Altären, die erst in jüngster Zeit konsekriert wurden, derselben entbehrt.

Man wird es darum auch nicht auffällig finden, daß es erst recht im Mittelalter keine allgemeine Vorschrift gab, nach welcher die Salbstellen der Mensa mit eingehauenen Kreuzchen bezeichnet werden mußten. Örtlich begrenzte Bestimmungen darüber mag es allerdings hier und da gegeben haben, doch waren das nur vereinzelte Erscheinungen.

In den zahlreichen Synodalstatuten des 13., 14. und 15. Jahrhunderts, in denen man doch am ehesten eine derartige Vorschrift erwarten sollte und dürfte,

ist mit Sicherheit nur einmal von den Weihekreuzchen der Mensa die Rede, in den Statuten des Bischofs Walter von Durham aus dem Jahre 1255, nach denen der Archidiakon bei seiner Visitation sich auch erkundigen soll, welche Altäre geweiht seien und ob sie, wenn geweiht, crucis charactere sint sigillata[1]. Allerdings spricht auch der früher mitgeteilte Kanon der Dubliner Synode des Jahres 1186 von fünf Kreuzen, die bei der Konsekration auf der Mensa gemacht wurden[2], doch mögen hier nicht Kreuzchen gemeint sein, welche in dieselbe eingehauen oder eingeritzt wurden, sondern die Kreuzchen, welche mit dem geweihten Wasser, dem hl. Öl und dem Chrisam auf die Mensa gezeichnet werden.

Nicht anders wie mit den Synodalstatuten verhält es sich mit den mittelalterlichen Pontifikalien. Von den sehr zahlreichen italienischen, französischen, englischen, spanischen und deutschen Pontifikalien des Mittelalters, die ich durchgesehen habe, erwähnen nur zwei die Weihekreuzchen, ein anscheinend französisches Pontifikale der Vaticana aus dem 14. Jahrhundert[3] und das Sakramentar Ratolds von Corbie aus dem 10. Jahrhundert[4], und selbst bei diesen ist die Sache keineswegs ganz klar. Denn wenn es im ersteren in der auf die Salbungen der Mensa folgenden Rubrik heißt: Ponat (der Bischof) incensum videlicet in qualibet cruce et candelas accensas super cruces et incensum, so können diese cruces allerdings als Kreuzchen aufgefaßt werden, die der Mensa eingehauen waren, allein sie lassen sich auch, wenn nicht sogar besser, von den Kreuzchen verstehen, die mit dem Katechumenenöl und dem Chrisam auf sie gezeichnet waren. Auf keinen Fall enthält die Rubrik eine förmliche Vorschrift, die Mensa mit eingehauenen Kreuzchen zu versehen. Die fragliche Stelle des Sakramentars Ratolds von Corbie findet sich in dem an die Altarweihe sich anschließenden Ritus der Bergung der Reliquien. Hat der Bischof dieselben in das Sepulcrum gebettet, soll er, so lesen wir dort, eine tabula darüber legen, auf diese mittels Öl und Chrisam vier Kreuze machen und die Kreuze in den vier Ecken mit einem Messer einzeichnen: Et tunc ponatur tabula super aquam (sic = super quam) faciet cruces quattuor ex oleo et sanctam (sic) chrismatis (sic) et designantur per quatuor angulum (sic) cum cultro. Unklar ist, ob unter der tabula hier die Verschlußplatte des Sepulcrums oder die Altarmensa zu verstehen ist. Außerdem ist der Text stark entstellt und ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß in dem inhaltlich ungewöhnlichen Passus Et designantur per quatuor angulum cum cultro auch „cum cultro" auf Rechnung eines Lese- oder Schreibfehlers des Abschreibers zu setzen ist. Auf alle Fälle hatte die Rubrik sowohl des Pontifikales der Vaticana wie die des Sakramentars von Corbie nur partikularrechtlichen Charakter.

Von den liturgischen Schriften des Mittelalters kennt nur ein irischer Traktat über die Kirchweihe, welcher dem 11. oder 12. Jahrhundert angehören mag, die Weihekreuzchen. Der Ritus, den derselbe erklärt, ist der allgemein gebräuchliche römische, jedoch vermischt mit altirischen Elementen. Wir erfahren aus dem Traktat, daß der Bischof nach der Segnung des Konsekrationswassers mit seinem Messer sieben Kreuzchen oben in den Altar einritzte. Je eines zeichnete er in die vier Ecken und in die Mitte der Mensa ein; die beiden andern brachte er vorne und hinten zwischen den Eckkreuzchen an. Sie bezeichneten zweifelsohne die Stellen, an denen die Salbungen vorgenommen wurden. Welche Verbreitung der Brauch hatte und wie lange er sich erhielt, läßt sich nicht bestimmen[5].

---

[1] H. VII, 489.

[2] Vgl. oben S. 87.

[3] Borgh. 35, A 2.

[4] Paris, Bibl. Nat. f. l. 12052. Vielleicht ist statt cum cultro cum digito zu lesen.

[5] Whitley Stokes, The Lheabar Breac tractate on the consecration of church in „Miscellania linguistica in onore di Graziadio Ascoli" (1901) 363 f. und T. Olden, On a early irish tract in the Lheabar Breac describing the mode of consecrating a church in „Transactions of the St. Pauls Ecclesiological Society" IV 2 (London 1897) 98 ff. Der Traktat stammt anscheinend aus der Zeit, als die Altäre in Irland noch vorwiegend aus Holz gemacht waren, also aus der Zeit vor 1186 (vgl. oben S. 105). In der Erklärung der Kirchweihe vernehmen wir, daß der Bischof mit seinem Messer auch ein Kreuz in die Sparren an den vier Ecken der Kirche einritzte.

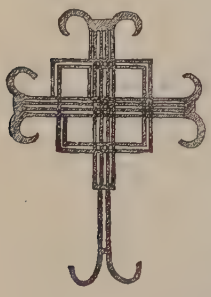
Die mittelalterlichen Kanonisten reden nie von den Weihekreuzchen, die sie demnach entweder nicht kannten, oder denen sie doch, wenn dieselben ihnen nicht fremd waren, keine Bedeutung beilegten.

Alles in allem ist es äußerst wenig, was wir aus den schriftlichen mittelalterlichen Quellen über die Weihekreuzchen erfahren, und so sind wir auch für ihre Geschichte wieder fast ausschließlich auf das angewiesen, was uns die alten Altäre über sie verraten.

Die Mensen, welche Weihekreuzchen zeigen[6], sind bis in das 12. Jahrhundert im Vergleich zu jenen, bei denen sie fehlen, an Zahl verschwindend klein. Wenn es darum auch außer Zweifel steht, daß bis dahin die Mensa im ganzen nur sehr selten mit Weihekreuzchen versehen wurde, so beweisen jene Beispiele, wie wenige ihrer auch sind, doch anderseits mit aller Bestimmtheit, daß dieser Brauch nicht erst dem späteren Mittelalter entstammt. Sie stellen es sogar sicher, daß man vereinzelt schon im 6. Jahrhundert auf der Mensa Weihekreuzchen anbrachte. Denn schon die Mensa aus St-Marcel im Museum zu St-Germain-en-Laye wurde mit ihnen ausgestattet, das älteste erhaltene Beispiel einer Mensa mit Weihekreuzchen.

Die Mensa besaß deren jedenfalls vier, eines in jeder Ecke der Vertiefung ihrer Oberseite, von denen zwei sich noch ganz erhalten haben. In der Mitte scheint nie ein Kreuzchen angebracht gewesen zu sein. Die Kreuzchen sind in einem Kreis eingeschrieben, der ca. 5 cm im Durchmesser hat[7].

Ein zweites, noch aus vorkarolingischer Zeit stammendes und nur um etwa ein Jahrhundert jüngeres Beispiel bietet die Mensa von Le Ham. Sie weist fünf Kreuzchen auf, ein kleines in jeder der vier Ecken und ein großes in der Mitte. Die Arme dieses letzteren bestehen aus vier parallelen Linien und sind an den Enden mit hornförmigen Anhängseln verziert. Um die Kreuzungsstelle legt sich ein Quadrat, dessen Seiten von zwei parallelen Linien gebildet werden. Die Kreuzchen in den Ecken sind auch bei der Mensa von Le Ham von einem Kreis umgeben, unterscheiden sich aber von denen der Mensa von St-Marcel dadurch, daß ihre Arme sich nach den Enden zu verbreitern.



Mittleres Weihekreuzchen der Altarmensa von Le Ham Valognes, Bibliothek

Die Mensen von St-Marcel und von Le Ham sind die einzigen Mensen mit Weihekreuzchen aus vorkarolingischer Zeit. Allerdings sind solche auch auf der Mensa von Vouneuil-sous-Biard angebracht, je eines in den vier Ecken und in der Mitte, allein sie sind hier wohl nicht gleichaltrig mit der Mensa, sondern wie das Sepulcrum an der Front eine Zutat aus späterer Zeit. Auch die fünf kleinen Weihekreuzchen auf der anscheinend karolingischen Mensa im Münster zu Aachen[8] dürften nicht ursprünglich sein, sondern einer späteren Neuweihe des Altares entstammen, so daß das nächste sichere Beispiel einer von Anfang an mit Weihekreuzchen versehenen Mensa eine erst dem 10. Jahrhundert angehörende Mensa in der Kapelle des hl. Dornes in der Kirche zu Ste-Eulalie-de-Rive-d'Olt (Aveyron) ist. Sie hat fünf kleine, gleicharmige Kreuzchen, je eines in den Ecken, das fünfte in der Mitte. Zwischen den Kreuzchen der Ecken zieht sich rings den Rand entlang eine beiderseits von einer

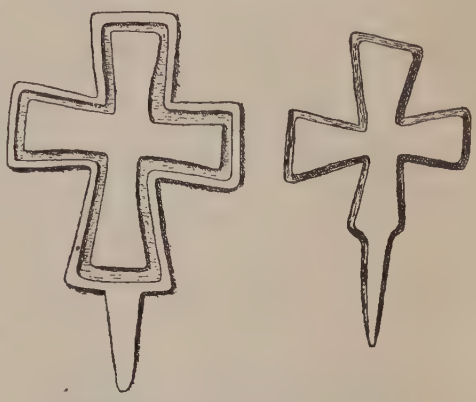
[6] Natürlich kommen nur solche Mensen in Betracht, die von Anfang an und nicht erst bei einer späteren Neuweihe mit Weihekreuzchen versehen wurden.

[7] Skizze bei Roh., Tfl. 48.

[8] Vgl. oben S. 227.

Linie eingefaßte Inschrift, derzufolge der Altar vom Bischof Deusdedit von Rodez geweiht wurde[9]. Tag der Weihe war ein 16. Mai, leider ist jedoch das Jahresdatum nicht mehr vorhanden, so daß wir nicht wissen, ob Deusdedit II. († 933) oder Deusdedit III. († 975) gemeint ist. Jedenfalls ist er einer der beiden, da Deusdedit I. (6. Jahrhundert) nicht in Frage kommen kann, einen Deusdedit IV. es aber auf dem Stuhl von Rodez nicht gegeben hat[10].

Ein Beispiel aus dem Beginn des 11. Jahrhunderts ist die Mensa des Hochaltares der Basilika zu Aquileja. Der Stipes desselben entstammt allerdings erst einer Erneuerung, die der Altar in der Zeit der Frührenaissance erfuhr, die Mensa aber gehört noch dem 1031 geweihten Neubau des Patriarchen Poppo an. Die Kreuzchen haben hier, ein Unikum, das Eigentümliche, daß sie nicht eingehauen, sondern in Relief ausgeführt sind. Aber auch in ihrer Form sind sie ungewöhnlich; denn sie sind am unteren Ende nach Art von Tragkreuzen mit einer Handhabe oder stachelartigem Ansatz versehen. Angebracht sind sie in der Richtung der Diagonale der Mensa.



Weihekreuzchen des Hochaltares. Aquileja, Basilika

Wie man sieht, ist es in der Tat wenig, was wir an Altarmensen mit Weihekreuzchen aus der Zeit vor dem 12. Jahrhundert besitzen[11]. Allein so gering deren Zahl ist, so groß ist ihre Bedeutung für die Geschichte des Weihekreuzchens.

Aus der Zeit des romanischen Stiles und der Gotik hat sich eine sehr große Menge von Altarmensen mit Weihekreuzen erhalten, namentlich aber aus dem 14. und 15. Jahrhundert.

Auf italienischen Mensen jener Zeit finden sich dieselben freilich nie, wenigstens ist mir in Italien kein Altar aus dem 12. bis 15. Jahrhundert bekanntgeworden, der die Weihekreuzchen aufwiese. Wo uns dort solche bei spätmittelalterlichen Altären begegnen, stammen sie von einer späteren Neuweihe, wie z. B. auf der Mensa des Altares der Cappella Strozzi in S. Maria Novella zu Florenz, die anscheinend sogar erst in der Frühe des 18. Jahrhunderts mit ihnen versehen wurde.

Auch in Spanien habe ich keine mittelalterliche Mensa angetroffen, welche mit Weihekreuzchen versehen war, obschon sich dort aus dem 12.—15. Jahrhundert noch manche Mensen erhalten haben, zumal im Nordosten des Landes. Ob der Altar dem 12. und 13. Jahrhundert oder dem ausgehenden Mittelalter entstammte, regelmäßg mangelten auf der Mensa die Weihekreuzchen. So beispielsweise bei den mittelalterlichen Altären in den Kathedralen zu Gerona, Barcelona, Tarragona, Tarazona, Tortosa, Salamanca, Huesca, Oviedo, den Kloster- und Stiftskirchen zu Veruela, S. Isidoro zu León, S. Feliú zu Gerona, Poblet u. a. Allerdings bilden die Altäre, die sich in Spanien aus dem Mittelalter bis heute erhalten haben, nur einen kleinen Bruchteil des einstigen Bestandes. Allein wenn bei den noch vorhandenen die Weihekreuzchen regelmäßig fehlen, so darf das als Anzeichen gelten, daß es sich

[9] Bull. de la Société Archéol. du Midi de la France sér. in 8, n. 10, 95 mit Abb.

[10] Vgl. oben S. 270.

[11] Das Kreuzchen, welches der dem 8. oder 9. Jahrhundert entstammenden Mensa zu Camborne (vgl. oben S. 106) eingehauen ist, hat wohl nicht den Charakter eines Weihekreuzchens, sondern ist, wie das Kreuz auf der Mensa Johannes' III. in SS. Apostoli zu Rom, als Ornament gedacht.

daselbst bei den jetzt nicht mehr vorhandenen mittelalterlichen Altären nicht wesentlich anders verhalten haben wird.

In Frankreich muß der Brauch, die Mensa mit Weihekreuzchen zu versehen, im späteren Mittelalter weit verbreitet und sehr beliebt gewesen sein. Wir finden dort allenthalben mittelalterliche Altäre, deren Mensen solche aufweisen, wie z. B. in Notre-Dame-de-Brou bei Bourg, in Ste-Savine und anderen Kirchen zu Troyes, in St-Gervais zu Rouen, zu St-Pair (Manche), in der Kathedrale zu Coutances, der Abbaye-aux-Dames zu Caen, der Kathedrale zu Albi u. a.

Daß es in England üblich war, auf der Mensa Weihekreuzchen anzubringen, ersahen wir bereits aus der vorhin erwähnten Verordnung des Bischofs Walter von Durham[12]. Es erhellt das aber auch aus den freilich wenig zahlreichen Altären, die sich in England aus dem späteren Mittelalter erhalten haben und durchweg auf der Mensa die Weihekreuzchen aufweisen, wie z. B. aus einem Altar in der ehemaligen Abteikirche zu Hexham (Northumberland), einem Altar zu Broughton Castle (Oxford), einem Altar in der früheren Klosterkirche zu Jervaulx (York), einem Altar in der Pfarrkirche zu Arundel (Sussex) u. a.[13].

Im Norden fand ich gute Beispiele von Mensen mit Weihekreuzchen im Dom zu Lund. Regelmäßig fehlen diese auf den in Dänemark und Jütland nicht seltenen Altarmensen, welche aus Findlingsgranit gemacht sind. Die Härte und Rauheit des Steines waren einem Anbringen der Weihekreuzchen nicht günstig.

Ungemein häufig sind mit Weihekreuzchen versehene mittelalterliche Altarmensen in Deutschland, und zwar im Norden wie im Süden, im Osten wie im Westen. So zeigen im Dom zu Köln beinahe alle alten Altäre auf der Mensa die Weihekreuze; dasselbe ist der Fall z. B. in den Abteikirchen zu Altenberg, Brauweiler und Werden, den Stiftskirchen zu Oberwesel und Xanten, den Domen zu Trier, Magdeburg, Minden, Lübeck, Freiburg im Breisgau, Hildesheim, Regensburg, in St. Kunibert, St. Gereon und St. Severin zu Köln, der Pfarrkirche zu Kalkar, der Wiesenkirche zu Soest, dem Dom zu Limburg, der Liebfrauenkirche zu Halberstadt u. a. Im Dom zu Magdeburg sind von fünfzehn mittelalterlichen Altären, die beiden abgerechnet, welche die Kreuzchen später bis auf einen Rest verloren, bloß zwei, die nie mit Weihekreuzchen ausgestattet wurden, der Hochaltar und ein kleiner Altar im südlichen Querarm. In der Abteikirche zu Altenberg und im Kölner Dom ist nur der Hochaltar ohne solche belassen worden. In der Liebfrauenkirche zu Halberstadt fehlen die Kreuzchen bei zwei der noch vorhandenen neun Altäre. Im Dom zu Trier zeigen alle mittelalterlichen Altäre die Weihekreuzchen. Zahlreiche Mensen mit Weihekreuzchen liegen im Kreuzgang des Mainzer Domes im Boden; sie befanden sich wohl einst auf den Nebenaltären, an denen der Dom so reich war. Ähnlich wie in den größeren Kirchen verhält es sich auch in den kleineren, in denen mittelalterliche Altäre sich in die Gegenwart gerettet haben.

Freilich gab es in Deutschland auch noch im späteren, ja noch im ausgehenden Mittelalter nach wie vor manche Altarmensen ohne Weihekreuze. In einzelnen Kirchen begegnen uns derartige Mensen sogar in beträchtlicher Zahl, wie z. B. im Dom zu Konstanz, im Dom zu Halberstadt, in der Pfarrkirche zu Schwäbisch-Hall, in der Neuwerkskirche zu Goslar, in der Elisabethkirche zu Marburg u. a. In der Stiftskirche zu Gelnhausen, in der ursprünglich alle Altäre ohne Weihekreuze waren, wie noch jetzt der Hochaltar und der Kreuzaltar, stammen die heutigen Weihekreuzchen auf den Altären der Nebenchörchen, wie auch schon ihre Form vermuten läßt, wohl von 1401, dem Jahre der Neuweihe der Altäre.

Wie viele Altäre indessen auch ohne Weihekreuzchen blieben, nirgends war der Brauch, die Salbungsstellen auf der Mensa durch eingehauene Kreuzchen, die zugleich für die folgenden Zeiten den Beweis für die Konsekration des Altares bilden

[12] Vgl. oben S. 289.
[13] Archaeologia XXXI (1846) 488; Month. XXI (1880) 259; Rock I, 191; Roh. I, 226 und Tfl. 76.

sollten, zu bezeichnen, im späteren Mittelalter so eingebürgert und so verbreitet wie in Deutschland. Bestimmte Regeln, nach denen man die Kreuzchen anbrachte oder wegließ, gab es nicht. Es war dafür vornehmlich die jeweilige örtliche Gepflogenheit maßgebend.

Der Brauch erhielt sich in Deutschland auch in der Neuzeit unverändert in Kraft, ja er nahm noch an Verbreitung zu. In Spanien hinderte seine Einbürgerung der Umstand, daß dort im 16., 17. und 18. Jahrhundert die meisten Altäre nicht mehr konsekriert, sondern mit einem Portatile versehen wurden, also quasi-fixa blieben. Auch in Italien war die Zahl der Altäre, bei denen man sich mit einem Portatile begnügte, sowohl in der Zeit der Renaissance wie des Barocks ungemein groß, doch wurden hier auch viele altaria fixa errichtet und von diesen nun manche mit Weihekreuzchen auf der Mensa ausgestattet. Beispiele finden sich, um wenigstens auf einige aufmerksam zu machen, in S. Sisto zu Piacenza aus der Zeit der Frührenaissance, in S. Filippo zu Neapel (Anfang des 17. Jahrhunderts), in S. Maria Novella und der Capella degli Spagnuoli zu Florenz (Ende des 16. Jahrhunderts), in S. Domenico zu Fiesole (16. Jahrhundert), in S. Cecilia und S. Sabina zu Rom (18. Jahrhundert) u. a. Auch der Altar in der Confessio von St. Peter über der Gruft des Apostelfürsten hat die Weihekreuzchen. Desgleichen ist mit ihnen eine Mensa in dem Cortile zwischen S. Luigi dei Francesi und dem französischen Kolleg zu Rom versehen.

Was die Zahl der Weihekreuzchen anlangt, so beläuft sich dieselbe in der Regel auf vier oder auf fünf. Im ersten Falle finden sie sich bloß in den vier Ecken der Mensa, im zweiten steht ein Kreuzchen auch noch in der Mitte derselben.

Warum dieses Schwanken und warum namentlich nicht stets fünf Kreuzchen, da doch die Mensa sowohl mittels des geweihten Wassers wie mittels des Katechumenenöls und Chrisams nicht nur in den Ecken, sondern auch in der Mitte mit einem Kreuzchen bezeichnet wurde, ist nicht recht verständlich. Jedenfalls hatte die Lage des Sepulcrums keinen Einfluß auf die Zahl der Weihekreuzchen. Finden sich doch oft bloß vier Kreuzchen auf der Mensa von Altären, bei denen dasselbe nicht in der Oberseite der Mensa, sondern an der Front des Stipes oder oben in demselben unter der Mensa angelegt wurde und darum nicht Anlaß sein konnte, daß man nur in den vier Ecken der Mensa ein Kreuzchen anbrachte. So beispielsweise bei den Nebenaltären im Dom zu Hildesheim, den Altären in der Krypta von Severin zu Köln, dem Sieben-Freuden-Altar in der Pfarrkirche zu Kalkar, den Altären im Dom zu Xanten, in der Krypta von St. Matthias zu Trier, im Dom zu Minden, in der Wiesenkirche zu Soest, in den Abteikirchen zu Werden und Brauweiler, in St. Marien und im Dom zu Stendal, in St. Kunibert zu Köln, im Dom zu Köln, in der Abteikirche zu Altenberg im Bergischen u. a.

Aber auch umgekehrt treffen wir auf Mensen, die in ihrer Oberseite das Sepulcrum enthalten, fünf Weihekreuzchen an. Das fünfte steht bei denselben bald vor, bald hinter dem Sepulcrum. Hat dieses nämlich seinen Platz in der Mitte der Oberseite, so befindet sich das fünfte Kreuzchen regelmäßig zwischen dem Sepulcrum und der vorderen Langseite, also vor dem Sepulcrum. Ist letzteres jedoch nicht in der Mitte, sondern mehr nach vorne zu angelegt, so ist das fünfte Kreuzchen hinter ihm in der Mitte der Oberseite angebracht. Beispiele der ersten Anordnung bieten z. B. einige Altäre in der Liebfrauenkirche zu Halberstadt, der Altar der Nebenapsis zur Rechten in der Schloßkirche zu Quedlinburg, zwei Seitenaltäre im linken Nebenschiff von St. Emmeram zu Regensburg, ein Altar im Umgang des Domes zu Magdeburg u. a.; ein Beispiel der zweiten der Barbara- und der Germanusaltar in der Krypta von S. Sisto zu Piacenza, ein Altar im Westbau der Abteikirche zu Werden, verschiedene Mensen im Kreuzgang des Domes zu Mainz u. a.

Übrigens darf man die Bezeichnungen Mitte und Ecken vielfach keineswegs streng mathematisch nehmen. Die Eckkreuzchen stehen bisweilen wie bei verschiedenen Altären im Dom und in Obermünster zu Regensburg sehr weit entfernt von den Ecken, so daß sie sich fast um das mittlere Kreuzchen zu gruppieren scheinen. Mehr nach vorne statt genau in der Mitte der Mensa steht das mittlere Kreuzchen namentlich bei Mensen von größerer Tiefe. Die Vornahme der Salbung in der Mitte wäre zu unbequem gewesen, wenn man das Kreuzchen in der wirklichen Mitte solcher Mensen angebracht hätte. Außerdem findet man wohl das fünfte mittlere Kreuzchen mehr oder weniger nach vorne gerückt, wenn auf dem nach rückwärts gelegenen Teil der Mensa ein Retabel aufgestellt werden sollte oder bei der Weihe des Altares dort schon stand. In diesem Falle pflegten auch die Kreuzchen, die in den hinteren Ecken hätten angebracht werden sollen, entsprechend weiter nach vorn ihren Platz zu erhalten, was allerdings auch wohl bei Mensen vorkam, die anscheinend nicht bestimmt waren, einen Aufsatz zu erhalten.

Selten vorkommende Erscheinungen sind es, wenn die Mensa nur ein Kreuzchen in der Mitte aufweist, wie bei einem Altar im westlichen Querschiff von St. Emmeram zu Regensburg, dem Altar in der Pfarrkirche zu Muldenstein (Provinz Sachsen)[14] und dem ehemaligen Hochaltar in der Münsterkirche zu Herford, oder wenn sie bloß zwei enthält, wie die Mensa des laut Inschrift 1599 konsekrierten Hochaltares in SS. Nereo ed Achilleo zu Rom. Ebenso kommt es nur vereinzelt vor, daß dann, wenn sich das Sepulcrum oben auf der Mensa findet und diese mit fünf Weihekreuzchen versehen ist, das fünfte Kreuzchen auf dem Verschlußstein des Sepulcrums eingehauen erscheint. So sehen wir es beispielsweise bei einem Seitenaltar im südlichen Seitenschiffe im Dom zu Regensburg und einem der Nebenaltäre in St. Rupert daselbst, bei denen die fragliche Anordnung freilich erst aus jüngerer Zeit stammen mag.

Wer die alten Altäre auf ihre Weihekreuzchen untersucht, wird bisweilen auffallenderweise statt der gewöhnlichen vier oder fünf Kreuzchen eine größere Anzahl derselben, und zwar selbst bis zu neun, auf der Mensa antreffen. So zeigt die Mensa eines Altares im Westbau der Werdener Abteikirche sieben Kreuzchen, eines in der Mitte, die andern teils in den vier Ecken, teils in der Mitte der Schmalseiten. Das Sepulcrum hat seinen Platz auf der Mensa zwischen der Vorderkante derselben und dem mittleren Kreuzchen. Sieben Kreuzchen finden wir auch auf der Mensa des Hochaltares der Bergerkirche zu Herford. Sie sind auf ihr in derselben Weise wie auf der des Werdener Altares angeordnet, und zwar befindet sich auch hier das Sepulcrum auf der Mensa vor dem mittleren Kreuzchen.

Sechs Kreuzchen begegnen uns auf der Mensa des Hochaltares von St. Ulrich zu Regensburg, die ursprünglich eine Grabplatte bildete und bereits zweimal als solche benutzt worden war, bevor sie in eine Altarmensa umgewandelt wurde, das letztemal 1448. Die Kreuzchen stehen wie bei den beiden vorhin angeführten Altären im Dom und in Obermünster zu Regensburg dicht zusammen, zwei in der Mitte nebeneinander, die andern im Viereck ringsherum. Ebenfalls sechs Kreuzchen zeigt die Mensa des linken Seitenaltares der Johanneskirche zu Osnabrück. Vier haben wie gewöhnlich ihre Stelle in den Ecken, die beiden anderen stehen in der Mitte hintereinander.

Acht Kreuzchen fand ich auf der Mensa des Hochaltares der Kathedrale zu Albi, vier in den Ecken, die anderen vier etwas weiter nach innen zu. Die Mensa des Altares in der Kapelle von Broughton Castle bei Banbury (Oxford) in England

[14] Kd. Prov. Sachsen, Kr. Bitterfeld 51.

hat nach D. Rock neun Kreuze. Acht sind in der gleichen Weise angeordnet, wie die acht der Hochaltarmensa in der Kathedrale zu Albi, das neunte hat seinen Platz in der Mitte. Gleichfalls neun Kreuzchen treffen wir auf zwei Mensen an, die nun in dem Fußboden des Kreuzganges des Mainzer Domes eingebettet liegen. Bei einer befinden sich fünf an der gewöhnlichen Stelle, d. i. in den Ecken und der Mitte der Mensa. Von den vier übrigen sind zwei ebenfalls in den vorderen Ecken angebracht, zwei annähernd in der Mitte der Schmalseiten. Bei der zweiten Mensa blieb die hintere Hälfte ganz ohne Kreuzchen, vermutlich, weil sich auf ihr ein Altaraufsatz erhob. Ein Kreuzchen sehen wir in der Mitte der Mensa, vor ihm das Sepulcrum; vier weitere stehen in der vorderen Ecke und der Mitte der beiden Schmalseiten, die vier letzten nach innen zu neben jenen ersten vier. Neun Kreuzchen besitzt auch die Mensa des Hochaltares von St. Katharinen zu Brandenburg. Vier sind in den Ecken angebracht, vier andere etwas mehr nach der Mitte hin, das letzte in der Mitte. Bei der Mensa des Pfarraltares in der Kathedrale zu Roermond stehen von den neun Kreuzchen, mit denen sie versehen ist, fünf eng zusammengruppiert in der Mitte, die anderen in den vier Ecken.

Doch diese Beispiele mögen genügen. Grund und Veranlassung für eine solche Vielzahl von Weihekreuzchen werden wir in den meisten Fällen in einer Neuweihe des Altares zu suchen haben. Die vorhandenen Kreuzchen, die an sich gewiß wieder hätten benutzt werden können, mochten aus dem einen oder anderen Grunde nicht mehr befriedigen, etwa weil sie nicht sauber genug ausgeführt erschienen, zu klein waren, nicht für tief genug gehalten wurden, zu weit nach innen angebracht waren oder aus sonst einem Grunde, und so fügte man den alten neue hinzu. Auch mag man bisweilen Bedenken getragen haben, die einmal gesalbten Kreuzchen zu einer zweiten Salbung zu benutzen. Sicher kamen durch eine Neuweihe des Altares zu ihren acht bzw. neun Kreuzchen z. B. die Mensen von Albi, Broughton Castle, Mainz und Brandenburg. Bei der letzten werden die vier in den Ecken von der ersten Weihe herrühren, die fünf übrigen, die anscheinend von etwas späterer Bildung sind, von der Neukonsekration, die im Jahre 1401 nach Vollendung des Neubaues der Kirche stattfand[15].

In einzelnen Fällen mag übrigens die Vielheit der Kreuze darauf zurückzuführen sein, daß der Steinmetz mit den Zeremonien der Altarweihe nicht hinreichend vertraut war. In anderen mag derselbe nicht gewußt haben, daß auf die Mensa ein Retabel gestellt werden sollte, und darum die Kreuze ohne Berücksichtigung dieses Umstandes angebracht haben, so daß er gezwungen war, anstatt der Kreuzchen der hinteren Ecken nachträglich mehr nach vorne zu andere einzuhauen. Wie es sich damit aber auch immer verhalten mag, fünf Kreuzchen genügten liturgisch durchaus, weitere hatten sogar keinen Sinn und Zweck, da die Bezeichnung mit dem gesegneten Wasser und die Salbung mit Öl und Chrisam nur an fünf Stellen der Mensa vollzogen wurde. Auf keinen Fall verdankt also eine die Zahl von fünf überschreitende Vielheit von Kreuzen liturgischen Gründen ihre Entstehung.

Die Größe der Kreuzchen ist auf den verschiedenen Mensen sehr verschieden. Irgendeine Norm oder auch nur eine Gewohnheit gab es bezüglich ihrer Maßverhältnisse nie. Auf hart beieinander stehenden Altären, die zudem derselben Zeit entstammen, finden sich Kreuzchen von sehr ungleicher Größe. Auch läßt sich zeitlich keine Entwicklung in der Zu- oder Abnahme der Maße feststellen, etwa so, daß die Kreuzchen in der älteren Zeit klein, später aber größer waren oder umgekehrt. Ihre Größe hing vielmehr stets ganz ab von dem jeweiligen Belieben des Steinmetzen oder Bestellers.

Als gewöhnlichste Maße zeigen die Kreuzchen eine Höhe und Breite von 5—7 cm. Es sind das die Abmessungen, die bei ihnen immer wiederkehren. Größere

[15] Kd. Prov. Brandenburg 204.

wie kleinere Kreuzchen sind das seltenere. Die kleinsten fand ich auf der Mensa des Hochaltares im Dom zu Halberstadt. Die Kreuzchen sind hier nur ca. 1¼ cm hoch und breit; 3,5 × 3,5 cm messen sie auf der Mensa des Altares im rechten Seitenchörchen der Stiftskirche zu Oberwesel sowie auf der des Hochaltares daselbst, 4 × 4 cm auf der Mensa des Altares im linken Seitenschiff von Maria zur Wiese zu Soest. Dagegen haben sie auf dem Altar des linken Nebenchörchens der Wiesenkirche eine Höhe von 8—9 cm und eine Breite von 7—8 cm. 8 × 8 cm groß sind auch die Kreuzchen auf der Mensa eines Altares in einer der Kapellen des linken Seitenschiffes des Domes zu Hildesheim. Auf der Mensa des Altares mit dem Retabel der Sieben Schmerzen Marias in der Pfarrkirche zu Kalkar messen sie 9,5 × 9,5 cm, auf der des Hochaltares der Karmeliterkirche zu Boppard 10,5 × 10,5 cm, auf der des Hochaltares von St. Kunibert zu Köln gleichfalls 10,5 × 10,5 cm, auf der Mensa des Altares der Cappella degli Spagnuoli bei S. Maria Novella zu Florenz 11 × 11 cm, auf der des Altares der Confessio in St. Peter zu Rom 12,5 × 12,5 cm.

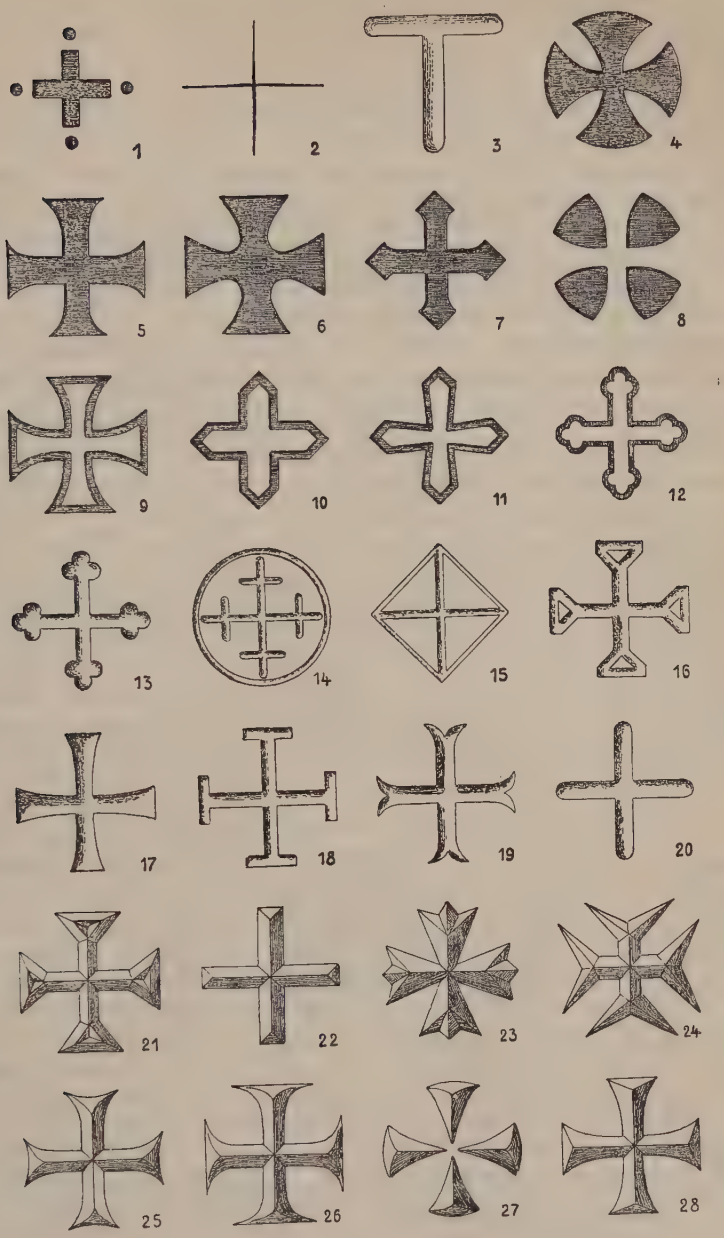
Die größten, die mir begegnet sind, befinden sich in S. Sabina zu Rom, in St. Nikolaus zu Stralsund, in der Pfarrkirche zu Thalheim (Prov. Sachsen) und in S. Domenico zu Fiesole. Auf der Mensa des Altares in der linken Seitenkapelle in S. Sabina halten sie 13 × 13 cm, auf einer jetzt beim südlichen Seitenportal in den Boden eingelassenen Mensa in St. Nikolaus zu Stralsund zeigt das mittlere eine Höhe und Breite von 13,5 cm. Noch größer sind die Kreuzchen auf der Mensa des Hochaltares zu Thalheim und zweier Altäre in den Kapellen von S. Domenico zu Fiesole. Denn dort sind sie 15 cm hoch und breit, hier aber messen sie bei einem der beiden Altäre 15,5 × 15,5 cm, bei dem zweiten sogar 20 × 20 cm.

Was die Richtung anlangt, welche die Kreuzchen auf den alten Mensen zeigen, so steht das mittlere regelmäßig so, daß seine Arme in die Längs- und Querachse der Mensa fallen oder diesen doch parallel sind. Anders verhält es sich dagegen bei den Kreuzchen der Ecken. Hier ist der Brauch wechselnd. Bald zeigen sie die gleiche Stellung wie das Mittelkreuzchen, bald liegen sie in der Richtung der Diagonale der Mensa. Beide Weisen sind sehr gebräuchlich, immerhin ist die erste etwas häufiger als die zweite, obschon diese letztere gefälliger ist.

Die Art der Ausführung der Kreuze ist recht verschieden. Hier sind dieselben nur so eben in die Mensa eingeritzt, wie z. B. beim Lettneraltar im Dom zu Stendal, bei dem rechts neben dem Lettner errichteten Altar im Dom zu Lübeck, bei einem Altar zu Clöden[16], Mühlbeck, Pouch, Thalheim[17] und sonst nicht selten. Anderswo sind sie bloß in Umrissen der Mensa eingehauen, wie bei der Mensa des Hochaltares der Marienkirche zu Osnabrück, der schon erwähnten Mensa im Cortile von S. Luigi dei Francesi zu Rom, der Mensa des Altares der schmerzhaften Mutter in der Kirche zu Kalkar u. a. In Relief sind sie ausgeführt, das einzige Beispiel, das mir bekannt wurde, bei der Mensa des Hochaltares in der Basilika zu Aquileja (Bild S. 291). Die Weihekreuzchen auf der Mensa des Altares in der Cappella degli Spagnuoli und eines mit Voluten als Stützen ausgestatteten Seitenaltares in S. Maria Novella zu Florenz sind in Einlegearbeit hergestellt. Aus dem Grund ausgespart sind die Weihekreuzchen der vorhin erwähnten Mensa in der Nikolaikirche zu Stralsund, flach eingegraben das mittlere Weihekreuzchen des sog. Krodoaltares

[16] Kd. Prov. Sachsen, Kr. Schweinitz 8.

[17] Kd. Prov. Sachsen, Kr. Bitterfeld 48 59 84.



Weihekreuzchen des späteren Mittelalters und der Renaissance

1) ornamentiertes, flacheingegrabenes Weihekreuzchen auf dem sog. Krodoaltar; 2) eingeritztes Weihekreuzchen (14. und 15. Jahrhundert); 3) ⊤ förmiges Weihekreuzchen (Wetzlar); 4)—7) flacheingegrabene Weihekreuzchen (15. und 16. Jahrhundert); 8) aus dem Grund ausgespartes Weihekreuzchen (14. Jahrhundert); 9)—12) in Umrissen dargestellte Weihekreuzchen (15. und 16. Jahrhundert); 13)—20) rundlich ausgehauene Weihekreuzchen (13. bis 15. Jahrhundert); 21)—28) scharfkantig ausgehauene Weihekreuzchen (13. bis 16. Jahrhundert)

zu Goslar, Weihekreuzchen in der Krypta der Quirinuskirche zu Neuß, der Petrus- und Pauluskirche zu Heilbronn u. a. Das gewöhnlichste aber war, daß man die Kreuzchen mehr oder weniger tief in die Mensa eingrub, sei es mittels schräger, unter scharfen Nähten zusammenstoßender Flächen, sei es, jedoch seltener, in Form rundlicher Rinnen.

Die Ausführung der Kreuzchen ist bis in das 15. Jahrhundert hinein vielfach flüchtig, ungenau. Man sieht deutlich, daß sie ein Merkzeichen, nicht aber Ornament sein sollten. Im ausgehenden Mittelalter verwendet man dagegen größere Sorgfalt auf sie. Sie sind nun im allgemeinen sauberer, regelmäßiger, schärfer geschnitten, gefälliger. Die nachmittelalterliche Zeit bringt einen Rückschritt; die Kreuzchen erscheinen nun oft wieder recht nachlässig gearbeitet.

Ungemein mannigfaltig ist die Form der Kreuzchen. Umstehende Übersicht bietet eine Zusammenstellung einer größeren Anzahl von Typen. Am häufigsten sind die in Nr. 17, 19, 20, namentlich aber die in Nr. 22, 24—26 und 28 wiedergegebenen Kreuzchen. Die übrigen kommen entweder nur vereinzelt vor, wie Nr. 1, 3, 8, 12, 13—15, 18, 23, 27 oder doch bloß in geringerer Zahl, wie Nr. 2, 4, 5—7, 9—11, 16, 21.

Ornamental behandelte Kreuze sind mir außer dem früher schon erwähnten Kreuzchen auf der Mensa von Le Ham und dem mittleren Kreuzchen des sog. Krodoaltares nur noch begegnet auf der Mensa des Altares der Wipertikrypta zu Quedlinburg, die sogar eine kleine Mustersammlung solcher Kreuze bietet. Sind doch alle ganz und gar verschieden gebildet. Die Kreuzchen, die es verdienten, bei neuen Altären als Vorbild verwendet zu werden, werden dem 12. Jahrhundert entstammen, der Zeit, da über der heutigen Krypta, einst der Schloßkapelle Heinrichs I., die Prämonstratenser ihre neue Kirche erbauten. Außer den vier Kreuzchen in den Ecken der Mensa, die hier allein in Betracht kommen, gibt es auf ihr noch ein fünftes vor dem in ihrer Mitte angebrachten Sepulcrum. Es hat die gewöhnliche Form, nur daß der untere Arm etwas mehr als doppelt so lang ist als die drei anderen, und ist im Gegensatz zu den vier, nur leicht eingravierten Eckkreuzchen tief eingehauen. Allem Anschein nach stammt es von einer späteren Neuweihe des Altares her, die mit einer Zerstörung der Kirche im 14. Jahrhundert zusammenhängen mag.

Ornamentierte Weihekreuzchen. Quedlinburg, Wipertikrypta

Für die Datierung der Altäre sind die Weihekreuzchen im allgemeinen von geringer Bedeutung. Denn sie zeigen zum größten Teil ein zu wenig charakteristisches stilistisches Gepräge, und zwar sowohl nach ihrer Form und Ausführung wie namentlich in ornamentaler Hinsicht, da ja alles Ornament bei ihnen so gut wie ganz vernachlässigt ist. Außerdem kann es sein, und manchmal genug dürfte es sich sogar tatsächlich so verhalten haben, daß die Kreuzchen erst bei Gelegenheit einer Neuweihe angebracht wurden. In diesem Falle waren sie natürlich das spätere, der Altar aber das frühere. Eine Datierung des Altares auf Grund der Weihekreuzchen erfordert darum große Vorsicht und genaue Prüfung, will man sich nicht der Gefahr eines Irrtums aussetzen.

IX. INSCHRIFTEN

Inschriften an Altären anzubringen, war schon im Altertum gebräuchlich. Insbesondere haben sich aus römischer Zeit noch außerordentlich viele Altäre mit Inschriften erhalten. Dieselben haben meist Votivcharakter. Stets enthalten sie die Widmung des Altares an den Gott, dem der Altar geheiligt sein sollte. Außerdem pflegen sie den Namen desjenigen zu verzeichnen, der den Altar errichten ließ, sowie auch wohl die Veranlassung und den Grund der Widmung.

Ihrem Zwecke nach waren solche Inschriften vor allem und zunächst Dokumente, lapidare Urkunden. Allein sie hatten vielfach zugleich auch einen ornamentalen Charakter, waren ein gern und häufig zur Verwendung kommendes Ornament. In der Tat bildeten Inschriften, sauber und schön ausgeführt und in gefälliger Anordnung angebracht, einen wirklichen Dekor, mochten sie nun, wie es bei Altären meist der Fall war, als Füllung und Flächenbelebung der Seiten, zumal der Front, oder in Form eines Frieses angewendet sein. Es war sonach keine Neuerung, wenn man auch wohl an christlichen Altären ähnliche Inschriften anbrachte. Freilich war es auch keine Herübernahme eines spezifisch heidnischen Brauches. Denn die Anbringung einer Weiheinschrift lag auch beim christlichen Altar in der Natur der Sache begründet, und man kann sich nur darüber wundern, daß solches nicht häufiger geschah, als es nach der verhältnismäßig kleinen Zahl der noch erhaltenen Altarinschriften der Fall gewesen sein muß. Es wurde nie allgemeiner Brauch, den christlichen Altar mit Inschriften zu versehen. Immer waren es bloß vereinzelte Altäre, welche mit ihnen ausgestattet wurden. Häufiger, scheint es, wurden die Inschriften statt am Altar selbst hinter oder neben demselben an der Wand angebracht.

Eine ausdrückliche Vorschrift, an der Wand des Oratoriums, auf einer Tafel oder an den Altären anzumalen, welchen Heiligen selbige geweiht seien, erließ 816 die Synode von Celichyt in England[1]: Etiam praecipimus unicuique episcopo, ut habeat depictum in pariete oratorii aut in tabula vel etiam in altaribus, quibus sanctis sint utraque dedicata. Man hat den Kanon von Bildern der betreffenden Heiligen verstanden, welche an die Wand, auf eine Tafel oder auf die Altäre gemalt werden sollten, doch dürfte das seinem Wortlaut nicht entsprechen. Es sollte, so will er vielmehr, lediglich durch eine aufgemalte Inschrift angegeben werden, welchen Heiligen Oratorium und Altar geweiht seien. Welchen Erfolg der Kanon hatte, wissen wir nicht, jedenfalls keinen dauernden.

Die Inschriften, mit welchen man die Altäre versah, enthielten bald eine Angabe der im Altare geborgenen Reliquien, bald nennen sie den Heiligen, zu dessen Ehre der Altar errichtet wurde, bald verewigen sie den Stifter des Altares, bald geben sie Aufschluß über die erfolgte Weihe, den Konsekrator, Tag, Monat und Jahr der Weihe und ähnliches. Auch bestanden sie wohl aus einem religiösen Spruch, der aber stets irgendwie auf den Zweck und die Bedeutung des Altares hinwies.

Die Inschriften standen entweder an der Mensa oder am Stipes. Hier interessieren uns nur die an ersterem Ort angebrachten. Sie befanden

[1] C. 2 (Hard. IV, 1220).

sich bald auf der Oberfläche, bald an den Seiten der Mensa. Wenn oben, so umzogen sie meist nach Art eines ornamentalen Frieses den Rand der Oberseite, seltener waren sie mitten auf dieser eingehauen. An den Seiten eingemeißelt, hatten sie, wo diese profiliert waren, wie übrigens leicht begreiflich, ihren Platz oberhalb des Profils.

Die meisten Mensen mit Inschrift, die sich aus altchristlicher Zeit und dem Mittelalter erhalten haben, darunter die ältesten und wichtigsten, die wir besitzen, finden sich in Frankreich. Beispiele aus altchristlicher Zeit sind daselbst die Mensa zu Minerve, die Mensa aus St-Victor im Museum Borély zu Marseille, der Altar zu Grésy und die Mensa von Le Ham zu Valognes.

Die Mensa zu Minerve ist das früheste Beispiel einer mit Inschrift versehenen Mensa, das auf uns gekommen ist. Sie wird durch ihre in schönen, fast 5 cm hohen Kapitalen ausgeführten Widmungsinschrift: † Rusticus ann XXX † Eptus sui ff, als ein Werk aus dem Jahre 456, dem 30. des Episkopates des Heiligen bezeugt.

Eine griechische Widmungsinschrift lesen wir auf der nur wenig jüngeren Mensa im Museum Borély zu Marseille. Sie steht in der Mitte der Front unter dem Monogramm Christi auf dem unteren flachen Leistchen. Leider zum Teil zerstört, lautete sie in der Fassung, wie sie vermutlich zu ergänzen ist. *Καλ(λίνικο)ς ὑπὲρ (εὐχῆς) ἑαυτοῦ καὶ τοῦ οἴκου ὅλου.* Es hat also ein gewisser Kallinikos, ein Grieche, deren es im 5. Jahrhundert in Südfrankreich viele gab, zu seinem und seines ganzen Hauses Heil den Altar gestiftet, von dem jetzt nur mehr die schöne Mensa erhalten ist, um durch ihre Inschrift noch heute von dem Stifter und seinem Werke Kunde zu tun[2]. Die Inschrift auf der Mensa des vielleicht auch noch in das 5. Jahrhundert hinaufreichenden Altares zu Grésy nennt uns den Stifter des Altares und den Heiligen, dem zu Ehren dieser errichtet wurde.

Sehr reich ist mit Inschriften ausgestattet die Mensa aus Le Ham in der Bibliothek zu Valognes. Sie hat nicht bloß oben den Rand entlang eine Inschrift, auch die Seiten weisen in je zwei Reihen solche auf, ja nach den vorhandenen Resten zu urteilen, zogen sich außerdem noch an den heute nicht mehr vorhandenen Pfosten, welche die Mensa an den Ecken stützten, Inschriften herab. Die Inschriften der Seiten und der Pfosten waren eine weitere Ausführung und Ergänzung der oben angebrachten. Letztere, die glücklicherweise vollständig erhalten ist, besagt in ihrem barbarischen Latein: † Constantininsis urbis rectur domnus Frodomundus pontifex in honore alme Maria genetricis Dni hoc templum hocquae altare construxsit fideliter adquae digne dedicavit minse Agusto medio et hic festus celebratus dies sit $\frac{\text{D}}{\text{I}}$ annu singolus[3]. Der in ihr erwähnte Bischof ist Fromondus von Coutances, der um 679 lebte[4].

Als Beispiele aus dem frühen Mittelalter haben wir in Frankreich noch die Mensa von Capestang zu Béziers, die Mensa in der Kathedrale zu Rodez und die Mensa zu Ste-Eulalie-Rive-d'Olt. Verschollen und nur mehr durch eine Abbildung bekannt ist heute die mit Inschriften versehene Mensa des 10. Jahrhunderts, die sich im Kloster Mons Oliveti in der Diözese Carcassone befand. Als Beispiele aus der zweiten Hälfte des Mittelalters haben sich dort erhalten die Rundmensa in der Kathedrale zu Besançon, die Mensen im Chorumgang und Querschiff der Kirche zu St-Savin-sur-Gartempe, die Mensa in St-Sernin zu Toulouse und eine Mensa im Museum der Universität zu Montpellier.

---

[2] Wegen der Ergänzung der Inschrift vgl. Le Blant, Inscr. chret. II, 303, n. 547.

[3] Le Blant, Inscr. chret., n. 91.

[4] Auch in der Vita des hl. Agilus († ca. 650), die nicht lange nach dessen Tode geschrieben wurde, hören wir von einer Mensa mit Inschrift. Sie erzählt, der hl. Audoenus habe an der Mensa des Altares der Kirche des Klosters Jerusalem, später Rebais (Seine-et-Marne), in erhabenen Buchstaben den Namen des hl. Amandus anbringen lassen zur Erinnerung daran, daß dieser Kirche und Altar konsekriert und an letzterem die Messe zelebriert habe (C. 5, n. 28 [AA. SS. 30. Aug.; VI, 584]).

Die Inschrift der Mensa von Capestang verzeichnet die Entstehungszeit der letzteren (regnante Carolo post hobitum Oddoni regis), den Stifter (Caesarius presbyter) und den Heiligen, zu dessen Ehren der Altar errichtet wurde, nur den Stifter, den Bischof Deusdedit, die kurze, aber wichtige Inschrift der Mensa zu Rodez.

Den Stifter, den Abt Tresimirus, den weltlichen Gebieter, den Vicecomes Amelius, sowie den Titel der Kirche vermeldete die Inschrift der Mensa zu Mons Oliveti. Weitere Inschriften derselben, welche die auf ihr dargestellten Evangelistensymbole umgaben, enthielten eine Deutung der betreffenden Symbole. So las man auf der kreisförmigen Umrahmung des Löwen: Vox per deserta frendens leo cuius imaginem Marcus tenet. Um den Stier stand geschrieben: Rite mactatur taurus ad aram cuius typum Lucas tenet.

Die Mensa zu Ste-Eulalie-de-Rive-d'Olt (Aveyron) bietet in der Inschrift, die oben ihren Rand umzieht, reiche Personalangaben. Dieselbe lautet: Aldemarus acsi indignus sacerdos aedificavit hic (sic) domum Domini pro anima Odgeri archidiaconi. Deusdedit episcopus dedicavit hanc mensam VI. id Madii anno ab incarnatione Dni . . . . . Ugone sacerdote † Rainaldo Levita. Stifter von Kirche und Altar war hiernach der Priester Aldemarus, doch nicht für sein eigenes Heil errichtete er beide, sondern für die Seelenruhe des Archidiakons Odgerus. Die Weihe vollzog Bischof Deusdedit von Rodez unter Assistenz des Priesters Ugo und des Diakonen Rainaldus am 10. Mai. Das Jahresdatum ist unleserlich geworden.

Mensen mit Inschriften rein mystischen Charakters sind die Rundmensa in der Kathedrale zu Besançon und die um etwa eineinhalb bis zwei Jahrhunderte jüngere kleine Mensa im Museum der Universität zu Montpellier. Bei jener auf der Randleiste stehend erklärt die Inschrift das auf dem Grund der Vertiefung der Oberseite angebrachte Monogramm Christi. Bei dieser in die Front eingehauen, deutet sie die von den Evangelistensymbolen begleitete Darstellung des Gotteslammes, mit welcher die Mensa oben geschmückt ist.

Welche Reliquien im Sepulcrum geborgen waren, sagen uns die heute freilich zum Teil unleserlichen Inschriften, welche an den Seiten von sechs im Chorumgang und Querschiff der Kirche zu St-Savin-sur-Gartempe befindlichen Mensen, Schöpfungen des 11. Jahrhunderts, angebracht sind. So heißt es bei einem der Altäre: Confessores ac praesules ☧ Hic sacra veneratur ara Hylarii, Martini, Marcialis † Hic confessores lucidi Adjutor, Maxencius adque Florentius . . . Hermenonius. Eine andere kürzere besagt: Iste altaris pollet in honore sanctarum Agata, Cecilia, Agnes, Lucia, Savina, Fercinea. Nur in der Inschrift einer der Mensen werden die Stifter genannt. Um so mehr ist zu bedauern, daß sie nicht genügend erhalten ist: . . . altaris pollet sanctorum Petri et Pauli et . . . d. miserere tuis: Erm̄. Gofredus, Giraldus presbyter me fecit, Ysimbertus[5].

Ein treffliches Beispiel aus dem Ende des 11. Jahrhunderts ist die Mensa in St-Sernin zu Toulouse. Die Inschrift steht bei ihr auf der äußeren Platte der Randleiste der Oberseite und zerfällt in zwei Teile. Im ersten bezeichnet sie die Stiftsherren von St-Sernin, die confratres beati Saturnini, als Stifter des Altares, die denselben errichteten, damit auf ihm das göttliche Officium gehalten werde zu ihrem eigenen und aller Gottgläubigen Heil. Der zweite Teil enthält eine Bitte an den hl. Saturninus, der zu Toulouse, von einem Stier zu Tode geschleift, sein Leben hingab für Christus, er möge das Gebet seines Volkes zu Gottes Ohr emportragen. Den Schluß macht die Notiz: † Bernardus me fec. Da im ersten Teil die Brüder von St-Sernin als Stifter des Altares hingestellt werden, kann hier im Schlußsatz wohl nur der Steinmetz gemeint sein.

Die Zeit der Gotik hat in Frankreich meines Wissens keine Mensa hinterlassen, die eine Inschrift aufweist. Eine Mensa dieser Art, die dem zweiten Viertel

[5] Vgl. auch Bull. mon. VI (1840), 264 f. sowie Roh. I, 203.

des 16. Jahrhunderts entstammt, hat sich im Museum zu Château-Gontier (Mayenne) erhalten. Die Inschrift zieht sich rings um den Rand ihrer Oberseite entlang, wird aber nicht bloß an den Ecken, sondern auch an einer der Langseiten und an den Schmalseiten von Quadraten unterbrochen, die mit Rauten gemustert sind, und zwar dort von drei, hier von je einem. Die in Französisch abgefaßte Inschrift heißt: L'an mil cinq cens trante et sept par Jehan Pilori le fus faict †. In der Mitte der Mensa, wenngleich etwas nach vorne, befindet sich eine rechteckige Vertiefung zur Aufnahme eines Portatile, die rechts von einem Wappen auf viereckiger Tafel, links von dem Namen Jesu begleitet ist. Mit einem Portatile mußte die Mensa versehen werden, weil sie nicht aus Stein, sondern aus Terrakotta gemacht war.

In Italien gibt es aus altchristlicher Zeit keine vollständige Mensa mehr, die mit einer Inschrift versehen wäre, doch hat sich von zwei derartigen altchristlichen Mensen noch ein größeres Fragment erhalten. Das eine befindet sich heute in S. Maria zu Otricoli. Die Inschrift war bei dieser Mensa vorne an der Front angebracht. Sie ist noch ganz vorhanden und nennt den Namen des Bischofs, welcher den Altar schuf, sowie den Anlaß zur Errichtung des letzteren: Iubante Deo Fulgentius episcopus invento corpore beati martirys (sic) Victoris in XPI nomine super altare construxit. In zwei Zeilen angeordnet, wird sie in der Mitte durch ein rechteckiges Feld unterbrochen, das ein Kreuz zwischen zwei Lämmern enthält. Bischof Fulgentius lebte um 540; das Mensafragment stammt also aus dem zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts[6].

Das zweite Fragment hat sich in S. Giusto zu Volterra erhalten. Es bildet den Überrest der Mensa eines Altares des 7. Jahrhunderts. Die heute nur mehr unvollständig vorhandene Inschrift der Mensa zog sich, nach innen von drei Rinnen begrenzt, in Form eines Frieses rings um die Oberseite derselben herum. Sie besagt, daß der fragliche Altar zu Ehren des hl. Justus von dem Gastalden Alchis zur Zeit des Königs Kunibert (677—700) und des Bischofs Gaudentianus (um 691) errichtet wurde: (In hon)ore sci Justi Alchis gastaldius fieri jusset (sic) tempore domn Cunicperti regi(s) et Gaudentiano episcopo a . . . Die Mensa ist 85 cm breit und noch 1,76 m lang.

Ein Beispiel aus dem 11. Jahrhundert ist in Italien die Mensa des Altares der Krypta von S. Maria in Cosmedin zu Rom. Die Inschrift ist an ihrer Front angebracht und vermerkt, welche Reliquien im Sepulcrum des Altares geborgen waren. Zwei Beispiele aus dem späten Mittelalter sind daselbst die Mensa des Hochaltares von S. Francesco zu Borgo S. Sepolcro, sowie die Mensa des Altares in der Krypta der Basilika zu Vescovio im Sabinergebirge. Beim ersten hat die Inschrift gleichfalls ihren Platz an der Front der Mensa gefunden; sie besagt, daß die Gemeinde von Borgo S. Sepolcro 1304, dem Todesjahr des seligen Rainerius, den Altar errichten ließ. Beim zweiten, das dem Beginn des 15. Jahrhunderts angehört, steht sie auf der Oberseite der Mensa und vermeldet, daß ein Johannes de Foliano den Altar stiftete[7].

Altarmensen mit Weiheinschriften aus dem Ende des 16. Jahrhunderts fand ich zu Rom in der Kapelle des hl. Johannes Evang. beim Baptisterium der Laterankirche sowie in der Basilika der hll. Nereus und Achilleus, und zwar in letzterer sowohl beim Hochaltar als auch beim Altar des linken Seitenschiffes. In allen drei Fällen handelt es sich bemerkenswerterweise um Altäre, die unter Clemens VIII. konsekriert wurden. Der Altar in S. Giovanni Evang. wurde laut Inschrift sogar vom Papste selbst geweiht: Clemens Papa altare hoc consecravit die XXX. Januar. MDLXXXXVIII. Die Inschrift an der Mensa des Seitenaltares in der Basilika der hll. Nereus und Achilleus lautet: Sacris ritibus Deo consecratum in memoriam s. Flaviae Domitillae virginis et martyris XV kal. Martii an. MDXCIX Clementis Pap. VIII. an. pont. VIII.

---

[6] Garrucci VI, 25 und Tfl. 422.

[7] Röm. Quart. XVI (1902) 15; Civ. cat. s. 16, VI (1896) 225. Eine Skizze der Mensa zu Volterra bei Roh. I, 156.

Die Mensa von Camborne (Bild S. 106) in England, ein Erbstück aus dem 8. der 9. Jahrhundert, nennt uns in der Inschrift, mit der sie den Innenrand der Einassung ihrer Oberseite entlang ausgestattet ist, den Stifter des Altares und das Motiv, das denselben, einen gewissen Leviut, bei seiner Stiftung leitete: Leviut jussit ec pro anima sua. In Spanien ist ein Beispiel aus dem 7. Jahrhundert die Mensa on Salpensa, ein Beispiel aus dem 9. die Mensa des Hochaltares in S. Maria de Naranco bei Oviedo. Drei mit Inschriften versehene Mensen aus dem 11. Jahrundert finden sich in S. Miguel de Escalada bei León.

Die Inschrift der Mensa von Salpensa nahm die Vorder- und Hinterseite sowie ine der Schmalseiten ein, stand in vertieftem Felde und lautete: † Reliquie ssorum d est Joanni Baptiste, Eulalie, Juste, Rufine et Felici martyrum; dedicata est hec asilica a Pimenio antistite sub die VIII kal'das Junias era DCLXXX (= 642). Die m Altar geborgenen Reliquien, die Tatsache der Weihe, die Person des Konsekrators und das Datum der Konsekration sind es hier, über die wir durch die interssante Inschrift Auskunft erhalten (Tafel 42).

Die Mensa des Altares, welchen König Ramiro 848 in der Hauskapelle seines Palastes zu Naranco errichtete, trägt an den Seiten eine lange Widmungsinschrift, lie in die Form eines Gebetes eingekleidet ist: † Christe Filius Dei, q(ui in uterem virginalem beata)e Mariae ingressus es sine humana conceptione et egressus sine corruptione, qui per famulum tuum Ramirum principem gloriosum cum Paterna regina conjuge renovasti (hoc) habitaculum nimia vetustate consumptum e(t pro)is aedificasti hanc haram be(nedic)tionis gloriosae sanctae Mariae in locum hunc anctum ex(audi) eos de coelorum habitaculo et dimi(tte peccata e)orum, qui vivis t regnas per infinita secula seculorum. Amen. (di)e VIIII° kalendas Julias era DCCCLXXXVI (= 848): a. Der Palast Ramiros wurde später in eine Kirche umgewandelt, S. Maria de Naranco[8].

Die Inschriften der drei Mensen in S. Miguel de Escalada verzeichnen die Reliquien, welche in die betreffenden Altäre bei deren Weihe eingeschlossen wurden. Sie bedecken die Oberseite der Mensen und sind von einem breiten Fries umrahmt, welcher bei einem, dem Hochaltar, von einander überschneidenden Wellenbändern gebildet wird, bei den beiden anderen aus einer Folge von Rauten bzw. aus großblätterigen Ranken besteht. Sehr weitläufig ist die Inschrift auf der Mensa des Hochaltares (Tafel 44). Auf einem der Seitenaltäre lautet sie: † Hic sunt reliquie recondite sancte Marie, et sancte Cecilie et sancti Aciscli et sancti Cristofori et ancte Columbe. Die Inschriften sind in großen, eigenartig stilisierten Kapitalen ausgeführt. Die Hochaltarmensa trägt auch an der Seite eine Inschrift. Sie zeigt ganz den gleichen Schriftcharakter wie die Inschriften auf der Oberseite der drei Mensen, ist aber uneben und flüchtig ausgeführt. Sie verewigt die unter König Alfons VI. 1088 von Bischof Pedro von León vorgenommene Neuweihe der Kirche, bei welcher Gelegenheit auch die drei Mensen entstanden sein werden, und wurde, wie es scheint, nach der Weihe von ungeübter Hand nachträglich eingehauen[9].

In Deutschland gibt es aus älterer Zeit nur zwei mit einer Inschrift versehene Altarmensen, vorausgesetzt, daß die beiden fraglichen Platten überhaupt die Mensa der Altäre, von denen sie herrühren, gebildet haben. Sie wurden bereits erwähnt; es sind zwei der drei karolingischen Altarfragmente, die in der Kirche auf dem Petersberg bei Fulda entdeckt wurden. Ihre Inschriften geben die Reliquien an, welche in die Altäre eingeschlossen waren (Tafel 45)[10]. Aus dem späteren

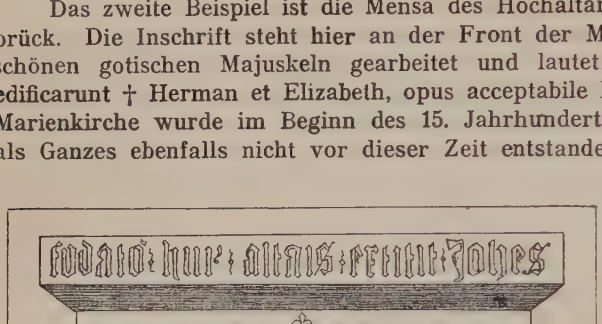
[8] Vgl. oben S. 262 und Hübner, Inscr. christ. hisp. suppl. n. 483.

[9] Die Mensen dem 9.—10. Jahrhundert zuzuschreiben, wie Hübner möchte (Inscr. hisp. christ. suppl. n. 382 und 383), verbietet sowohl der Charakter der Umrahmung der Inschriften, zumal der ausgesprochen romanische Rankenfries auf der Mensa eines der Seitenaltäre, als auch der Charakter der Schrift, die in allem ihr Gegenstück hat in der Weiheinschrift von S. Isidoro zu León aus dem Jahre 1149 bei Florez XXXV (Madrid 1786) Tfl. zu S. 207.

[10] Vgl. oben S. 226. Die den beiden Inschrif-

Mittelalter haben sich in Deutschland drei Altarmensen mit Inschrift erhalten. Die eine derselben befindet sich zu Gimte bei Münden in Hannover. Sie zeigt oben an den beiden Schmalseiten sowie an der hinteren Langseite in Form eines fortlaufenden Frieses die in gotischen Majuskeln ausgeführte Inschrift: Hanc aram fecit † Herman de Neste, munus ei petimus, Christe, perenne dari. Ein Hermann de Nyste wird 1290 und 1301 erwähnt. Der Altar dürfte demnach aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts stammen[11].

Das zweite Beispiel ist die Mensa des Hochaltares der Marienkirche zu Osnabrück. Die Inschrift steht hier an der Front der Mensa, ist wie die zu Gimte in schönen gotischen Majuskeln gearbeitet und lautet: † Hoc altare suis expensis edificarunt † Herman et Elizabeth, opus acceptabile XRO †. Der heutige Chor der Marienkirche wurde im Beginn des 15. Jahrhunderts erbaut, der Altar kann also als Ganzes ebenfalls nicht vor dieser Zeit entstanden sein. Doch mag die Mensa älter und aus den Tagen der ersten Weihe der Kirche, dem Jahre 1318 stammen. Die dritte Mensa mit Inschrift begegnet uns zu Seckau in Steiermark am Altar der Mariä-Opferung-Bruderschaft. Auch hier verewigt die Inschrift wieder den Stifter des Altares, den Propst Johannes Dirnberger, der vor seiner Schöpfung seine letzte Ruhestätte erhielt und noch hat. Fundator huius altaris extitit Johannes steht an der Front der Mensa, oberhalb der Schräge, mit welcher sie profiliert ist, in kräftigen, schönen gotischen Minuskeln[12].



Altar mit Inschrift an der Mensa. Seckau, Stiftskirche

Mit Inschriften versehene Altarmensen, die der Zeit der Spätrenaissance und des Barocks entstammten, sind mir nicht bekanntgeworden.

Inschriften an der Mensa wie die bisher genannten hatten gewöhnlich auch mehr oder weniger einen ornamentalen Charakter. Das bekundet sowohl die Art ihrer Anordnung, wie ihre meist saubere, sorgfältige Ausführung. Einige, wie z. B. die Inschrift auf den Mensen zu Besançon und Montpellier, sind sogar ausgesprochen dekorativ. Indessen lag ihre Hauptbedeutung nicht in ihrem ornamentalen, sondern in ihrem dokumentarischen Zweck. Sie waren in Steingehauene Urkunden über die Weihe des Altares, die Zeit derselben, ihre Umstände und die im Altar

---

ten entsprechende Altartituli Hrabans lauten:
Ecce sator hominum victor super aethera scandit
Discipulisque suis regni sacra limina pandit
Quem sic venturum angelica hic oracula spondent
Coetus apostolicus pariter cum plebe fideli
Dona paracleti igne micante capit
und
Virgo Dei genitrix hanc aram rite teneto,
Hanc tecum habeat virgineus chorus.
(M. G. Poetae II, 211). Aus der Überschrift dieser Tituli ersehen wir, daß eine Platte, deren Inschrift dem ersten Titulus entspricht, sich am Hochaltar der Kirche befand, die andere am mittleren Altar der Krypta.

[11] Abb. bei Mithoff II, Tfl. 2.

[12] In der Peterskirche auf dem kleinen Madron bei Flintsbach in Oberbayern gab es früher eine Altarmensa, der eine weitläufige Weiheinschrift aus dem Jahre 1139 eingehauen war. Sie nannte den Stifter des Altares, den Grafen Siboto, den Altartitel, das Jahr der Konsekration, den Konsekrator Bischof Otto von Freising, und die im Altar hinterlegten Reliquien. Vgl. Kd. von Oberbayern II, 1643

geborgenen Reliquien. Eben das aber ist es, was ihnen auch heute ihren hauptsächlichsten Wert verleiht. Als Dokumente, die uns auf mancherlei Fragen zuverlässige Auskunft geben, bilden sie wertvolle Bausteine zur Geschichte des Altares, zumal jene, die uns über die Entstehungszeit einer Mensa Aufschluß vermitteln.

Welche Wichtigkeit die Inschriften in manchen Fällen haben, zeigen namentlich die Mensen zu Minerve, Salpensa, Le Ham, Capestang, Rodez und Ste-Eulalie-Rive-d'Olt, alles Mensen, die durch gewisse Eigenarten für die Datierung verwandter Mensen, ja ganzer Gruppen, von entscheidender Bedeutung sind, selbst aber ohne ihre Inschrift kaum oder doch nicht genügend sicher datiert werden könnten. Oder wer würde z. B. die Mensa zu Minerve ohne ihre Inschrift als ein Werk des 5. Jahrhunderts zu bezeichnen wagen? Wer die Mensa, die zu Salpensa gefunden wurde, der Mitte des 7. Jahrhunderts zuschreiben, wenn nicht ihre Inschrift das genaue Jahresdatum ihrer Entstehung angäbe? Wer die Mensa von Capestang um 900 entstanden sein lassen, wenn ihre Inschrift das nicht verbürgte? Wer die äußerst sauber, schön und reich ausgeführte Mensa zu Rodez, durch die auch das Datum der Mensa zu Gerona genau bestimmt wird, ohne das Zeugnis, das ihre Inschrift bietet, als Schöpfung des 10. Jahrhunderts hinstellen? Wer die für die Geschichte des Weihekreuzchens so wichtigen Mensen von Le Ham und Ste-Eulalie-Rive-d'Olt als Erzeugnisse des 7. bzw. 10. Jahrhunderts ausgeben, wenn ihre Inschrift das nicht bekundete?

Man darf es darum auch bedauern, daß sich die Mensen mit Inschriften aus der Vergangenheit nicht in größerer Zahl erhalten haben. Sie hätten uns noch manchen weiteren wertvollen Beitrag zur Geschichte des Altares gebracht. Daß das, was noch vorhanden ist, nicht die einzigen Mensen mit Inschriften waren, kann nicht zweifelhaft sein. Unter den zahllosen Altären, die im Laufe der Zeit zugrunde gingen, waren sicher noch viele andere mit Inschriften an der Mensa. Der heutige Bestand an Altären aus mittelalterlichen Tagen bildet ja nur ein Minimum der Altäre, welche die Vergangenheit überhaupt entstehen sah.

Es gibt auf Altarmensen noch eine zweite Art von Inschriften, eingeritzte Namen. Dieselben kommen jedoch nur auf einer sehr beschränkten Zahl von Mensen vor, die sich fast alle ausschließlich im Süden Frankreichs und in dem ihm benachbarten Katalonien finden. Auch stammen die Inschriften zeitlich aus einer ziemlich eng begrenzten Periode; denn wie sie allem Anschein nach auf keiner der Mensen weit vor der Karolingerzeit entstanden, so auch auf keiner lange nach Beginn des 11. Jahrhunderts. Die Mensen, welche Namen als Inschriften zeigen, sind die Rustikusmensa zu Minerve, die Mensa aus Auriol, die Mensen aus St-Féliu-d'Admont, S. Maria zu Tarrasa, Le Ham und Vouneuil-sous-Biard, die Mensa zu Jonquières (Gard) sowie eine Mensa zu S. Miquel del Fay in Katalonien.

Außerordentlich zahlreich sind die Namen auf der Mensa von Minerve, so zahlreich, daß sie an einigen Stellen ein völliges Durcheinander bilden und den Stein so dicht bedecken, daß nur ein Teil der Namen les- und erklärbar ist. Verschiedene sind eingehauen, die Mehrzahl aber ist bloß eingeritzt, und zwar oft nur sehr leicht. Le Blant, der die Inschriften einer genauen Untersuchung unterzogen und eine sehr große Zahl entziffert hat, bezeichnet als Ergebnis seiner Prüfung, daß kein Name aus einer dem hl. Rustikus nahestehenden Zeit herrühre, daß alle vielmehr einer weit späteren Epoche angehören, und zwar eher der karolingischen als der merovingischen. Die jüngsten Namen wurden spätestens in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts geschrieben. Die Periode, in der die Inschriften entstanden, würde

demnach etwa die Zeit vom Ende des 8. bis in den Beginn des 11. Jahrhunderts umfassen. In den meisten Fällen sind es bloß die Namen, die man eingeschrieben hat. Bei Priestern ist ihnen der Titel presbyter in Abkürzung hinzugefügt, bei Diakonen die Bezeichnung levita. Einem Vidales, dessen Name sich zweimal vorfindet, ist der Zusatz itero praesentes beigegeben, einem Presbyter Agelbertus, der gleichfalls ein zweites Mal vorkommt, bloß das Wort itero. Es handelt sich in beiden Fällen um Pilger, die wiederholt die Wallfahrt nach Minerve machten. Ein Priester hat eine Bitte für seine Gemeinde eingeritzt: Meme(n)to locy, D(omi)ne, sac(er)dotis mei. Ein anderer, von dessen Namen nur die Endbuchstaben lesbar sind, setzte diesem hinzu: cum omnibus fidelibus suis; er war also ein geistlicher oder auch ein weltlicher Vorgesetzter. Jemand, der nicht zu schreiben verstand, hat seinen Namen durch ein Kreuzchen ersetzt[13]. Die Inschriften befinden sich alle oben auf der Mensa, und zwar sowohl auf dem Rahmen der Vertiefung wie auf dieser selbst.

Die Inschriften der Mensa von Le Ham sind heute bis auf wenige verschwunden, und zwar scheint es, daß man in späterer Zeit das vertiefte Mittelfeld, auf dem sie angebracht waren, abgemeißelt hat, um die Namen zu entfernen. Noch erhalten hat sich in einer Ecke das Monogramm XPE mit nachfolgendem kleineren T, dann nahe an dem Rand Episqoppus pr, ferner an einer anderen Stelle am Rand eine nicht deutbare Inschrift, sowie in zwei Ecken vereinzelte Buchstaben. Das Monogramm mag man wie die fünf Kreuzchen in der Mitte und in den Ecken aus Ehrfurcht geschont haben, die anderen Reste, zumal die am Rande, mögen es ihrer Stellung verdanken, daß sie nicht ganz zerstört wurden.

Auch auf der Mensa zu St-Féliu-d'Admont liest man heute nur mehr wenige Namen, wie Albericus, Salamon, Julia u. a.; die meisten sind gegenwärtig so abgeschlissen, daß von ihnen kaum noch schwache Spuren übrig sind. An die Namen dieser Mensa knüpfte sich in später Zeit, als man ihre Bedeutung nicht mehr verstand, eine eigenartige Legende. In der Nacht von Mariä Verkündigung, so erzählte man, erschienen auf der Mensa Schriftzeichen wie mit der Spitze des Messers eingeritzt. Anfangs schwach und kaum sichtbar, würden sie immer deutlicher, doch sei es schwer, die so gebildeten Worte zu lesen, da sie verschiedenen Sprachen, darunter auch der griechischen und hebräischen, angehörten. Bald seien es drei, bald fünf, bald sieben Namen. Wenn sieben, so sei das das Vorzeichen einer guten Ernte.

Die Mensa in Santa Maria zu Tarrasa ist mit zahlreichen Namen bedeckt. So finden wir hier einen Agila, einen Aigo, der durch Zusatz als presbyter Dei gekennzeichnet wird, einen Dexter, der gleichfalls Priester war, einen Froila, Gamius, Gamio, Lautari, Reswentus, Huniric (?), Sallomon, Senator, Widigelus und Zerimundo[14].

Die Mensa von Auriol weist in der Vertiefung zwei Gruppen von Namen auf. Die eine steht rechts nach rückwärts zu, die andere quer zur ersten vorn rechts. Die Namen sind in Reihen untereinander angeordnet. Beide Gruppen beginnen mit einem Kreuzchen. Die Namen der ersten lauten: Keleberte, Magnakiocil, De Arugto, Kamaldus, Gobrasmo, Pomia, Stefanus, die der zweiten: Rege Karlo, Bysarda, Andradus, Leodda, Eldradus, Adalsina. Auf der Unterseite der Mensa findet sich noch ein weiterer Name: Domenico. Der König Karl der zweiten Gruppe ist wahrscheinlich Karl, Sohn Lothars (855—863). Die Inschriften werden demnach aus karolingischer Zeit stammen.[15]

[13] Le Blant, Inscript, chrét. n. 609.

[14] Fr. Narcisso Camos, Jardin de Maria L. 8, c. 8: De la imagen de Nuestra Señora de las Letras (Barcelona 1657); Le Blant, Inscript. chrét. II, 452. Von den Inschriften, die jener Legende zufolge in der Nacht vor dem Feste Mariä Verkündigung auf der Mensa erschienen, erhielt das zu St-Féliu-d'Admont verehrte Gnadenbild der allerseligsten Jungfrau den Titel Notre-Dame-des-Lettres.

[15] Das Datum der Inschriften zu bestimmen ist schwer; Hübner (Inscript. hisp. christ. n. 190) setzt sie in das 7.—10. Jahrhundert. Da indessen die Kirche Santa Maria wohl erst nach der Vertreibung der Mauren (Anfang 9. Jahrhunderts) erbaut wurde, so werden sie wohl kaum über das 9. Jahrhundert hinausgehen. Die heutige Kirche S. Maria entstammt dem 12. Jahrhundert.

In großer Zahl begegnen uns die Namen auf der Mensa aus Vouneuil-sous-Biard im Museum St-Jean zu Poitiers, besonders auf der vorderen Partie derselben. Sie stehen teils auf der Vertiefung der Mensa, teils auf der Randleiste, und zwar ebensowohl auf deren Platte wie in deren Kehlen. Manche sind auch hier so schwach eingeritzt, daß es kaum möglich ist, sie zu entziffern. Unter den besser lesbaren begegnen wir einem Berengarius, der sogar zweimal, einem Gunbaldus, der fünfmal vorkommt, einem Aimericus, einem Mainardus, einem Berno, einer Beata, einer Ilaria, einem Rutgarius. Die Namen deuten auf eine verhältnismäßig späte Entstehungszeit der Graffiti hin.

Auf der Mensa zu Jonquières befinden sich nur wenige Namen, wie † Martinus prt., Elenpurcus, ... boldus, Joannes prt.; welche auf der Mensa in der abgelegenen Kirche S. Miquel del Fay stehen, konnte ich nicht erfahren.

Man hat die Inschriften auf der Mensa von S. Maria zu Tarrasa und S. Miquel del Fay als Namen von Personen gedeutet, welche der Konsekration dieser Altäre beiwohnten und das durch das Einritzen ihres Namens bezeugen und der Nachwelt kundtun wollten[16]. Doch ohne Grund. Wenn uns solche Graffiti lediglich auf jenen beiden Mensen begegneten, und wenn es sich feststellen oder doch wenigstens wahrscheinlich machen ließe, daß alle einer und derselben Zeit angehören, nicht aber verschiedener, so könnte man freilich eine derartige Annahme als möglich gelten lassen. Nun aber läßt sich weder das letzte irgendwie beweisen noch stehen die Mensen von Tarrasa und S. Miquel del Fay mit ihren Namen allein da. Es gibt vielmehr noch eine Anzahl anderer Mensen mit eingeritzten Namen, die Inschriften dieser Mensen aber sind zweifellos Pilgergraffiti. Wir werden also auch in den Namen jener beiden Mensen Pilgernamen zu sehen haben.

Es war ein sehr gewöhnlicher Brauch, daß die Pilger an den heiligen Stätten, die sie besuchten, ihre Namen einschrieben, ehe sie wieder von dannen zogen. Es sei nur an die zahlreichen Graffiti erinnert, welche die frommen Besucher der Katakomben an den Orten, wo sie ihrer Andacht genügt hatten, hinterließen, zumal an die große Menge derselben, welche die Eingangswand der Papstgruft in S. Callisto bedecken, sowie auch an die für die Geschichte der Reliquien des hl. Petrus und Paulus so wichtigen Inschriften, welche in jüngster Zeit unter der St. Sebastianusbasilika zu Rom aufgedeckt wurden[17]. Die Namen, welche man einritzte, waren nicht bloße Erinnerungszeichen, wie diejenigen, welche man in ein Fremdenbuch einträgt, oder welche die Besucher eines Aussichtspunktes, einer Ruine oder einer sonstigen Merkwürdigkeit an Mauern und Wänden anbringen, keine bloßen Visa, sie hatten eine tiefere Bedeutung. Mußte der Pilger leiblich wieder von dannen ziehen, so wollte er doch geistig im Heiligtum bleiben, das das Ziel seiner Pilgerfahrt gewesen war, und darum hinterließ er in ihm seinen Namen als Vertreter seiner Person, als Ersatz für das nicht länger mögliche körperliche Verweilen an der heiligen Stätte und als symbolischen Ausdruck seiner fortwährenden intentionellen Gegenwart. Auch wollte er sich durch das Einschreiben des Namens dauernd unter den Schutz des Heiligen stellen, zu dessen Verehrung und Anrufung er oft aus weiter Ferne hergekommen war. Der Name, auf der Wand oder am Altar des Heiligtums angebracht, sollte gleichsam eine ununterbrochene Bitte um die himmlische Fürsprache des Heiligen in allen Leibes- und Seelennöten und um seinen mächtigen Beistand in diesem Erdenstreit darstellen. Am Altar aber eingeritzt bedeutete er insbesondere auch noch, daß sein Träger sich in alle heiligen Opfer empfehle, die je in demselben gefeiert werden sollten. Man schrieb darum auch nicht bloß den

[16] Gudiol 333. [17] Nuovo Bullet. XXII (1916), 11 f.

eigenen Namen auf, sondern auch wohl die Namen Abwesender, welche die Pilgerfahrt selbst nicht hatten machen können. So erzählt auch der Pilger von Piacenza, daß er zu Kana in dem Gemach, in welchem der Herr an der Hochzeitsfeier teilnahm, die Namen seiner Eltern angeschrieben habe[18]. Das Einritzen der Namen Abwesender war gewissermaßen Ersatz für einen wirklichen Besuch der heiligen Stätte und zugleich eine Empfehlung in alle dort verrichteten Gebete wie in alle Gnaden, welche Gott in jenem Heiligtum den frommen Pilgern spenden würde. Eine Auffassung, die sich auch in den vorhin mitgeteilten Graffiti der Mensa zu Minerve widerspiegelt: Memento locy, Domine, sacerdotis mei und . . . cum omnibus fidelibus suis.

X. UNVERLETZTHEIT, EINHEIT UND UNBEWEGLICHKEIT DER MENSA

Nach heutiger kirchlicher Vorschrift muß die Mensa des Altares frei sein von jeder namhaften Verletzung[1]. Was unter den Begriff einer namhaften Verletzung fällt, war bisher freilich nicht allerwegen klar.

Alle stimmten darin überein, daß ein Bruch der Mensa, welcher das in ihr befindliche Sepulcrum durchziehe, den Charakter einer enormen Verletzung habe und Exsekration des Altares bewirke[2]. Auch darüber herrschte keine Meinungsverschiedenheit, daß ein Bruch der Mensa schon dann namhaft zu nennen sei, wenn durch ihn auch nur ein größeres Stück von derselben abgetrennt werde[3]. Nicht sicher war jedoch, ob man auch bereits von einer enormen Verletzung der Mensa sprechen könne, wenn bloß die eine oder andere Ecke, sei es ganz abgeschlagen, sei es durch einen Riß von dem übrigen abgetrennt werde. Daß von einer solchen noch nicht die Rede sein könne, wenn das abgebrochene Stück nicht die Stelle umfaßt, welche bei der Konsekration des Altares gesalbt wurde, galt allerdings als zweifellos. Eine derartige Verletzung der Mensa wurde allgemein als eine „leichte" bezeichnet, welche die Exekration des Altares noch nicht zur Folge habe. Strittig war dagegen, wie die Sache sich verhalte, wenn die Salbstelle in den Bruch eingeschlossen war. Auch in diesem Falle betrachteten manche die Beschädigung als noch nicht enorm. In der Tat, wenn eine Kirche nicht als „enorm" verletzt, als exekriert und einer Neuweihe bedürftig gilt, falls aus irgendeinem Grunde, etwa infolge eingetretener Schadhaftigkeit oder zum Zweck des Anbaues einer Kapelle ein Teil der Wände, an dem sich das eine oder andere Weihekreuz befindet, entfernt wird, weshalb soll dann der Altar entweiht sein, wenn die eine oder andere gesalbte Ecke abgebrochen wird? Heute ist die Streitfrage indessen entschieden und der Altar infolge Abbrechens einer der Salbstellen als exekriert zu betrachten. Denn der neue Codex juris canonici bestimmt, der Altar habe als entweiht zu gelten, wenn er einen Bruch erleide, der „enorm" sei entweder ratione quantitatis fractionis oder ratione loci unctionis.

Was man bis in das 12. Jahrhundert von den Folgen dachte, welche eine Verletzung der Mensa für den Altar nach sich zieht, wissen wir nicht. Es scheint fast, als ob die Frage bis dahin keiner oder doch keiner ernsten Erörterung unterzogen worden sei. Die Anschauung, daß der Altar durch einen Bruch der Mensa exekriert werde, begegnet uns zum ersten Male in der bekannten Entscheidung Alexanders III. (1159—1181): Si altare motum fuerit aut lapis ille solummodo superpositus, qui sigillum continet, confractus aut etiam diminutus exstiterit, denuo debet consecrari[4]. Einige Jahrzehnte (1198)

[18] C. 4 (C. SS. eccl. 39, 161): Ubi ego indignus parentum meorum nomina scripsi.

[1] S. R. C. 3. März 1921 (Decret. auth. n. 2612; Cod. juris can. c. 1200, § 2).

[2] S. R. C. 23. Juni 1879 (Decret. auth. n. 3497).

[3] Ebend.

[4] Decret. l. 3, tit. 40, c. 1.

später sprach sich über die Frage klarer Innocenz III. in seinem Antwortschreiben an den Bischof von Drontheim aus: Altare vero, in quo tabula cui consecrationis benedictio pontificali ministerio adhibetur, si mota fuerit vel enormiter fracta, debet non immerito consecrari[5]; eine Entscheidung, die der Papst (1212) auch dem Erzbischof von Besançon gab, als dieser von ihm zu erfahren wünschte, ob der Hochaltar einer Kirche, der bei einem Brand derselben in sua extremitate einen mäßigen Bruch erlitten hatte, von neuem geweiht werden müsse[6]. Nicht jede Verletzung der Mensa zieht nach Innocenz III. die Exekration des Altares nach sich; es erfolgt diese vielmehr nur, wenn sie „enorm" ist.

Die Entscheidungen Alexanders III. und Innocenz' III. wurden in die 1234 vollendete Dekretalensammlung Gregors IX. aufgenommen und erhielten damit allgemeine Gesetzeskraft. Darum heben nun auch verschiedene Diözesansynoden des 13. und 14. Jahrhunderts in ihren Bestimmungen ausdrücklich hervor, daß eine „enorme" Verletzung der Mensa Exekration des Altares zur Folge habe, und daß es deshalb nicht gestattet sei, an einem derartig beschädigten Altare weiter zu zelebrieren. Praecipimus, quod in altari, in quo tabula mota fuerit vel enormiter fracta, sacerdos non celebret, donec consolidetur et iterum consecretur, sagen z. B. im Anschluß an die Worte Innocenz' III. die Statuten der 1298 abgehaltenen Synode von Würzburg[7], der Synode von Bayeux (1300)[8], der Synode von Coutances (13. bis 14. Jahrhundert)[9] und der Synode von Nantes (13. bis 14. Jahrhundert)[10]. Namentlich aber wiederholen die Kanonisten seitdem als Antwort auf die Frage, wann eine Verletzung der Mensa den Altar exekriere, immer wieder die von Innocenz III. geprägte Formel, daß jene eine Exekration nur bewirke, wenn sie „enorm" sei.

Freilich waren die Kanonisten keineswegs so einig darüber, was man unter einer „enormen" Verletzung zu verstehen habe. Der eine verlangte zu einer solchen, daß die Mensa bis über die Mitte geborsten sei, ein zweiter, daß selbige durch die Beschädigung ihre Form verloren habe. Ein dritter hielt eine namhafte Verletzung schon für gegeben, wenn auch nur eine der Ecken der Altarplatte abgebrochen worden war, ein vierter wollte dagegen in einem solchen Fall nur dann einen enormen Bruch anerkennen, wenn mit der Ecke zugleich auch die bei derselben befindliche Salbstelle abgeschlagen wurde[11]. Wieder andere meinten, man müsse es dem Bischof überlassen, je nach der Art und Größe der jeweiligen Beschädigung zu bestimmen, ob die Mensa als exekriert zu betrachten sei oder nicht[12].

Auch in nachmittelalterlicher Zeit kam es nicht zu einer klar umschriebenen Festlegung des Begriffes fractio enormis. Sehr resolut und weitherzig zeigt sich in der Auffassung des „enorm" die Kölner Synode des Jahres 1662, wenn sie erklärt: In aliis (sc. fixis altaribus), licet quid fractum et ipsis etiam cornibus, in quibus unctio fit, additum aut detractum sit, non amittitur consecratio, nisi media mensa fracta esset, qua parte calix et patena collocatur. Ihr zufolge war also nur dann die Mensa exekriert, wenn der Riß mitten durch die Altarplatte ging[13]. Aber auch hervorragende Theologen der nachmittelalterlichen Zeit deuteten das „enorm" ähnlich wie die Kölner Synode in sehr engem Sinne. So sagt de Lugo, um nur diesen anzuführen, es mache wenig aus, wenn die gesalbten Ecken des Altares

---

[5] L. c. c. 3; M. 214, 361.
[6] Decret. l. c. c. 6; M. 216, 690.
[7] C. 2 (Hartzh. IV, 26).
[8] C. 20 (H. VII, 1229).
[9] C. 32 (Mart. Thes. IV, 810).
[10] C. 17 (l. c. 934).
[11] Nach den Annales Colonienses max. (n. 19 [M. G. SS. XVII, 828] wurden 1216 in St. Pantaleon zu Köln der Hochaltar und die zwei Nebenaltäre, die 980 Erzbischof Warin konsekriert hatte, propter violata cornua abgebrochen und neu errichtet.
[12] Vgl. z. B. Gebr. Biel, Expos. can. missae lect. 13; (Basileae 1510) f. XXIII v.
[13] C. 3, n. 2 (Hartzh. IX, 994).

abgebrochen wurden. Dieser bleibe vielmehr geweiht, solange von ihm so viel übrigbleibe, als hinreiche, um Kelche und Patene zu fassen[14]. Nach der vorhin angeführten Bestimmung des neuen Codex juris canonici sind natürlich solche Auslegungen des „enorm" nicht mehr haltbar.

Die Mensa muß aber nicht bloß unverletzt sein, sondern auch Einheit, und zwar natürliche Einheit zeigen; eine künstliche genügt nicht. Sie darf nicht aus zwei oder mehreren Stücken zusammengesetzt sein; sie muß vielmehr aus einem einzigen Stein bestehen. Wiederholt hat die Ritenkongregation entschieden, daß ein Altar, dessen Mensa aus verschiedenen Platten gebildet sei, nicht gültig geweiht werden könne, daß die an einem solchen Altar etwa vollzogene Weihe ungültig sei und daß deshalb ein solcher Altar nach Anbringung einer anderen, aus einem einzigen Stein bestehenden Mensa neu konsekriert werden müsse[15]. Es ist demnach nur der Ausdruck der bestehenden Praxis, wenn der Codex juris canonici in c. 1198, § 1 bestimmt: Tum mensa altaris immobilis tum petra sacra ex unica constent lapide naturali integro.

Im Mittelalter war die Praxis nicht ganz die gleiche wie heute. Wohl war es auch schon damals Regel, die Altarmensa möglichst aus einem Stein zu machen, wie die zahlreichen alten Altäre beweisen, die sich erhalten haben, doch nahm man noch keinen Anstand, sie da, wo eine genügend große Platte nicht zu beschaffen war, aus zwei oder mehreren Stücken zusammenzusetzen und die so gebildete Mensa zu weihen. Mensen dieser Art waren zwar nicht das Normale, allein sie galten ebensowenig als schlechthin unzulässig und als unkonsekrabel.

Altäre aus dem Mittelalter, deren Mensa sich aus zwei oder mehreren Stücken zusammensetzt, die aber nach Ausweis der Weihekreuzchen oder des Sepulcrums trotzdem konsekriert wurden, sind darum auch keineswegs eine besondere Seltenheit; solche kommen vielmehr ziemlich häufig vor.

So besteht die Mensa eines Altares in der Krypta zu Neuß, um wenigstens auf einige Beispiele hier hinzuweisen, aus drei Platten, aus einer breiten mittleren und zwei schmalen seitlichen, an deren äußeren Ecken sich je ein Weihekreuzchen befindet. Bei einem zweiten Altar der gleichen Krypta zeigt die Mensa sogar vier Teile, da bei diesem an die große Mittelplatte auch nach rückwärts ein Stück angesetzt ist. Die Hauptplatte weist fünf Weihekreuzchen auf, aber auch auf den seitlichen befinden sich Kreuzchen. Vermutlich wurde der Altar neugeweiht und dabei nur die Mittelplatte, die 1,12 m breit ist, konsekriert. Aus einer breiten mittleren und zwei schmalen Seitenplatten ist die Mensa des Altares in der linken Nebenapsis der Abteikirche zu Werden gebildet, und zwar muß auch dieser nach Ausweis der Weihekreuzchen später neugeweiht worden sein, wobei dann wiederum nur die Mittelplatte konsekriert wurde. Der Hochaltar in der jetzt protestantischen Münsterkirche zu Herford, der noch aus katholischer Zeit stammt und eine Veränderung der Mensa nicht erfahren hat, zeigt außer zwei Seitenansätzen noch einen weiteren an der Vorderkante der Hauptplatte, die hier also nach rückwärts liegt.

In der ehemals katholischen Marienkirche zu Stendal ist die Zusammensetzung der Mensa in der Weise erfolgt, daß man an die 2,61 m breite Hauptplatte links eine

---

[14] Disput. scholast. disp. 20 sect. 2, n. 74; IV (Paris 1869) 264.

[15] S. R. C. 17. Juni 1843; 26. April 1890; 14. Nov. 1891; 8. Juni 1894; 19. Mai 1896; 10. Nov. 1906; 13. Nov. 1908 (Decr. auth. n. 2862 3725 3750 3829 3907 4191 4227).

zweite von 41 cm Breite anfügte und dann beide nach rückwärts zu durch eine dritte Platte um 54 cm vertiefte. Bei der Weihe wurden die Weihekreuzchen in die Ecken der so geschaffenen 3,02 m breiten und 1,85 m tiefen Gesamtplatte eingehauen, das Sepulcrum aber, wie auch sonst sehr häufig, vorne unterhalb der Mensa im Stipes angebracht. Der Hochaltar in der gleichfalls früher katholischen Reinoldikirche zu Dortmund hat eine aus zwei Stücken hergestellte Mensa, von denen eines 2,55 m, das andere 1,08 m breit ist, desgleichen der Hochaltar im Dom zu Halberstadt, bei welch letzterem die beiden Platten jedoch fast gleiche Abmessungen zeigen. Das ungewöhnlich große Sepulcrum des Halberstadter Altares, dessen marmorne Verschlußplatte nicht weniger denn 1,12 m lang und 53 cm breit ist und das ersichtlich große Reliquien aufzunehmen hatte, befindet sich oben in der Mitte der Mensa; von den fünf Weihekreuzchen steht je eines in den beiden vorderen Ecken, je ein weiteres weiter nach hinten in der Mitte der Schmalseiten, das fünfte vorne zwischen Sepulcrum und Kante. Auch die Mensa des Hochaltares des Domes zu Hildesheim setzt sich aus zwei Stücken zusammen. Daß dieselbe trotzdem geweiht wurde, bezeugen das Hauptsepulcrum und die vier in den Ecken angebrachten kleinen Nebensepulcra.

Der Altar in der südlichen Nebenapsis der Marienkirche zu Halberstadt hat eine Mensa, die aus fünf Stücken besteht, von denen eines $1{,}03 \times 0{,}71$ m mißt, während die vier kleineren anderen, durch welche das große an zwei Seiten verbreitert und auf eine Gesamtlänge von 1,41 m und eine Gesamttiefe von 1,04 m gebracht wird, von verschiedenen Abmessungen sind. Weihekreuze fehlen auf ihr wie auf manchen anderen damaliger Zeit. Daß wir indessen in ihr die ursprüngliche Mensa vor uns haben, daran läßt die einheitliche Profilierung der Seiten keinen Zweifel; daß sie aber trotz des Mangels der Weihekreuzchen auch konsekriert war, beweist das oben in der Mensa der Mitte befindliche Sepulcrum. Der Altar entstammt wohl noch der Erbauungszeit der Apsis (12. Jahrhundert)[16].

Ein Tischaltar, dessen Mensa aus drei Plattenstücken gemacht wurde, ist der seines Ortes erwähnte Altar der Allerheiligenkapelle am Kreuzgang des Domes zu Regensburg. Die mittlere Platte, in der das mit einem Sigillum aus Serpentin verschlossene Sepulcrum angebracht ist, ist 67 cm breit; die beiden durch einen Falz mit ihr verbundenen und durch eine Eisenverankerung an der Apsiswand befestigten seitlichen haben eine Breite von je 27 cm. Freilich scheint es nicht außer allem Zweifel, ob hier nicht etwa die Seitenstücke von einer Restauration des Altares herrühren. Aus mehreren Stücken bestand auch die Mensa des Hochaltares zu Wettin, der laut der in seinem Sepulcrum entdeckten Konsekrationsurkunde 1290 geweiht wurde[17].

Sehr interessante Beispiele bieten die alten Kirchen Jütlands. Hier, wo es oft große Schwierigkeiten bot, Mensen zu beschaffen, die nur aus einem Stück bestanden, war man häufiger gezwungen, die Altarplatte aus Stücken zusammenzusetzen. Die Mensa des Altares zu Rindom ist aus vier Granitquaderstücken gemacht. Das Sepulcrum ist in der Weise in den beiden vorderen Stücken angelegt, daß die zwischen diesen befindliche Fuge durch das Sepulcrum hindurchgeht; ein Beweis, wie fern man noch von den strengen Anschauungen der späteren Zeit war. Die Mensa des Altares der Kirche zu Stallerup besteht aus neun Granitplatten, die in drei Reihen zu je drei Platten angeordnet sind; das Sepulcrum hat seinen Platz in der mittleren der zweiten Reihe, also im Zentrum der Mensa. Recht unregelmäßig liegen die Steinstücke zueinander, welche die Mensa des Altares der Kirche

[16] Die Mensa des Hochaltares der Liebfrauenkirche setzt sich aus drei Platten zusammen. Sie ist jedoch nicht ursprünglich, sondern das Werk einer jüngeren Restauration. Zwei der zur Herstellung der Mensa verwendeten Platten zeigen beide oben Weihekreuzchen und Sepulcrum und sind wahrscheinlich den zerstörten Altären der Kirche entnommen, die noch jetzt neun mittelalterliche Altäre besitzt, in katholischer Zeit aber fünfundzwanzig hatte.

[17] Kd. der Provinz Sachsen, Stadt Halle 595.

zu Ramsing bilden. Freilich sind sie auch sehr unregelmäßig geformt und an Größe ganz ungleich. Man hat anscheinend die Steine genommen, so wie man sie fand, und sie nur insoweit behauen, als gerade nötig war, um sie aneinander setzen zu können. Das Sepulcrum, dessen Vorhandensein bekundet, daß der Altar einst geweiht war, ist in einem der drei Stücke angelegt, welche den vorderen Teil der Mensa bilden, und zwar auffallenderweise nicht in dem mittleren, sondern in dem zur Linken.

In nachmittelalterlicher Zeit, besonders aber unter der Herrschaft des Barocks, gewann das altare quasi-fixum immer größere Verbreitung. Statt den Altar zu konsekrieren, machte man ihn durch Einfügung eines Portatiles zur Feier der Messe bereit, und zwar oft genug selbst in Fällen, in denen nichts die Weihe gehindert hätte. Besonders geschah das jedoch, wenn die Beschaffenheit der Mensa nach der einen oder anderen Richtung Anlaß zu Bedenken bot. Immerhin wurden noch im 18., ja 19. Jahrhundert bisweilen Altäre hergestellt und konsekriert, deren Mensa aus mehreren Stücken zusammengesetzt war. Ein Beispiel aus dem 18. war der 1762 geweihte Hochaltar der Kathedrale zu Salamanca[18], eines aus dem 19. der 1842 konsekrierte Hochaltar der Kirche zu S. Giorgio di Pesaro (Diöz. Fano, Italien)[19].

Inwieweit es im 1. Jahrtausend vorkam, daß man die Mensa des Altares aus zwei oder mehreren Stücken zusammensetzte, läßt sich nicht feststellen. Bei den weit geringeren Abmessungen, welche dieselbe damals in der Regel zeigte, lag weniger Anlaß dazu vor. Von einem vereinzelten Beispiel aus dem 9. Jahrhundert vernehmen wir in Ardos' Vita des hl. Benedikt von Aniane, der auf den Stipes des Hochaltares in der von ihm errichteten Salvatorkirche drei Platten, von dem Biographen ara genannt, legte, um so das Geheimnis der allerhl. Dreifaltigkeit sinnbildlich darzustellen[20].

Daß man, auf mystischen Erwägungen fußend, im Mittelalter Altäre herstellte, deren Mensa nicht aus einer einzigen, sondern aus mehreren Platten bestand, war Ausnahme. Die regelmäßige Veranlassung hierzu war die Schwierigkeit, welche die Beschaffung einer Mensa von einer entsprechenden Größe bereitete, zumal seit man sich nicht mehr mit den kleinen Altären der älteren Zeit begnügte, sondern dem Altar größere Abmessungen zu geben pflegte. Steinbrüche gab es nicht in allen Gegenden; wo es aber an solchen nicht fehlte, boten sie keineswegs immer Steinplatten von der für die Mensa nötigen oder erwünschten Breite und Tiefe. Dazu kamen die nicht geringen Mühen, welche das Brechen und Bearbeiten großer Mensen sowie der oft weite und schwierige Transport derselben zur Kirche verursachten. Freilich hätte man kleinere Altäre herstellen können, und es mögen in der Tat manche ungewöhnlich kleine spätmittelalterliche Altäre ihre geringe Größe nicht zum wenigsten dem Umstand verdanken, daß keine größere Mensa erhältlich war. Indessen entsprachen kleine Altäre, wie vorhin gesagt, zu wenig der Anschauung und dem Brauch des ausgehenden Mittelalters, und so behalf man sich in der Weise, daß man die Mensa aus zwei oder mehreren Stücken zusammensetzte, um ihr die übliche und gewünschte Breite und Tiefe zu geben.

Übrigens mochte man um so eher glauben, im Notfall die Mensa aus mehreren Stücken herstellen und den mit einer solchen Mensa ausgestatteten Altar erlaubter- und gültigerweise konsekrieren zu dürfen, als weder im Mittelalter noch selbst im 16., 17. und 18. Jahrhundert eine ausdrückliche und allgemein verbindliche kirchliche Bestimmung vorlag, welche das verbot. Allerdings war es schon seit dem frühen 13. Jahrhundert, wie wir bereits hörten, kirchliche Bestimmung, daß ein enormer Bruch der Mensa die Exekration des Altares zur Folge habe. Allein die-

[18] S. R. C. 14. Nov. 1891 (Decr. auth. n. 3750).
[19] S. R. C. 17. Juni 1843 (Decr. auth. n. 2862).
[20] N. 17 (M. G. SS. XV, 206): Et mira dispositio, ut in tribus aris individua Trinitas et in uno altare essentialiter trina demonstretur Deitas.

selbe bedeutete an sich bloß, daß die Mensa, um konsekriert zu bleiben, im wesentlichen jene — sei es natürliche, sei es künstliche — Einheit fortdauernd bewahren müsse, unter der sie konsekriert worden war. Keineswegs aber besagte sie auch schon ohne weiteres, daß Mensen, die aus Stücken gebildet sind und deshalb nur eine künstliche Einheit aufweisen, schlechthin unzulässig seien, nicht gültig konsekriert werden könnten und von der Weihe ausgeschlossen werden müßten. Zwar war in ihr ein ausdrückliches Verbot von derartigen Mensen bereits bis zu einem gewissen Grade grundgelegt, allein formell war dasselbe noch keineswegs in ihr gegeben, sachlich aber war es immerhin eine Erweiterung. Es erklärt sich demnach unschwer, daß trotz jener Bestimmung sich die Auffassung, auch aus Stücken zusammengesetzte Mensen seien, wenn andere nicht wohl beschafft werden könnten, zulässig und konsekrabel, so lange erhalten konnte. Wenn sich aber in einigen Pontifikalien des 15. Jahrhunderts im Ritus der Kirchweihe die Rubrik findet: Nota quod unus solus lapis debet consecrari in altari et non plures[21], so sind das erstens ganz vereinzelte Vorschriften, die lediglich dort Geltung hatten, wo die fraglichen Pontifikalien in Gebrauch waren. Zweitens untersagt die Rubrik, wie es scheint, nur in jenen Fällen, in welchen die Mensa aus zwei oder mehreren Stücken bestand, an allen bzw. an der ganzen Mensa die Konsekration zu vollziehen, sie will aber nicht vorschreiben, daß die Mensa immer und unter allen Umständen bloß aus einer einzigen Steinplatte herzustellen sei. Ist dieselbe aus zwei oder mehreren Stücken gemacht, will die Rubrik sagen, so soll lediglich eine dieser Platten konsekriert werden, und nur diese ist dann die eigentliche Altarmensa. Freilich war es in einem derartigen Falle nicht möglich, den Altar an den Ecken zu salben, wo Stipes und Mensa zusammenstoßen, wie das doch heute bei der Altarweihe geschehen muß und auch schon von manchen spätmittelalterlichen Pontifikalien vorgeschrieben wird. Indessen kennen noch viele dieser Pontifikalien in der Tat eine diesbezügliche Anweisung nicht.

Erst das 19. Jahrhundert brachte die ausdrücklichen Entscheidungen, welche es als unzulässig bezeichnen, die Mensa aus mehr als einer Platte zusammenzusetzen und einen mit solcher Mensa ausgestatteten Altar als unkonsekrabel hinstellen[22].

Gestattet ist es, die Mensa eines gültig konsekrierten Altares nachträglich zu vergrößern, wofern nur dieser dabei keine Veränderungen erleidet, durch welche er exekriert werden würde. So sagt die Glosse zum C. Si motum fuerit altare[23] ausdrücklich: Si autem sit aliquid aliud additamentum altario, non ob hoc execratur . . . dum tamen non immutetur multum conjunctio mensae et structurae inferioris. Es ist deshalb auch niemals ein Zweifel an der Erlaubtheit eines solchen Vorgehens erhoben worden.

Die Erweiterung der Mensa braucht nicht mittels Stein zu erfolgen, sondern kann auch mittels anderer Materialien, wie z. B. Stuck und Holz, geschehen. Benutzt man zu ihr Stein, so ist Sorge zu tragen, daß die Vergrößerung als nachträgliche erkennbar ist, damit später keine Unklarheiten und Zweifel hinsichtlich der Gültigkeit der Konsekration des Altares entstehen. Natürlich bedürfen die der Mensa angefügten Stücke eines genügenden Unterbaues. Da der Altar bei solcher Erweiterung nicht entweiht wird, braucht er natürlich nicht von neuem geweiht zu werden.

Ein gutes mittelalterliches Beispiel einer vergrößerten Mensa bietet der Hochaltar der Kathedrale zu Tarragona, dessen Mensa man an jeder ihrer beiden Schmalseiten im Beginn des 15. Jahrhunderts ein Stück von 18 cm Breite anfügte, während man dem Stipes je drei Säulchen als Stützen des Ansatzes vorlegte (Tafel 51). Ein anderes aus nachmittelalterlicher Zeit gewährt einer der berühmtesten Altäre der christlichen Welt, der Altar über dem Grabe des Apostelfürsten in den Grotten von St. Peter, der, weil zu klein, nachträglich nicht bloß links um 33 cm und rechts um

[21] Vatik. Bibliothek, Barb. l. 529 f. 77, Ottob. l. f. 19.

[22] Vgl. oben S. 310.

[23] De consecrat. dist. 1, c. 19.

28 cm, sondern auch vorne um 14 cm verbreitert wurde[24]. Gerade dieses Beispiel zeigt klar, daß an sich und vom liturgischen Standpunkt aus die nachträgliche Erweiterung einer konsekrierten Mensa keineswegs als unzulässig bezeichnet werden kann, jedenfalls dann nicht, wenn durch das Sepulcrum, durch die Weihekreuze oder sonstwie genügend klar erhellt, daß die angefügten Stücke nach der Weihe angesetzt wurden und daß nur die Hauptplatte geweiht ist.

Die kirchlichen Vorschriften erheischen aber nicht nur, daß die Mensa unverletzt sei und bloß aus einem einzigen Stein bestehe, sondern auch, daß sie fest und unverrückbar mit dem Stipes verbunden sei und bleibe. Jedes Loslösen der Mensa verursacht Exekration des Altares, auch wenn sie nur ganz vorübergehend vom Stipes getrennt wird[25].

Aus dem 1. Jahrtausend liegt zur Frage, ob der Altar durch ein Abheben der Mensa die Weihe verliere, keine Äußerung vor.

Ein Papst Vigilius zugeschriebener Kanon in Hucars Auszügen aus der Kanonessammlung Egberts von York besagt, es müsse die Kirche neu konsekriert werden, wenn der Altar bewegt, von seiner Stelle entfernt worden sei[26]. Allein es ist aus ihm nicht zu ersehen, in welchen Fällen der Altar als bewegt angesehen wurde und ob er insbesondere auch schon als bewegt galt, wenn die Mensa nur vorübergehend vom Stipes entfernt worden war.

Die Sache war noch um die Wende des 11. Jahrhunderts keineswegs geklärt.

Es erhellt das aus den Anfragen, die diesbezüglich an Anselmus von Canterbury († 1109) und an Ivo von Chartres († ca. 1117) gerichtet wurden. Ersterer antwortete, er habe über die Frage in den Dekreten und Kanones seines Erinnerns nichts gefunden, nur habe ein Bischof ihm gesagt, nach einem Dekret des Papstes Eugenius müsse das altare motum neu geweiht werden[27]. Papst Urban, an den er sich in der Angelegenheit gewandt habe, sei der Meinung, die Mensa, die vom Stipes abgehoben wurde, sei weder zu rekonziliieren, noch neu zu konsekrieren, noch des ferneren als Altar anzusehen. Bischöfe aber, die zugegen waren, hätten als ihre Ansicht geäußert, es müsse die Mensa rekonziliiert werden, jedoch dafür keine Auktorität angeführt[28]. Seine eigene Auffassung geht dahin, es müsse der Altar neu konsekriert werden, wenn die Mensa vom Stipes entfernt werde. Die Begründung, die er für sie anführt, ist einigermaßen eigenartig. Der Altar, meint er, sei dem Glauben zu vergleichen. Denn wie auf dem Altar des Glaubens die guten Werke Gott dargebracht würden, so auf dem wirklichen Altar das heilige Opfer. Der Glaube sei aber nicht mehr Glaube, wenn er losgerissen werde von seiner Grundlage Christus, und so sei auch die Mensa nicht mehr Altar, wenn sie von ihrem Fundament, dem Stipes, entfernt werde.

Ivo von Chartres, der von den Mönchen des Klosters St-Wandrille gefragt worden war, ob konsekrierte Altarmensen, die von ihrem Stipes auf einen anderen übertragen wurden, neu zu weihen seien, spricht sich in gleichem Sinne aus, und zwar unter Anführung eines kanonistischen und eines mystischen Grundes. Den kanonistischen entnimmt er dem vorhin angeführten Dekret Altari si motum fuerit.

---

[24] Daß der Altar konsekriert ist, beweisen die Weihekreuzchen und das in der Mitte der Mensa angelegte Sepulcrum, dessen Sigillum durch zwei kreuzweise angebrachte Eisenklammern gegen Eröffnung gesichert ist.

[25] Decret. l. 3, tit. 40, c. 3; Cod. juris can. c. 1200, § 1; C. S. A. 15. Mai 1819; 20. März 1869; 23. Febr. 1884.

[26] C. 139 (M. 89, 596): Altare si motum fuerit, deneno consecretur ecclesia. In den späteren Sammlungen geht der Kanon gewöhnlich unter dem Namen des Papstes Hyginus.

[27] Gemeint ist das auch unter dem Namen des Papstes Hyginus gehende, vorhin angeführte Dekret, in dem jedoch nicht von einer Neuweihe des Altares, sondern von einer solchen der Kirche die Rede ist.

[28] Epist. l. 3, n. 159 (M. 159, 194).

Wenn die Kirche, sagt er, ihre Weihe verliere, falls ihr Altar — gemeint ist der Hochaltar — bewegt werde, so müsse um so mehr das gleiche vom Altare selbst gelten, der ja durch diese Übertragung bewegt worden sei. Der mystische Grund ist derselbe, den Anselmus anführt. Doch fügt Ivo noch an, weil der Altar ein Fundament haben müsse, darum sei es Brauch, das Portatile mit einer Unterlage von Holz oder sonst einem Material zu versehen. Es müsse aber auch das Portatile neu geweiht werden, wenn sein Stein aus der ihn umgebenden Fassung herausgenommen werde[29].

Kurz, aber klar antwortet Innocenz III. 1198 dem Bischof von Drontheim auf dessen diesbezügliche Anfrage: Altare, in quo tabula, cui consecrationis benedictio pontificali ministerio adhibetur, si mota fuerit, debet non immerito consecrari[30]; eine Entscheidung, die dann durch ihre Aufnahme in die Dekretalen Gregors IX. allgemeine Verbindlichkeit erhielt[31]. Nur ihr Echo ist die Bestimmung der Synoden von Würzburg (1298), Bayeux (1300), Coutances (13.—14. Jahrh.) und Nantes (13.—14. Jahrh.): Praecipimus, quod in altari, in quo tabula mota fuerit . . ., sacerdos non celebret, donec altare consolidetur et iterum consecretur[32].

Auffallend ist, daß weder Anselmus noch Ivo den wirklichen Grund darlegt, weshalb die Trennung von Mensa und Stipes die Exekration des ganzen Altares wie seiner Teile herbeiführt. Er ist ein ganz anderer als die von ihnen angegebenen. Der ganze Altar wird nämlich durch die Loslösung der Mensa exekriert, weil er, wenn die Mensa vom Stipes losgelöst wird, die Form verliert, unter der er konsekriert wurde, somit zerstört wird und nur mehr in seinen Teilen, nicht aber als das Ganze fortbesteht, was er bei der Weihe war und als was er geweiht wurde, d. i. als Altar. Mensa wie Stipes werden exekriert, weil sie nicht als etwas Gesondertes und für sich Bestehendes konsekriert wurden, sondern nur als Teile des einheitlichen Ganzen, das sich aus ihnen zusammensetzt, des altare fixum. Allerdings vollziehen sich die Zeremonien der Weihe an beiden, am Stipes wie an der Mensa, sie gelten aber nicht sowohl ihnen, als vielmehr dem von ihnen gebildeten Ganzen. Richtig ist ferner, daß nach der Weihe nicht bloß der Altar, sondern auch Mensa und Stipes konsekriert sind, jedoch nur, weil und insofern sie Teile des konsekrierten Altares sind und demgemäß auch nur so lange, als die Konsekration des Altares fortdauert. Sobald der Weihecharakter des Altares durch Trennung der Mensa vom Stipes zerstört wird, erlischt zugleich und ohne weiteres auch der Weihecharakter der beiden Teile, aus denen er sich zusammensetzt.

Bei den Kanonisten des späteren Mittelalters stand es angesichts der vorhin erwähnten, in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommenen Entscheidung Innocenz' III. ganz außer Zweifel, daß die Loslösung der Mensa vom Stipes sowohl die Exekration des ganzen Altares wie die seiner Teile zur Folge habe, wenn sich das Sepulcrum im Stipes befand, gleichviel, ob die Mensa auf einen anderen Stipes übertragen oder wieder auf dem ursprünglichen befestigt wurde. Nicht ganz einig war man dagegen über die Wirkung der Trennung von Mensa und Stipes, wenn das Sepulcrum nicht im letzteren, sondern in ersterer angebracht war. Zwar galt auch in diesem Falle allgemein der ganze Altar als exekriert, die Mensa hielten jedoch einige noch für geweiht[33]. Da nämlich an dieser letzteren alle Zeremonien und Gebete vorgenommen worden waren, die der Bischof an dem Portatile bei dessen Konsekration zu vollziehen pflegte und insbesondere auch das Sepulcrum sich unversehrt in ihr vor-

[29] Ep. 72 (M. 162, 92); vgl. auch Ivos Brief an Abt Wilhelm von Fécamp ep. 80 (l. c. 101).
[30] M. 214, 361.
[31] L. 3, tit. 40, c. 3.
[32] Vgl. oben S. 309.
[33] Panormit. in Decret. l. 3, c. 1, 3; VI (Lugd. 1512) 196.

fand, so stellte man sie, wenn sie vom Stipes losgelöst war, einem Portatile gleich, betrachtete sie zwar nicht mehr als Mensa eines altare fixum, wohl aber als Portatile. Freilich mit Unrecht. Denn die Mensa war auch dann, wenn sie das Sepulcrum enthielt, nicht für sich und unter der Form einer bewegbaren Tafel geweiht worden wie das Portatile, sondern lediglich in Verbindung mit dem Stipes als Bestandteil eines altare fixum. Wurde dieses letztere durch die Trennung von Mensa und Stipes exekriert, so traf deshalb die Exekration, wie vorhin gesagt wurde, zugleich auch die Mensa, gleichviel ob das Sepulcrum in ihr oder im Stipes angelegt war. Mit Recht hat demgemäß die Ritenkongregation wiederholt ausdrücklich entschieden, daß die vom Stipes abgelöste Mensa unter allen Umständen nicht mehr als konsekriert gelten und nicht als eine Art von Portatile betrachtet werden könne[34]. Anders verhält sich die Sache natürlich, wenn Mensa und Stipes nicht zusammen als einheitliches Ganzes konsekriert wurden, sondern nur die Mensa für sich nach Weise und in Form eines altare portatile. Denn dann hat der Altar nicht den Charakter eines altare fixum, sondern den eines altare quasi-fixum[35]. Es wird deshalb auch die Mensa in diesem Falle durch Loslösen vom Stipes nicht entweiht, selbst wenn sie fest auf ihm angebracht war, wie sie auch im gleichen Falle nicht die volle Größe des Stipes zu haben braucht.

Im griechischen Ritus hat es keine förmliche Exekration des Altares zur Folge, wenn die Mensa losgelöst wird. Es ist also auch in diesem Falle keine Neukonsekration des Altares erforderlich, wenn Mensa und Stipes getrennt werden, sondern lediglich eine mit einer bloßen Reparatur verbundene Rekonziliation, bei welcher die Mensa unter bestimmten vom Euchologion vorgeschriebenen Gebeten wieder auf dem Stipes befestigt wird. So verhielt es sich schon im Mittelalter, wie ein dem 10. Jahrhundert entstammendes Euchologion zu Grottaferrata sowie ein Euchologion des 13. Jahrhunderts bekunden, die bereits den in den späteren Drucken enthaltenen Ordo servandus, si mota fuerit mensa sacra aufweisen[36]. Die Neubefestigung der Mensa, die nur vom Bischof vorgenommen werden darf, von einem Priester aber nur mit bischöflicher Ermächtigung, findet zu Anfang der Messe statt und schließt mit einer dreimaligen Inzensierung des wiederhergestellten Altares, nach welcher die Feier der Liturgie wieder aufgenommen und vollendet wird.

VIERTES KAPITEL

DEKORATIVE AUSSTATTUNG DES STIPES

I. ALLGEMEINES

Noch im Mittelalter liebte man es, die Altäre entweder ganz zu bekleiden oder doch wenigstens an der Front mit kostbaren Vorsatztafeln aus Metall, mit bemalten Holzfrontalien oder mit Stoffantependien zu zieren, so daß man wenig Veranlassung hatte, den Altarstipes mit Skulpturen, mit Malereien oder mit sonstigem Schmuck zu versehen. Unter der großen Zahl von Altären, die wir aus dem Mittelalter noch besitzen, bilden infolgedessen

[34] S. R. C. 15. Mai 1819; 20. März 1869; 3. Febr. 1884 (Decret. auth. 2599 3198 3605).

[35] Cod. jur. can. c. 1197, § 1.

[36] Goar 614. Ebendort wird S. 616 ein zweiter Ordo abgedruckt, der sich von dem ersten inhaltlich kaum unterscheidet, nach dem jedoch die Wiederherstellung des Altares nicht zu Beginn der Messe, sondern vor derselben vorgenommen wird.

iejenigen, deren Stipes in der einen oder anderen Weise eine ornamentale usstattung erhalten hat, eine sehr kleine Minderheit. Allerdings sind zweifel- os manche derartige Altäre im Laufe der Zeit zugrunde gegangen; allein anz dasselbe gilt auch, ja noch mehr, von jenen, welche völlig schmucklos lieben, so daß das numerische Verhältnis, in welchem im Mittelalter die am tipes ornamentierten zu den nicht ornamentierten standen, im wesentlichen ein anderes sein wird als dasjenige, in welchem die noch vorhandenen mittel- lterlichen Altäre der beiden Arten heute zueinander stehen.

Belehrend für die geringe Sorge, die man im Mittelalter auf die Verzierung des ltarstipes verwandte, ist es, wenn wir zusehen, inwieweit man in den mächtigen, rchitektonisch wie dekorativ so großartigen Kathedralen, Stifts- und Klosterkirchen em Stipes der Altäre eine ornamentale Ausstattung zuteil werden ließ. So ist unter en dreizehn mittelalterlichen Altären des Halberstadter Domes nur einer, dessen ipes ein wenig Dekor erhalten hat, und selbst bei diesem besteht derselbe bloß in Eck- äulchen, mit denen der Stipes kantoniert ist. Mit den fünfzehn Altären des Domes u Magdeburg verhält es sich nur unmerklich besser. Ein Altar ist am Stipes mit echteckigen vertieften Feldern belebt, ein zweiter mit drei spitzbogigen, nasenlosen lachblenden an der Front desselben verziert, ein dritter, der mittlere Lettneraltar, at vorne am Stipes vier zweiteilige, im Bogenfeld mit reichem, spätgotischem Maß- erk gefüllte Flachblenden, von denen die beiden äußeren von den zwei inneren urch eine Strebe geschieden werden. Von den vielen Altären des Domes zu Xanten nd nur zwei mit Blenden verziert, die dazu noch von sehr einfacher Bildung sind.

Die neun Altäre in der herrlichen Abteikirche zu Altenberg im Bergischen sind amt und sonders ganz schmucklos, und nicht anders steht es um die zahlreichen ittelalterlichen Altäre im Münster zu Freiburg, im Dom zu Hildesheim, in der iebfrauenkirche zu Halberstadt, im Dom zu Lübeck, im Dom zu Trier, im Dom u Regensburg, in der Elisabethkirche zu Marburg. Selbst im herrlichsten Bau, den as Mittelalter auf deutschem Boden schuf, im Kölner Dom sind, vom Hochaltar bgesehen, alle andern Altäre die verkörperte völlige Schlichtheit. Daß es sich aber icht bloß in Deutschland so verhielt, sondern auch anderswo, sehen wir überall a, wo sich in einer Kirche eine größere Zahl mittelalterlicher Altäre erhalten hat, ie in den ehemaligen Zisterzienserkirchen zu Sénanque (Vaucluse) und Thoronet Var), der prächtigen spätgotischen Kirche Notre-Dame-de-Brou bei Bourg, die ahezu alle ihre alten Altäre durch die Gefahren der Barockzeit wie der Revolution indurch unversehrt gerettet hat — selbst ihr Muttergottesaltar, dessen wunder- olles gotisches Marmorretabel wenige seinesgleichen hat, ist eine ganz und gar chmucklose Anlage —, der Kathedrale zu Anagni u. a.

Die Sache wurde erst in der späteren Renaissance anders. Allerdings vandte auch schon die Frührenaissance der Ausstattung des Altar- tipes eine erhöhte Sorgfalt zu, doch blieb der Dekor, mit dem sie ihn versah, durchweg noch immer recht bescheiden. Man betrachte nur die Altäre der Kapellen des Langhauses von S. Lorenzo zu Florenz, die zwar heute zum Teil rneut sind, aber im alten Charakter hergestellt wurden. Ihr einziger Schmuck esteht in einer Karniesleiste, welche die Seiten umrahmt und dadurch diese nit einem vertieften Felde versieht. Oder die ganz schmucklosen und darum päter durch Stuckantependien verdeckten Blockaltäre in den Kapellen des Langschiffes von S. Sisto zu Piacenza. Selbst die Hochrenaissance hielt im roßen und ganzen noch an der alten schlichten Behandlung des Altares fest. ltäre wie diejenigen in der Chiesa nuova zu Rom, in S. Filippo zu Neapel

und selbst in St. Peter zu Rom, welch letztere freilich heute hinter den Mosaikantependien Pius' VI. versteckt sind, bekunden das. Immerhin mehrte sich bereits die Zahl reicher verzierter Altäre und insbesondere auch solcher, die an der Vorderseite mit figürlichen Darstellungen ausgestattet waren. Allein zum vollen Durchbruch kommt die glanzvollere Behandlung des Stipes erst unter der Herrschaft des Barocks.

Das Antependium und die Vorsatztafeln gelangen nun an sehr vielen Orten ganz oder fast ganz außer Gebrauch und sind kaum mehr als Festtagsschmuck des Altares, selbst zu Rom. Was man aber bis dahin für die Beschaffung schöner Antependien getan hatte, das tat man jetzt für die Verzierung des Altarstipes selbst, zumal seiner Front. Das Material, welches man hierzu benützte, war vornehmlich Marmor, und zwar nach Möglichkeit farbiger Marmor. Wo solcher nicht vorhanden und auch nicht leicht zu beschaffen war, behalf man sich mit Surrogaten, mit Stuck, Stuckmarmor oder bemaltem Holz; ein Vorgehen, welches viel dazu beitrug, daß so viele Altäre der Barockzeit nicht mehr konsekriert wurden. Manche waren von vornherein nicht bestimmt, konsekriert zu werden, sondern nur, ein Portatile aufzunehmen, zahlreiche sogar, weil nicht im Einklang mit den kirchlichen Vorschriften, nicht einmal konsekrierbar.

Die zur Ausstattung des Stipes des Altares verwendbaren Motive lassen sich scheiden in architektonische, ornamentale und figürliche. Den ornamentalen sind auch die Inschriften zuzurechnen, mit denen er bisweilen versehen wurde. Wir beginnen unsere Besprechung der dekorativen Behandlung, die man dem Stipes in der Vergangenheit angedeihen ließ, mit den architektonischen Motiven.

II. ARCHITEKTONISCHE MOTIVE ZUR AUSSTATTUNG DES STIPES

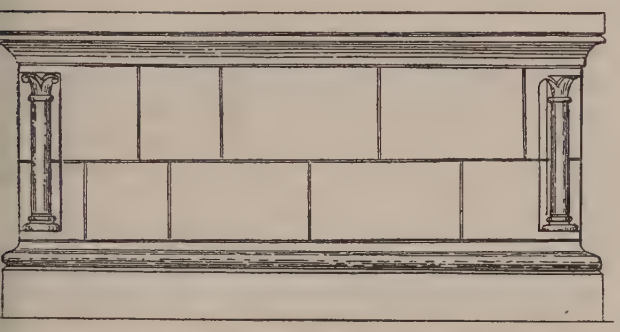
1. Fase, Kehle, Stäbchen. Die einfachste Verzierung des Stipes war es, wenn man die Ecken mit einer Fase, einer Kehle oder einem Stäbchen versah. Es ist auffallend, daß man diese Motive, deren man sich in dem späteren Mittelalter bei Pfeilern und Pfosten so oft und mit so gutem Erfolg bediente, beim Altarstipes nur selten zur Anwendung brachte. Wenigstens sind es nur einige wenige Altäre, bei denen wir ihnen begegnen.

Eine einfache Fase schmückt z. B. den Altar der Seitenapsis rechts in der Schloßkirche zu Quedlinburg, den Hochaltar im Dom zu Xanten, den Altar der Muttergotteskapelle im Dom zu Assisi, einen Altar der Unterkirche von S. Francesco daselbst u. a.; eine Kehle einen der Altäre der Krypta zu Werden; eine Kehle mit eingefügtem Stab den Choraltar der Liebfrauenkirche zu Halberstadt. Der Hochaltar der Neuwerkkirche zu Goslar hat an den vorderen Ecken eine aus doppelter Kehle bestehende Aushöhlung, an den beiden rückwärtigen eine Fase. Ein einstütziger Tischaltar, bei dem der Pfeiler, welcher die Mensa trägt, an den Ecken mit Kehle und Stäbchen verziert ist, findet sich in den Kathedralen zu Elne und Gerona. An den vorderen Ecken des Stipes sind mit segmentförmigen Ausschnitten versehen der Tischaltar in S. Manno bei Perugia und einer der Tischaltäre zu Altenryf (Bild S. 145 und 150).

2. Kantonierung der Ecken. Ein etwas reicherer Schmuck der Ecken als eine bloße Fase, eine Kehle oder ein ihnen eingefügtes Stäbchen ist es, wenn sie mit einem Säulchen kantoniert werden. Das Säulchen wird hierbei nicht den Ecken vorgestellt, sondern in sie hineingesetzt

so daß es als Teil des Massivs des Stipes erscheint. Es erinnert darum auch nicht an einen Tischaltar, sondern wirkt lediglich dekorativ.

Auch die Kantonierung der Ecken mittels eines Säulchens wurde nicht gerade häufig angewendet, wenngleich wohl etwas öfter als eine bloße Fase, eine bloße Kehle und ein einfaches Stäbchen. Die Säulchen, die bald an allen vier Ecken, bald nur an den beiden vorderen angebracht waren, bildeten entweder den einzigen Schmuck des Stipes wie bei dem Altar der Sakristei des Domes zu Halberstadt, dem Sixtusaltar in der Krypta der Kathedrale zu Poitiers u. a., oder es gesellten sich zu ihnen an den Seiten des Stipes vertiefte Felder. Treffliche Beispiele für eine solche Verbindung sind, um wenigstens das eine oder andere zu nennen, der Hochaltar in der Abteikirche zu Marienstatt im Westerwald, und der Altar der ehem. Zisterzienserinnenkirche Lichtenstern bei Löwenstein (Oberamt Weinsberg in Württemberg), beide Schöpfungen der Frühgotik. Der gotische Hochaltar der Moritzkirche zu Halle hat als Vorderseite die Frontplatte eines älteren spätromanischen Altares, welche zwischen den romanischen Säulchen, mit denen



Mit Säulchen kantonierter Altar. Poitiers, Kathedrale (Krypta)

sie kantoniert ist, ein großes vertieftes, rechteckiges Feld aufweist, dessen Umrahmung an den Ecken mit Blattwerk, an den Seiten mit Ballenblumen verziert ist[1]. Mit figürlichen Darstellungen ist der Stipes zwischen den Ecksäulchen geschmückt bei einem Altar zu Avenas (Rhône), einem hervorragenden Werke des 12. Jahrhunderts, mit dessen Bildwerk wir uns später zu beschäftigen haben[2].

Mit Säulchen kantonierter Altar. Lichtenstern, ehemalige Zisterzienserinnenkirche

3. Säulchen und Pilaster. Eine wenn auch sehr entfernte Reminiszenz an den Tischaltar ist es, wenn der Stipes mit Säulchen oder Pilastern ausgestattet ist, welche die Mensa tragen oder doch zu tragen scheinen, zumal dann, wenn sie sich nur an den Ecken finden. Säulchen wie Pilaster sind nicht dem Stipes eingefügt, sondern vorgelegt, so daß sie über ihn vortreten, und machen darum auch nicht, wie kantonierte Säulchen es tun, den Eindruck, als ob sie einen Bestandteil des Massivs des Stipes bildeten. Sie stehen entweder nur an den Ecken, oder nur an den Seiten, oder endlich an den Ecken und an den Seiten des Stipes, jedoch nur selten, wenn überhaupt je, an der Rückseite.

[1] Skizze der Platte in Bau- und Kunstdenkm. der Stadt Halle, Halle 1886 139.

[2] Revue archéol. 1908 1, 254 f., nebst Abbildungen; vgl. auch Lasteyrie 685.

Stipites altchristlicher oder doch vorkarolingischer Tischaltäre, deren Ecken ein Pilaster oder ein Säulchen vorgestellt ist, begegnen uns im Dom zu Parenzo, in der Basilika zu Torcello, im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna, zu Enserune, Digne, Bagnols und St-Marcel-lès-Sauzet (Bild S. 139), ein Tischaltarstipes der gleichen Art aus dem 12. Jahrhundert zu Salins[3]. Ein Blockaltar des 6. Jahrhunderts, dessen Ecken mit einem Säulchen besetzt sind, ist der Altar in S. Pietro zu Bagnocavallo (Tafel 1). Mit Säulchen oder Pilastern verzierte Blockaltäre aus dem späteren Mittelalter sind in Italien beispielsweise der Hochaltar in S. Simpliciano zu Mailand, der Hochaltar im Dom daselbst und der Altar der Cappella Dragomani in S. Domenico zu Arezzo. Der Hochaltar in S. Simpliciano zu Mailand stammt aus dem 13. Jahrhundert. Er weist nur an den Ecken Säulchen auf. Im Jahre 1582 wurde er erhöht, indem man auf der Mensa einen zweiten niedrigeren Stipes und auf diesem dann eine neue Mensa anbrachte.

Bei dem Stipes des Hochaltares des Domes — der Altar stand ursprünglich unter der Vierung und wurde dort von Martin V. 1418 konsekriert, durch den hl. Karl aber in das Chorhaupt versetzt — kommen zu den Säulchen, die den Ecken des Stipes vorgestellt sind, an den Seiten Pilaster, je zwei an den Langseiten und je einer an den Schmalseiten. Säulchen wie Pilaster haben reich entwickelte, korinthisierende Kapitelle. Die Pilaster sind an den Kanten ausgekehlt.

Der Altar in S. Domenico zu Arezzo (Tafel 33) hat an jeder Ecke ein Pilasterbündel; vier andere sind der Front vorgelegt, welche durch sie in fünf Abteilungen geschieden wird. Die Pilaster werden durch Knospenkapitelle unterbrochen, von denen leichte, reich mit Nasen besetzte Spitzbogen aufsteigen; oben verkröpft sich das Sims um sie, das sich dort am Stipes hinzieht. In der mittleren der fünf Abteilungen der Front befindet sich in Relief ein mit Blättern verziertes Kreuz; an den Schmalseiten sieht man einen Wappenschild, der jedoch eines Wappens entbehrt. Der Altar, der von einem schönen Ciborium überdacht ist, entstand gegen Ende des 14. Jahrhunderts als das Werk des Bildhauers Giovanni di Francesco.

Beispiele aus Frankreich sind der Hochaltar der Kathedrale zu Apt, die Überreste eines schönen Altares in Notre-Dame-des-Doms zu Avignon, zwei Nebenaltäre und der Hauptaltar der Krypta von St-Sernin zu Toulouse sowie der Hochaltar und ein Seitenaltar in der Kirche zu Montilly (Allier).

Der Hochaltar der Kathedrale zu Apt, ein stattliches Werk, zeigt an den Ecken ein mit Rinnen versehenes achtseitiges Säulchen, an der Front außerdem zwei Paare von Halbsäulchen, welche dieselbe in drei Abteilungen scheiden (Tafel 47). Jede Abteilung enthält eine rundbogige Arkade, die am Bogen mit einem Perlstab und darüber mit einem breiten Blattfries ornamentiert ist und eine flache, apsidenartige, von einem Mäander umrahmte Nische umschließt. Löcher in der Mitte dieser Nischen bekunden, daß in ihnen einst Reliefs angebracht waren. Auch an den Schmalseiten finden sich Arkade und Nische, dagegen ist die Rückseite ohne allen Schmuck. Der Altar ist eine Schöpfung des frühen 12. Jahrhunderts[4].

Nicht mehr vollständig ist der Altar in Notre-Dame-des-Doms zu Avignon[5]. Er war außer an den Ecken auch noch an der Front und den Schmalseiten mit Pilastern ausgestattet, dort mit zwei, hier mit je einem. Erhalten hat sich vollständig die Front mit ihren Eckpilastern und den beiden sie in drei Felder gliedernden Zwischenpilastern; von den Kopfseiten, die durch ihren mittleren Pilaster in zwei Abteilungen geschieden wurden, ist nur etwas mehr als die Hälfte vorhanden. Zwischen den korinthisierenden Kapitellen der Pilaster zieht sich an der Front ein derber Fries hin, der im mittleren Felde ein Kreuz mit dem Gekreuzigten zwischen zwei Engeln enthält, in den beiden seitlichen Ranken, die einen Löwen bzw. einen Stier umschließen. An den Schmalseiten ist der Fries durch Karniessimse ersetzt. Die Basen der Pilaster verbindet ein Blattfries. Die Länge des Stipes — wie seine

[3] Vgl. oben S. 139. [4] Abb. auch bei Lasteyrie 686. [5] Abb. ebend. 694.

Rückseite und ein Teil der Kopfseiten ist auch die Mensa nicht mehr erhalten — beträgt 2,44 m, seine Höhe 1,15 m, seine heutige nicht vollständige Tiefe 1,17 m[6].

Sehr bemerkenswert ist die Bildung der drei Altäre in der Krypta von St-Sernin zu Toulouse. Der Hauptaltar muß ursprünglich isoliert gestanden haben; heute hat er seine Rückseite verloren und ist an die Wand gerückt. Die beiden Nebenaltäre sind in Wandnischen eingebaut (Tafel 39). Alle drei Altäre sind an der Front rechts und links mit je drei Säulchen besetzt, von denen das mittlere nur die halbe Stärke der beiden anderen hat. Dazu kommen als weitere Stützen der Mensa vorne zwei Konsolen, die sich an die Kapitelle der beiden inneren Säulchen anschließen. Sie sind mit einem Kopf verziert, während die Kapitelle der Säulchen mit großem, kräftigem Blattwerk geschmückt sind. Die Seiten der Nebenaltäre sind glatt; die des Hauptaltares werden durch Rinnen in vier pilasterartige Streifen gegliedert, die oben durch einen kräftigen Blattfries, unten durch ein die Gliederung der Basis der Säulchen der Front fortführendes hohes Fußgesims begrenzt werden. Die Front des Hochaltares zeigt jetzt in der Mitte eine große rechteckige Öffnung, eine Einrichtung, die den Altar als Kastenaltar erscheinen läßt, aber nicht ursprünglich ist, sondern erst später, und zwar wohl erst bei seiner Versetzung und Neuaufstellung durch Wegnahme der früheren vorderen Füllungsplatte geschaffen wurde. Die Altäre entstammen dem 14. Jahrhundert. Die beiden Altäre zu Montilly sollen dem 12. Jahrhundert angehören. Der Hochaltar zeigt an der Front des Stipes vier Säulchen, der Nebenaltar zwei[7].

Beispiele in Spanien sind der Hochaltar der Kathedrale von Tarragona und ein Altar im rechten Querarm derselben. Der Hochaltar (Tafel 51) wurde im 14. Jahrhundert an den Seiten verbreitert, behielt aber dabei an den vorderen Ecken das diesen vorgesetzte zierliche Säulchen, neben dem jedoch als Stütze der Verlängerung der Mensa ein zweites angebracht wurde. Der Altar im Querschiff wurde in der Barockzeit dem Retabel zulieb, mit dem man ihn versehen wollte, hinten ummauert, so daß heute nur noch die beiden Säulchen der vorderen Ecken sichtbar sind.

Die weitaus schönsten der am Stipes mit Säulchen besetzten mittelalterlichen Altäre finden sich auf deutschem Boden. Es sind aus der Zeit des romanischen Stiles der Hochaltar und zwei Seitenaltäre in St. Kunibert zu Köln, der Hochaltar der ehemaligen Abteikirche zu Brauweiler, der Hochaltar der früheren Stiftskirche zu Gerresheim bei Düsseldorf und der Altar der Kreuzkapelle in der katholischen Pfarrkirche zu Heilbronn, einst der Hochaltar der Kirche, aus der Zeit der Frühgotik der Altar der vorderen Krypta in Niedermünster zu Würzburg und der aus der Schloßkapelle zu Vianden stammende Altar der Liebfrauenkapelle daselbst.

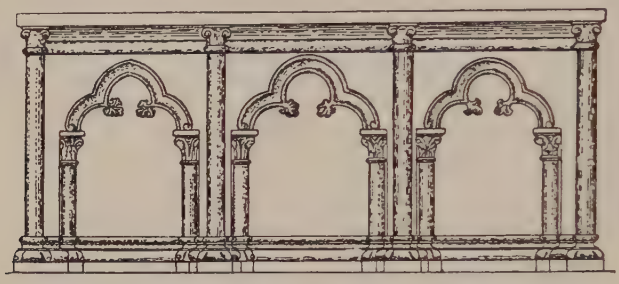
Der Hochaltar in St. Kunibert zu Köln (Tafel 46) hat am Stipes unter den Ecken glatte Pfosten, zwischen die an der Front sechs sechsseitige Säulchen so verteilt sind, daß dieselbe in fünf gleiche Felder gegliedert wird. Die Schmalseiten des Stipes sind in gleicher Weise durch drei Säulchen in zwei Abteilungen geschieden. Die Säulchen haben mit Blattwerk besetzte Kelchkapitelle, die nach Art des Schaftes polygonalen Basen sind mit Eckblättern verziert. Die Mensa ist 2,65 m lang, 1,77 m

[6] Die Reste, die jetzt in einer der Seitenkapellen des Langhauses in Form eines Altares aufgestellt sind, bildeten bis in die jüngere Zeit die Ummantelung des fünfstützigen Tischaltares der Kirche (vgl. oben S. 171), solange dieser nämlich der Hochaltar der Kirche war und noch nicht an seiner heutigen Stelle in einer Kapelle des Schiffes stand. Daß sie aber nicht als Ummantelung des Tischaltares geschaffen wurden, sondern ursprünglich einen selbständigen Altar bildeten, beweisen ihre merklich größeren Maßverhältnisse und die Verkürzung der Kopfseiten. Wann sie zu dem neuen Zweck verwendet wurden, ist nicht bekannt, schwerlich aber schon im Mittelalter. Am Fries der jetzt fehlenden Rückseite waren in den seitlichen Abteilungen wohl als Gegenstück zu dem Stier und dem Löwen an der Front die beiden anderen Evangelistensymbole angebracht, dem Kreuz im Fries der mittleren Abteilung mag hinten das Lamm entsprochen haben, falls der Altar auch hier Dekor aufwies.

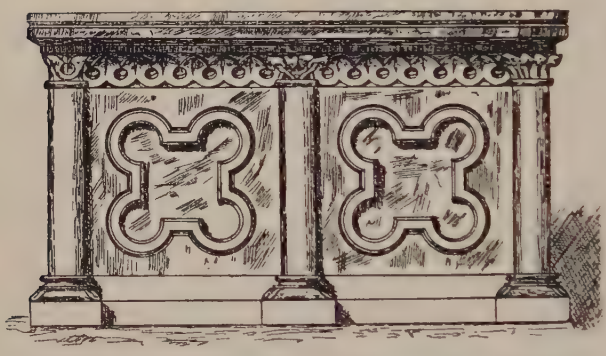
[7] Bullet. mon. XVIII (1852), 414.

tief und 1,06 m hoch. An der kahlen Rückseite des Stipes sind zwei mit Eisentür verschließbare Schränkchen angebracht, in denen Reliquien aufbewahrt wurden und noch werden. Die beiden Nebenaltäre sind den Seitenapsiden eingebaut, stehen infolgedessen nicht frei und sind darum auch nur an der Vorderseite mit Säulchen ausgestattet. Da sie 1,95 m lang sind, weisen sie deren bloß vier auf. Unter den Ecken steht auch hier ein schlichter Pfosten.

Der Stipes des Hochaltares der Abteikirche zu Brauweiler zeigt der Hauptsache nach die gleiche Behandlung wie der des Hochaltares in St. Kunibert, ist aber um einige Grade reicher (Tafel 46). Zwischen den Kapitellen und Basen der Säulchen ist ein Fries eingefügt, der dort aus drei Reihen von Blättern, hier aus drei Schuppenreihen besteht. Außerdem sind die von den Säulchen eingeschlossenen Felder mit rechteckigen Blenden belebt, deren Umrahmung, die sich aus zwei Stäbchen und tiefer



Mit Säulchen besetzter Altar. Gerresheim, Stiftskirche



Mit Säulchen besetzter Altar. Heilbronn, kath. Pfarrkirche

Kehle zusammensetzt, bis nahe an die Säulchen reicht. Die unter den Ecken der schweren, nur mit Platte und steiler Kehle profilierten Mensa stehenden Pfosten sind auch zu Brauweiler ohne Ornament geblieben. Die heutige Polychromie des Altares und die in den vertieften Feldern angebrachten Bilder sind moderne Zutat, doch war der Altar auch schon ursprünglich polychromiert, wie vordem Reste der alten Bemalung bekundeten. Der Altar ist 2,70 m lang, 1,60 m tief und 1 m hoch, hat also fast dieselben Maße wie der Hochaltar in St. Kunibert.

Der Hochaltar in der Stiftskirche zu Gerresheim, ein hervorragend schönes Werk aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts, ist an den Ecken des Stipes mit schlanken, freistehenden Säulchen aus dunklem Schiefer besetzt, die ein einfaches Knospenkapitell und attische, mit Eckblättern verzierte Basis haben. Zwei weitere Säulchen der gleichen Art scheiden die Front in drei, ein Mittelsäulchen, die beiden Kopfseiten in zwei Abteilungen. Sowohl dort wie hier sind alle Abteilungen mit einer Kleeblattbogenblende belebt. Die feingegliederten, an den

Zacken in ein Blatt auslaufenden Bogen sitzen auf schönen, den Winkeln der Blende eingefügten Ganzsäulchen. Die Rückseite des Stipes ist schmucklos[8].

Eine Idee des Altares zu Heilbronn gibt vorstehendes Bild. Zu den Säulchen unter den Ecken kommt hier nur in der Mitte der Langseiten ein weiteres. Die Säulchen haben mit Eckblatt verzierte attische Basis und gotisierendes Kelchkapitell, dem am Stipes ein Kehlsims mit palmettenartigem Blattfries entspricht. Die Fläche zwischen den Säulchen ist an den Langseiten wie an den Schmalseiten durch eine tiefe vierpaßförmige Blende belebt. Der Altar in der Westkrypta von Neumünster zu Würzburg ist bereits früher[9] gewürdigt worden, so daß hier auf das dort Gesagte verwiesen werden darf.

Bei dem Altar der Liebfrauenkirche zu Vianden ist die Vorderseite des Stipes mit fünf Halbsäulchen besetzt, zwischen denen Spitzbogenblenden angebracht sind. Die Schmalseiten sind nur mit je zwei spitzbogigen Blenden ausgestattet. Den Ecken der Rückseite ist ein Viertelsäulchen eingefügt, im übrigen war auch sie nur mit Spitzbogenblenden belebt, von denen noch Reste vorhanden sind. Die Säulchen, mit denen die Front verziert ist, haben auffallend steile attische Basis und schmuckloses Kelchkapitell. Die Kapitelle sind durch einen schönen romanisierenden Rankenfries verbunden. Die ursprüngliche Mensa des Altares fehlt heute. Die Breite des Stipes beträgt 1,69 m, seine Tiefe 1,14 m, seine Höhe 90 cm. In der Mitte der Rückseite befindet sich eine mit Holz ausgekleidete Kammer von 67 cm Breite, 79 cm Höhe und ca. 53 cm Tiefe, die aber wohl nicht ursprünglich ist[10].

Im Norden gibt es einen stattlichen mit Säulchen besetzten Altar aus spätromanischer Zeit in der Domkirche zu Linköping. Es ist der Hochaltar der Kirche. Säulchen finden sich bei ihm nur an der Front des Stipes, im ganzen sieben. Sie haben niedrige mit Eckblättern verzierte attische Basis und blattloses, polygonales Kapitell mit polygonaler Deckplatte. Die schwere Mensa ist nur mit einer Schräge profiliert. An der rechten Seite des Stipes liegt die Tür zu einer in ihm angebrachten Kammer[11].

Auch in der Zeit der Renaissance und des Barocks wurden Altäre geschaffen, deren Stipes entweder bloß an den Ecken oder auch an den Seiten mit Säulchen besetzt war. Indessen geschah das, nach den noch vorhandenen Beispielen zu schließen, nicht gerade allzuoft. Am häufigsten trifft man Altäre dieser Art im Norden Italiens an, z. B. in den Kirchen Genuas (Tafel 46), Brescias, Cremonas u. a.

Wohl das hervorragendste und schönste aus der Zeit der Frührenaissance ist der Marmoraltar in der alten Sakristei von S. Lorenzo zu Florenz mit seinen zehn auf die Ecken und Seiten verteilten herrlichen Halbsäulchen[12]. Bei reicheren Altären treten an die Stelle von Säulchen Putti oder Engelchen, wie bei dem Altar der Kreuzkapelle in S. Maria delle Grazie zu Brescia, dem Hochaltar in S. Maria del Carmine daselbst, Seitenaltären in S. Ambrogio zu Genua (Tafel 31) und dem Dom zu Vercelli u. a. Auch wurden wohl statt eines einzigen zwei Säulchen den Ecken der Front vorgestellt,

[8] In seiner Schrift „Fingerzeige" (Leipzig 1854) hat A. Reichensperger, Tfl. VI, einen romanischen Altar aus St. Servatius (nicht St. Gervais) zu Maastricht veröffentlicht, der an der Front mit sechs romanischen Säulchen besetzt ist. Der Zwischenraum zwischen den Säulchen enthält eine flache Rundbogenblende. Von Reichensperger haben dann A. Schmidt (Der christl. Altar, S. 190) u. a. diesen angeblichen Altar übernommen. Es muß indessen bemerkt werden, daß es sich bei dem angeblichen Altar keineswegs um einen Altar handelt, sondern nur um Schranken, Brüstungen. Es ist geradezu unverständlich, wie man diese bei ihrer Höhe von 1,75 und ihrer Länge von 5,65 je als Altar hat auffassen und ausgeben können.

[9] Vgl. oben S. 209.

[10] Skizze der Front bei Ch. Arendt, Monographie du château de Vianden (Luxemburg 1884), Tfl. 122, n. 6. Genauere Angaben über den Altar verdanke ich der Güte des Herrn Dechanten N. Zieser zu Vianden.

[11] Skizze in H. Hildebrand, Sveriges Medeltid III, 257.

[12] Vgl. oben S. 213.

indem man denselben zunächst einen breiten Pilaster vorlegte und dann diesem die Säulchen vorsetzte.

Ein treffliches Beispiel findet sich auf Tafel 48, welche einen der Nebenaltäre in S. Maria delle Grazie zu Brescia wiedergibt. Der mit schönen Marmorintarsien bekleidete Stipes zeigt an den Enden der Front vor zwei Pilastervorlagen aus weißem Marmor zwei korinthische Säulchen mit gemeinsamem verkröpften Sockel, aber besonderen Gebälkstücken. In einer Nische zwischen den Säulchen steht eine Statuette aus weißem Marmor. Der Altar kann auch als Illustration einer Gepflogenheit dienen, der wir auch wohl in Italien, zumal im Norden, bei Altären begegnen, der Anbringung von Konsolen zur Abstützung der seitlichen Ausladung der Mensa. Der Barockaltar in S. Agostino zu Cremona auf Tafel 48 weist an seiner Front nach den beiden Ecken zu nur je ein Säulchen auf. Die ursprüngliche Mensa ist bei ihm nicht mehr vorhanden und heute durch eine Holzplatte ersetzt. Nicht selten kann man mit Säulchen besetzte Barockaltäre in den Kirchen der Bretagne antreffen, doch handelt es sich hier regelmäßig um Altäre aus Holz, also um altaria quasi-fixa, oder um Holzverkleidungen von Steinaltären.

Häufig wurden in Italien in der Zeit der Renaissance und des Barocks dem Altarstipes an der Front mehr oder minder breite Pilaster vorgelegt, die den Zweck hatten, dieselbe vertikal zu gliedern und seitlich gefällig abzuschließen. Mit Kapitell und Basis wurden sie nur in der Zeit der Renaissance versehen und auch in dieser im ganzen nur selten. Gewöhnlich waren sie schon damals oben und unten nur mit einem Sims versehen, dem Kopf- und Fußsims des Stipes, die sich um sie verkröpften. In der Zeit des Barocks war das Regel. Die Fläche der Pilaster war bald glatt, bald kanneliert, bald mit vertieftem Felde versehen, das unter der Herrschaft der Früh- und Hochrenaissance gern mit reichem Ornament gefüllt wurde. Ein Beispiel bietet der auf Tafel 50 wiedergegebene schöne Altar aus S. Maria della Grazia in Caponapoli zu Neapel. Am Hochaltar des Redentore zu Venedig sind sie mit einem Putto in Hochrelief geschmückt. Im Barock wurden die Pilaster bisweilen mit einer kleinen Konsole besetzt oder nach Art eines Hermenpilasters gestaltet, der oben in einen Engelkopf endete. Beispiele anzuführen ist nicht nötig; sie finden sich allenthalben in den Kirchen Italiens.

4. Vertiefte Felder, Blenden. Eine einfache, aber wirkungsvolle Belebung der Flächen des Stipes waren vertiefte Felder. Sie kommen in verschiedener Tiefe vor. Bisweilen nur 1—2 cm zurücktretend, sind sie in anderen Fällen bis zu 10 cm tief. Der Umrahmung der Vertiefung gab man mit Vorliebe ein Karniesprofil, doch begnügte man sich auch wohl damit, sie mit einer Schräge oder Kehle zu profilieren. Bei romanischen Altären zeigt die Rahmenleiste bisweilen eine reich entwickelte Profilierung. Mit Ornament wurde das Rahmenprofil nur ausnahmsweise versehen, wie z. B. bei dem früher erwähnten Altar in der Moritzkirche zu Halle. Auch die Platte des Rahmens blieb fast immer ohne Dekor. Es gibt nur wenige Beispiele, in denen sie mit Ornament belebt ist, wie der Altar in St-Guillem-le-Désert, das Fragment eines Altares in St-Trophime zu Arles und der bald zu besprechende Altar in S. Clemente al Vomano.

Ihrer Form nach waren die vertieften Felder bis in die Zeit der Renaissance hinein stets quadratisch oder rechteckig. Es ist eine alleinstehende Ausnahme, wenn wir an der Front eines Stipes zu Thoronet eine ovale Blende antreffen. Selbst Vierpaßblenden, die doch sonst in der Gotik sehr beliebt waren, sind als Verzierung des Altarstipes ganz vereinzelte Erscheinungen. Beispiele sind der S. 322 abgebildete Blockaltar zu Heilbronn und der ehemalige

Hochaltar der Kathedrale zu Arras, ein Tischaltar, bei dem die Front der massiven Stützen des rückwärtigen Teiles der Mensa mit Vierpaßblenden belebt war (Abb. S. 176).

Auffallend ist, daß der Stipes einstütziger Tischaltäre kaum je mit vertieften Feldern verziert wurde, wenn er in Form eines Pfeilers gebildet wurde, da doch die antiken Cippi, die so oft als Stipites verwertet wurden, durch die Blenden, mit denen sie an der Front, den Seiten und oft auch rückwärts versehen zu sein pflegten, auf dieses Dekorationsmittel zur Belebung der wenn ungebrochenen, so eintönigen Flächen des Stipes geradezu hinwiesen. Ein Beispiel eines cippusförmigen Tischaltarstipes, bei dem die Blenden zur Anwendung gekommen sind, ist der Stipes des kleinen Altares im Langschiff von S. Apollinare in Classe (Tafel 12).

Bei Block- und Kastenaltären begegnen uns die vertieften Felder auf den Seitenflächen des Stipes erst im 12. Jahrhundert, doch beweist das nicht, daß sie nicht auch schon früher bei denselben zur Anwendung kamen. Es sind ja nur mehr wenige Block- und Kastenaltäre aus dem ersten Jahrtausend vorhanden.

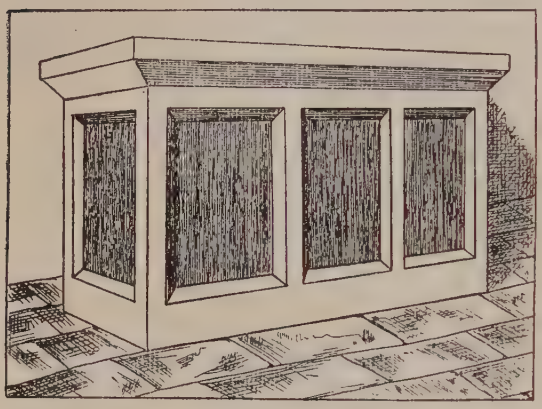
Die zur Belebung der Seiten mit vertieften Feldern ausgestatteten mittelalterlichen Altäre, welche sich in Italien erhalten haben, sind nicht zahlreich. Das älteste mir bekannte Beispiel ist der Hochaltar in S. Clemente al Vomano, einer ganz weltabgelegenen Kirche in den Abruzzen. Front und Seiten sind bei ihm mit einem einzigen Felde ausgestattet, dessen Umrahmung aus Kalkstein besteht und mit einem feinen Blattfries in ganz leichtem Relief geschmückt ist. Die Füllung der Felder wird von einer Platte Cipollinmarmor gebildet. Sie enthält in der Mitte ein rundes Medaillon, das an der Front ein Lamm Gottes umschließt, im übrigen ist sie von einer an das Muster eines Gewebes erinnernden Zeichnung überzogen, welche sich aus Vierpässen, die mit Kreuzen gefüllt sind, zusammensetzt. Das Ornament ist der Füllungsplatte eingraviert, doch wurden die Vertiefungen zur besseren Hervorhebung der Zeichnung mit Stuck von grauer Farbe ausgefüllt. Über dem Altar erhebt sich ein sehr bemerkenswertes Ciborium. Beide, Ciborium und Altar, sind laut Inschrift das Werk eines Rogerius und seines Sohnes Robertus. Letzterer schuf um 1150 zu S. Maria in Valle Polcraneta bei Aquila ein Ciborium, das mit dem zu S. Clemente ganz verwandt ist. Da Robertus den Altar und das Ciborium von S. Clemente mit seinem Vater zusammen anfertigte, werden wir sie etwas früher anzusetzen haben, also etwa um 1130—1140[13].

Altäre aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts, die vertiefte Felder als Schmuck des Stipes erhalten haben, gibt es in S. Croce zu Florenz wie in S. Francesco und in S. Chiara zu Assisi. In S. Croce finden wir sieben solcher Altäre, zwei größere in den Querarmen und fünf etwas kleinere in den Kapellen zur Rechten und Linken des Hochaltares. Der Altar im rechten Querarm ist 3,13 m lang, 1,57 m tief und 1,30 m hoch. Die Mensa ist reich, aber kräftig profiliert, wie überhaupt der Altar gleich allen fünf anderen ein mächtiges und kraftvolles Gepräge an sich trägt. Teilt doch auch das aus Kehlen, wuchtigem, weit ausladenden Wulst, Schmiegen und Plättchen sich zusammensetzende Sockelprofil durchaus diesen Charakter. Front und Rückseite zeigen je vier von einem Karniesrahmen eingefaßte rechteckige Felder, die Schmalseiten dagegen nur eines. Die Vertiefungen der hinteren Seite sind schmucklos, die der Seiten sind mit einem Vierpaß, der von Rankenwerk umgeben ist, gefüllt. Von den vier Feldern der Front enthalten die beiden äußeren eine schwere große Rosette, die beiden inneren ein Lamm bzw. einen Cherub. Der Altar im linken Querarm weicht nur dadurch von seinem Gegenüber ab, daß die Rosetten in den Feldern der Front und der Vierpaß in der Blende der Kopfseiten durch derbes Blattwerk ersetzt sind.

[13] Abb. bei Bindi, Monumenti storici-artistici degli Abruzzi Tfl. 49.

Von den fünf kleineren Altären ist einer zum Teil erneut; namentlich sind Front und Mensa nicht mehr ursprünglich. Diese kleineren Altäre sind um etwa einen Meter kürzer und einen halben Meter schmäler als die beiden größeren, zugleich jedoch auch etwas einfacher, sofern bei einem derselben nur eines von den Feldern der Front ein Ornament, ein Kreuz, aufweist, bei allen aber das Feld der Schmalseiten unverziert geblieben ist. Vorn und rückwärts haben die Altäre nur drei Felder statt der vier der beiden großen Altäre. Die Rahmen der Felder haben ein Karniesprofil.

In S. Francesco zu Assisi stehen sechs Altäre, deren Stipes mit viereckigen Blenden ausgestattet ist. Sie stammen aus der Zeit, da die Unterkirche durch den Anbau der seitlichen Kapellen erweitert wurde, also aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts. Alle tragen den gleichen Charakter, wie sie auch in den Maßverhältnissen — die Länge bewegt sich zwischen 1,82 und 2,16 m, die Tiefe zwischen 1,01 und 1,20 m, die Höhe zwischen 1,12 und 1,18 m — nicht auffallend verschieden sind An der Vorderseite zeigen sie drei Felder, an den Kopfseiten eines. An der Rückseite fehlen bei einigen die Vertiefungen. Der schlichte, nur abgeschrägte Rahmen der Felder besteht aus feinem Travertin, ihre Füllung aus rotem Marmor. Die Mensa ist gleichfalls bloß mit einer Schräge versehen, eine dem einfachen, kräftigen Gepräge der Altäre durchaus entsprechende Profilierung.



Mit Blenden belebter Altar. Assisi, S. Francesco

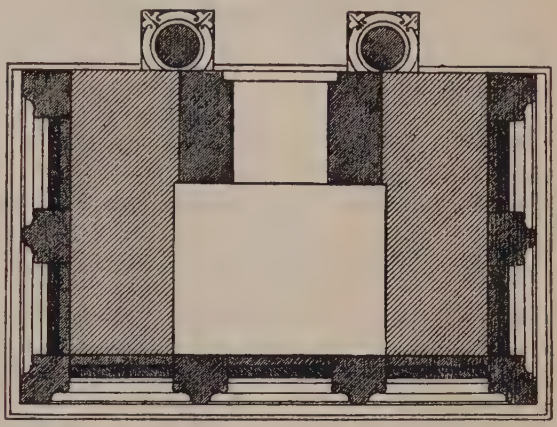
In S. Chiara findet sich ein Altar der gleichen Art. Er ist 1,95 m lang, 1,14 m tief, 1,13 m hoch und steht in der im Winkel zwischen linkem Querarm und Schiff erbauten Kapelle. Profil der Mensa und des Sockels, Zahl der Felder, Rahmenwerk und Füllung derselben bieten dasselbe Bild wie die Altäre in S. Francesco.

Ein Beispiel aus dem Ende des 14. Jahrhunderts ist der 1383 geweihte Hochaltar in S. Michele zu Pavia (Tafel 48). In den drei von Karniesleisten umrahmten Vertiefungen der Front, von denen die mittlere etwas größer ist als die seitlichen, sind Reliefs angebracht, in dem Mittelfeld St. Michael mit dem Stifter des Altares zu Füßen, dem Kanonikus Giovanni Sangregorio, im linken bzw. rechten Felde die hl. Bischöfe Eleucadius und Ennodius. Die Vertiefung der Kopfseiten schmückt ein mit Blumen verziertes Kreuz. An der Rückseite des Altares, der ursprünglich tiefer in der Apsis stand, von dort aber 1577 mehr nach vorne an seine jetzige Stelle versetzt wurde, erhebt sich ein Hinterbau.

In Deutschland befinden sich mittelalterliche Altäre, bei denen das Motiv vertiefter Felder zur Belebung der Seiten des Stipes verwendet wurde, in St. Gereon zu Köln, im Dom zu Limburg, im Dom zu Magdeburg, in der Neuwerkskirche zu Goslar, im Dom zu Naumburg, in der Abteikirche zu Marienstatt, in der ehemaligen Abteikirche zu Werden, in der Stiftskirche zu Gerresheim, in der Münsterkirche zu Herford und in der ehemaligen Zisterzienserinnenkirche Lichtenstern.

Ein Altar in der Krypta von St. Gereon hat an der Front zwei Felder, an den Seiten wie gewöhnlich eines, an der Rückseite wiederum zwei. Als Füllung der Vertiefungen dient eine Schieferplatte. Das reich entwickelte Profil der Rahmen besteht aus Plättchen, Kehle, Plättchen, Wulst und Plättchen. Zwei andere einfachere Beispiele stehen in den ehemaligen Kapellen der Chortürme der Kirche. An die Wand angebaut, haben sie nur vorn und an den Seiten Vertiefungen, und zwar

auch an der Front bloß eine, da sie bei 74 cm Tiefe nur 1,24 m lang sind. Die Leisten der Felder sind hier lediglich mit Einsprung, Kehle und Einsprung profiliert. Drei Vertiefungen an der Vorderseite hatte der zwischen Dekagon und Hochchor aufgestellte St.-Gereons-Altar. Ursprünglich hatte er seinen Platz auf einer sieben Stufen über dem Fußboden des Dekagons angelegten Erhöhung, wo er, bis 1872 unter einem Barockaltar verborgen, erst bei den damaligen Restaurationsarbeiten wieder zutage trat, um dann unter einigen Veränderungen seinen heutigen Platz zu erhalten. Die Felder der Vorderseite haben schwarze Marmorplatten als Füllung, die der Seiten Platten aus Trachyt vom Drachenfels. Das Rahmenwerk besteht aus französischem Sandstein. An der Rückseite fehlten ursprünglich, abweichend vom heutigen Zustand, die Vertiefungen, dagegen befand sich hier in der Mitte ein zu einem kleinen Hohlraum im Innern des Altares führender Zugang von 45 cm Länge und 36 cm Breite, der außen mit einem Falz versehen war. Jener Innenraum, der im Grundriß 94 cm ×77 cm maß, bildete, scheint es, das Sepulcrum des Altares, jedenfalls war er zur Aufnahme von Reliquien bestimmt. Zu beiden Seiten des Zuganges war dem Sockel des Stipes je eine mit Eckblättern besetzte romanische Säulenbasis vorgelegt. Auf ihnen erhoben sich einst zwei der Säulchen, welche den Schrein des Titelheiligen der Kirche und des Altares trugen[14]. Nach Ausweis eines Siegelfragments, das sich im Altar vorfand, wurde dieser 1191 durch Bischof Bertram von Metz konsekriert. Die Länge des Altares betrug 2,12 m, seine Tiefe 1,40 m, seine Höhe 1,06 m.



Mit Blenden belebter Altar (Horizontalschnitt). Köln, St. Gereon

In der Abteikirche zu Werden gibt es zwei Altäre mit vertieften Feldern, beide Schöpfungen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Sie stehen in den beiden Nebenapsiden. Da sie zu weit in diese hineingesetzt sind, als daß ihre Rückseite zur Geltung kommen könnte, zeigen sie an der Rückseite des Stipes kein vertieftes Feld. Auch an den Seiten desselben fehlt bei einem der Altäre eine Vertiefung, während dieselben bei dem zweiten wie gewöhnlich e i n e enthalten. An der Front befinden sich bei beiden zwei vertiefte Felder. Der in einer apsidenartigen Nische des linken Querarmes der Gerresheimer Stiftskirche stehende Altar hat bloß an der Vorderseite eine Vertiefung. Er datiert wohl noch aus der Zeit der Einweihung der Kirche (1230), also aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Der Hochaltar der Abteikirche zu Marienstatt[15] ist an der Vorderseite des Stipes mit vier Blenden ausgestattet, an jeder der beiden Schmalseiten desselben mit je zwei. Die Anordnung der Felder an der Front hat hier das besondere, daß die Leiste zwischen den zwei mittleren Feldern breiter ist als die, welche die mittleren von den seitlichen trennt.

Der Hochaltar der Neuwerkskirche zu Goslar hat vorn zwei vertiefte Felder, an den Seiten je eines, hinten keines. Das Profil der Rahmen der Vertiefungen setzt sich hier aus zwei Kehlen zusammen. Der Altar ist 2,09 m lang und 1,37 m tief; hoch ist er, die Sockelschräge eingerechnet, nicht weniger denn 1,28 m.

---

[14] Vgl. den Bericht über die Aufdeckung des Altares in Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland LV und LVI (1875) 185 und Tfl. VI, sowie Kunstdenkm. der Rheinl. Stadt Köln II, 1, 60.

[15] Vgl. oben S. 214.

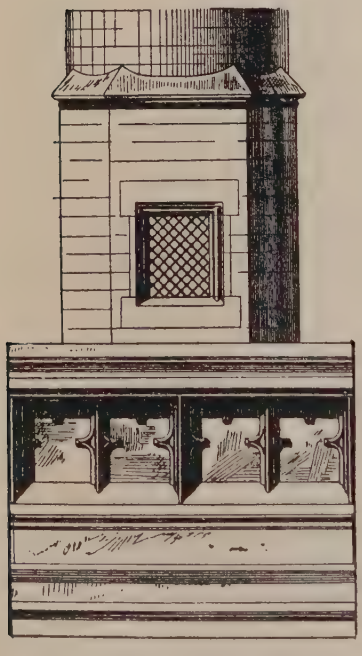
Der Altar in der Marienkapelle des Domes zu Limburg zeigt Blenden, zwei an der Zahl, nur an der Front. Übrigens scheint er nicht mehr vollständig zu sein, da die obere der mit einem Karnies profilierten Leisten der Vertiefungen mangelt. Er ist wohl das einzige Überbleibsel der ursprünglichen Altäre der Kirche.

Der Dom zu Naumburg birgt zwei Altäre mit vertieften Feldern; es sind der Altar der Ostkrypta und der Hochaltar des Ostchores. Auch die Rückseite hat hier eine Blende, und zwar wie die Vorderseite nur eine. Die Rahmen der Vertiefung haben beim Altar der Krypta eine Breite von 22 cm und eine Höhe von 10 cm, sind also auffallend breit und mächtig, bei dem des Ostchores aber sogar noch etwas breiter und stärker. Das Profil der Leisten besteht aus einem Einsprung, dem ein Wulst eingefügt ist, einem Karnies und einem Plättchen (Abb. S. 222).

Der Altar im Dome zu Magdeburg steht in der Apsis des linken Armes des Querschiffes. Die Blenden, zwei an der Front und eine an den Seiten des Stipes, zeigen an der Umrahmung nur oben und seitlich einen Karnies; unten ist er durch eine Abschrägung ersetzt, gegen welche der Karnies der Seiten in einem Ablauf endet. Der Altar ist 1,56 m lang, 90 cm tief und 1,06 m hoch. Daß seine heutige Oberfläche wirklich die Mensa ist, daran lassen die vier Weihekreuze in den Ecken und die zwei Sepulcra, eines mit länglich rechteckigem Verschlußplättchen und dahinter ein zweites von fast quadratischer Form, keinen Zweifel.

Ein vorzügliches Beispiel eines am Stipes mit vertieften rechteckigen Feldern belebten Altares ist der ehemalige Lettneraltar der Münsterkirche zu Herford (Tafel 49). Er ist 1,70 m breit, 1,11 m tief und etwas über 1 m hoch und vorne am Stipes mit zwei tiefen Blenden ausgestattet, an den beiden Seiten mit einer. Sehr energisch wirkt die kräftige Profilierung der Umrahmung mit ihrer breiten Kehle und dem tiefen, mit schwerem Rundstab gefüllten Einsprung.

Der Hochaltar in der ehemaligen Zisterzienserinnenkirche zu Lichtenstern (Abb. S. 319) zählt an der Front vier, an den Seiten je zwei rechteckige Vertiefungen, die hier die Eigenart haben, daß sie oben mit je zwei spitzbogigen Ausbuchtungen versehen sind welche an einen Bogenfries erinnern. Das Profil der Umrahmung der Blenden besteht aus Schräge, Kehle und Plättchen und ist durch eine scharfkantige Rinne von der Platte des Rahmens geschieden.



Mit Blenden belebter Altar (Ausschnitt). Landshut, Heiliggeistkirche

Aus dem endenden Mittelalter ist in Deutschland an Altären, deren Stipes mit Blenden verziert ist, nicht viel zu verzeichnen. Der Altar in der an das linke Seitenschiff der Heiliggeistkirche zu Landshut angebauten Kapelle, bis in die jüngere Zeit der Hochaltar der Kirche, hat an der Front fünf tiefe, rechteckige Blenden, an den Schmalseiten drei. Der Altar ist jetzt der Wand angebaut. Teile der ehemaligen Rückseite, die auch mit Blenden versehen war, sind zur Ausbesserung der linken Schmalseite verwendet. Die Umrahmung der Vertiefungen zeigt als Profil unten eine Schräge, an den Seiten und oben, wo sie mit je einer Nase besetzt ist, Kehlen und Stabwerk.

Ein Altar im nördlichen Nebenchor des Domes zu Regensburg weist rings um den Stipes, und zwar auch an der Rückseite, soweit diese nicht durch die Pfeiler des über dem Altar sich erhebenden Ciboriums verdeckt wird, eine Folge

schlichter rechteckiger Blenden auf, neun an der Front, je zwei an den Seiten und fünf rückwärts. Der Rahmen der hinteren Blenden ist mit einer Schräge, derjenige der anderen mit einer Kehle profiliert. Diese schlichte, kräftige Behandlung der Leisten paßt trefflich zur derben Profilierung der nur mit Schräge versehenen schweren Mensa des Altares. Die stattliche spätmittelalterliche Mensa des Makkabäeraltares im südlichen Querschnitt von St. Andreas zu Köln ist mit viereckigen Feldern belebt, die von einander überschneidenden Stäben gebildet werden.

Mit Blenden belebter Altar. St-Guillem-le-Désert (nach Bonnet)

Ob auch in Spanien das Motiv vertiefter Felder im Mittelalter zur Ausstattung des Stipes der Altäre diente, kann ich nicht sagen. Ein Altar dieser Art ist mir dort nicht bekannt geworden. Frankreich besitzt ein hervorragendes Beispiel in Gestalt des schon erwähnten Altares in St-Guillem-le-Désert[16]. Die mit Platte, Stab und Karnies profilierte Mensa besteht aus schwarzem Marmor, desgleichen der in umgekehrter Folge profilierte Sockel. Der Stipes ist aus weißem Marmor gemacht und an den Seiten mit einem, an der Front mit zwei rechteckigen Feldern versehen, die ungewöhnlich schwach zurücktreten. Ihr Rahmen ist mit einem ausgesparten, reich entwickelten romanischen Rankenfries geschmückt. Um denselben kräftiger hervorzuheben, hat man den um ihn herum ausgehobenen Grund mit Einlagen aus dunklem roten und blauen Glas gefüllt, eine ungemein wirkungsvolle Einrichtung. Das vertiefte Feld der Kopfseiten ist schmucklos, in den beiden Feldern der Front sehen wir figürliche Darstellungen in ganz leichtem Relief, rechts Christus am Kreuze zwischen Maria und Johannes, zu Füßen des Kreuzes zwei Auferstandene, über den Querbalken die Personifikationen von Sonne und Mond; links Christus thronend in der Mandorla, in deren Zwickel die Evangelistensymbole angebracht sind. Kreuz und Mandorla sind gleichfalls durch Glaseinlagen gehöht. Der Altar ist allem Anschein nach identisch mit demjenigen, der 1138 über den Gebeinen des hl. Wilhelm errichtet wurde. Als im 17. Jahrhundert der Hochaltar an die Abschlußwand des Chores verlegt wurde, brach man auch ihn ab und verwandte seine Bestandteile beim neuen Hochaltar[17].

Von einem Altar in St-Trophime zu Arles, der am Stipes mit vertieften Feldern ausgestattet war, ist nur noch eine Langseite erhalten. Er entstammte dem 12. Jahrhundert und muß ein prächtiges Werk gewesen sein. An den Ecken war er mit einem Säulchen kantoniert. Die Umrahmung der Blenden, deren die Langseiten drei enthielten, überzog ein ungemein zierlicher romanischer Rankenfries. Heute bildet das Fragment die Rückseite des neuen Hochaltares der Kirche.

Ein spätester gotischer Zeit angehörender Altar, der in einer der Kapellen des Chorumganges der Kathedrale zu Rodez steht, hat an den Seiten eine, an der Front drei quadratische Blenden. Dieselben sind mit je zwei schräg liegenden, zusammen ein Spitzoval bildenden Fischblasen ausgefüllt. Den Leisten, welche die Blenden seitlich begrenzen, ist eine leichte, bis zur Platte reichende Strebe vorgestellt. Der Altar scheint eine Restauration erfahren zu haben, inwieweit jedoch, ist bei seiner heutigen Bemalung schwer zu sagen.

---

[16] Vgl. oben S. 324.

[17] AA. SS. 28. Mai; VI, 816. Die ziemlich reiche Literatur über den Altar bei Émile Bonnet, Antiqu. et Monum. du Départ. de Hérault (Montpellier 1905) 472, wo Tfl. XI eine Abb. des Altares zeigt.

Sehr gebräuchlich war es in der Renaissance und im Barock, den Stipes mit vertieften Feldern zu versehen. So namentlich an der Front, während man die Seiten gern glatt ließ. Wurden auch die Seiten in dieser Weise behandelt, so begnügte man sich hier in der Regel mit einem einzigen Felde, indem man rings den Rand entlang eine Leiste führte. Die Front erhielt entweder ebenfalls nur ein Feld, und zwar geschah es so in der Zeit der Renaissance wie der des Barocks, oder sie wurde mit Hilfe von Quer- und Vertikalleisten in mehrere Abteilungen gegliedert. In der Renaissance waren es meist rechteckige Felder, in die man auf diese Weise die Front aufteilte, im Barock wurde dann die Felderbildung freier: namentlich wurden nun statt rechteckiger mit Vorliebe Felder mit gekrümmten Seiten angewendet, zumal in der Mitte der Front.

Beispiele von Altären des Barocks, die vorn am Stipes und auch wohl an den Seiten mit Hilfe von Rand- und Zwischenleisten eine Felderglieder ung bekommen haben, finden sich besonders in den italienischen Kirchen sehr häufig. Aber auch außerhalb Italiens sind solche nicht selten. Altäre dieser Art aus der Zeit der Renaissance sind dagegen weit weniger zahlreich, begreiflich, da diese Periode verhältnismäßig bald ihr Ende fand und die Reihe der Altäre, die in ihr entstanden, überhaupt nicht sehr groß ist. Obendrein wurden später manche der Renaissancealtäre, weil für den dermaligen Geschmack, der eine glänzendere Ausstattung des Stipes wollte, zu schlicht, durch andere ersetzt oder umgebaut oder doch wenigstens umkleidet.

Manche Renaissancealtäre mit vertieften Feldern am Stipes finden sich in den Kirchen Neapels. Die Front hat bei denselben meist nur ein Feld, das ein Kreuz oder eine figürliche Darstellung in leichtem, elegantem Relief aufzuweisen pflegt. Beispiele bieten namentlich der Dom, S. Giovanni a Carbonara, S. Domenico, S. Anna dei Lombardi. Einfache, aber schöne Altäre mit drei vertieften Feldern an der Front des Stipes birgt S. Filippo.

Zu Rom gibt es gute Beispiele solcher dreifeldriger Renaissancealtäre in der Chiesa Nuova (S. Maria in Vallicella), die leider durch sehr minderwertige, gemalte Antependien verdeckt werden, sowie in S. Peter, wo sie durch die zwar kostbaren, aber nicht gerade schönen Mosaikantependien Pius' VI. dem Blick entzogen sind. Frei von aller Umkleidung steht ein hübscher Altar dieser Art in der Cappella di S. Giovanni Evangelista bei dem Baptisterium der Laterankirche (Tafel 50), ein anderer aus der Zeit der Frührenaissance, der in dem Mittelfelde das Wappen des Stifters, des Kardinals della Rovere, in den beiden Seitenfeldern Ornamente enthält, in der ehemaligen Cappella della Rovere in S. Maria del Popolo (Tafel 50). Die Leisten, die sonst kräftig vom Grunde vortreten, sind bei dem Altar in S. Maria del Popolo auffallend flach, so daß sie nicht einmal profiliert werden konnten. Ein rundes Feld in der Mitte, wie es später im Barock dort so gern angebracht wird, kommt in der Frührenaissance z. B. an der Front des Stipes der Altäre der Heimsuchung und der Dreikönige im Dom zu Orvieto vor. Von dem runden Mittelfelde laufen hier horizontal wie vertikal Leisten zu dem die Front rings umziehenden Rahmen (Tafel 49). Bei einem Altar in der Capella Pignatella in S. Domenico zu Neapel ist die Vorderseite des Stipes in zwei schmale seitliche und eine große mittlere Abteilung geschieden, diese letztere aber ähnlich gegliedert wie die Front des Altares im Dom zu Orvieto, doch ist das Mittelfeld nicht rund, sondern spitzoval.

Zwei freistehende, an allen vier Seiten des Stipes nur mit einem Felde versehene Altäre, die man wegen der energischen Bildung der die Felder umziehenden Karniesleisten fast für Schöpfungen aus romanischer Zeit halten könnte, während sie in Wirklichkeit erst aus der Renaissance stammen, stehen in den Querarmen

von S. Giustina zu Padua. Eine Anzahl anderer ganz verwandter Art, die gleichfalls stark an romanische Altäre erinnern, finden sich in den Kapellen des Langhauses und des Chores von S. Lorenzo zu Florenz. Sie haben nur vorn am Stipes ein vertieftes Feld. An ihrer Rückseite war ein solches nicht möglich, weil die Altäre einem Hinterbau vorgesetzt sind. Dieselben sind übrigens zum Teil wohl restauriert.

Leisten und Grund der Felder bestehen in der Renaissance abweichend von der Gepflogenheit der Barockzeit in der Regel aus dem gleichen Material; Beispiele für das Gegenteil sind z. B. die beiden Altäre im Dom zu Orvieto. Die Leisten sind hier aus hellem, die Füllungen der Felder aus dunkelfarbigem Marmor gemacht (Tafel 49).

Vortretende Spiegel in den Feldern kommen meiner Beobachtung nach erst in der Spätzeit der Renaissance vor. Ein Beispiel ist der Altar in der ersten Kapelle zur Linken von S. Caterina a Formello zu Neapel. Die Schmalseiten weisen hier wie gewöhnlich nur ein Feld auf, die Front des Altares ist vertikal in fünf Felder gegliedert, zwei schmale äußere und drei breitere mittlere, von welch letzteren wieder das zur Rechten wie zur Linken durch eine Querleiste horizontal in zwei Hälften geschieden ist. Alle so gebildeten sieben Felder sind mit bossiertem Spiegel versehen, der durch einen Ablauf in den Grund des Feldes übergeht, eine ziemlich monotone und starre Gliederung.

In mittelalterlicher Zeit scheint das Motiv vertiefter viereckiger Felder fast ein Spezifikum der romanischen und der frühgotischen Zeit gewesen zu sein. Bei den Altären in St. Gereon zu Köln und den ihnen verwandten aus dem Westen Deutschlands mag auf seine Verwendung beim Altarstipes nicht ohne Einfluß gewesen sein der hier im romanischen Stil so beliebte Plattenfries, wie man ihn nicht bloß im Äußeren der Kirchen, sondern auch im Inneren an Brüstungen, Schranken und sonst anzubringen liebte. Sind bei romanischen Altären die Profile der Umrahmung der Felder an allen Seiten gleich, so offenbart sich die Einwirkung der Gotik namentlich in dem Umstande, daß die Profilierung nicht mehr gleichmäßig um alle Seiten herumgeführt, sondern unten durch eine Schräge ersetzt wird, gegen die sich die seitlichen Profile totlaufen. Will die Hoch- und Spätgotik den Altar mit Blenden beleben, so wendet sie statt rechteckiger oder quadratischer mit Vorzug die ihr entsprechenderen und geläufigeren Bogenblenden an.

5. Bogenblenden, Arkaturen. Bogenblenden und Arkaturen statt viereckiger Blenden sind als Belebung des Altarstipes besonders für die Gotik charakteristisch, wiewohl sie nicht erst in ihr auftreten, sondern uns schon in weit früherer Zeit am Stipes begegnen. Die Gotik hat aber nicht bloß das Verdienst, sie ausgiebiger als bis dahin zum Schmuck dieses letzteren zur Anwendung gebracht zu haben, sondern auch das weitere, das einfache Motiv der Bogenblenden bis zu den glänzendsten Bildungen fortentwickelt zu haben.

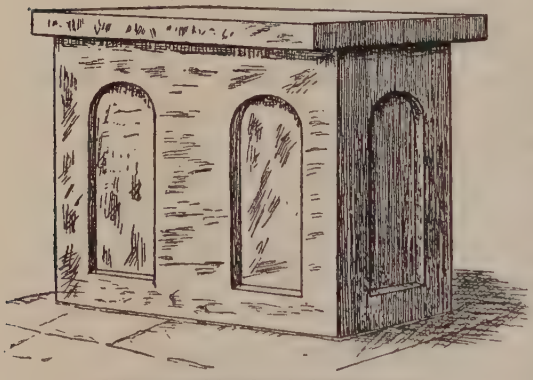
In ihrer einfachsten Form waren die Bogenblenden schlichte, unten und an den Seiten geradlinige, oben im Halbkreis oder im Spitzbogen schließende Vertiefungen. Bei reicheren Blenden wurden Seiten und Bogen profiliert oder auch wohl den Seiten als Träger des Bogens ein Säulchen an- oder eingefügt. Gotische Blenden versah man mit Nasen oder füllte sie nach Weise von Fenstern mit Pfosten und Maßwerk. Auch überdachte man sie wohl mit

einem Wimperg oder fügte zwischen sie eine in eine leichte Fiale endende Strebe ein.

Was die Anordnung der Bogenblenden anlangt, so waren sie entweder für sich allein und ohne Verbindung mit den andern, wenngleich natürlich nicht ohne Rücksicht auf diese, angebracht oder so zusammengestellt und so miteinander verkoppelt, daß sie eine einheitliche Folge von Arkaden, eine förmliche Arkatur bildeten, die sich bald bloß an der Front des Stipes hinzog, bald sich auch an den übrigen Seiten oder doch wenigstens an den Schmalseiten fortsetzte.

Bei Tischaltären, deren Stipes cippusartig gestaltet war, begegnete uns das Motiv der Blendbogen bereits in vorkarolingischer Zeit[18]. Die ältesten, mit Bogenblenden am Stipes versehenen Blockaltäre, die sich erhalten haben, gehen nicht über das 12. Jahrhundert zurück, doch gibt es bildliche Darstellungen, die genügend zuverlässig sind, um als Beleg dienen zu können, daß solche auch schon in karolingischer Zeit vorkamen. Es sind das namentlich die liturgisch so interessanten und wichtigen Reliefs der Elfenbeindeckel des Sacramentares Drogos von Metz (826—855) in der Nationalbibliothek zu Paris sowie die Miniaturen dieses Sakramentares. Der Altar, der auf letzteren uns entgegentritt, ist freilich nicht in allen Fällen der christliche Altar, sondern in einzelnen der alttestamentliche, allein der Miniator hat diesen, da er den Altar des Alten Bundes nicht kannte, ganz in der Weise eines christlichen Altares gebildet, ein Verfahren, das im Mittelalter gang und gäbe war. Der Altar, der auf den Reliefs und Miniaturen wiedergegeben ist, soll offenbar einen Blockaltar darstellen. Als Belebung hat der Stipes rundbogige Arkaden, und zwar bald nur eine Reihe solcher, bald zwei Reihen übereinander, in welch letzterem Falle sie natürlich nur die halbe Höhe der einreihigen Arkaden haben. Die Bogen sitzen auf Pilastern oder Säulchen. Bei dem Realismus, der alle Darstellungen durchzieht, kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Künstler auch in der Gestaltung der Altäre sich im wesentlichen an die Wirklichkeit gehalten und nicht bloße Phantasieprodukte geschaffen haben.

In Italien gibt es romanische Altäre mit Bogenblenden oder Arkaturen am Stipes in S. Pietro zu Toscanella und in S. Giovanni di Zoccoli zu Viterbo, gotische sind der Hochaltar in S. Chiara zu Neapel, der Altar der Muttergotteskapelle im Dom zu Assisi und der Hochaltar zu Arezzo.



Mit Bogenblenden belebter Altar.
Toscanella, S. Pietro

Der Altar in S. Pietro zu Toscanella zeigt an der Front des Stipes zwei, an den Kopfseiten eine Rundbogenblende, alle von schlichtester Bildung. Er wird dem Ende des 11. Jahrhunderts entstammen, da er wohl gleichzeitig ist mit dem über ihm sich erhebenden, 1093 aufgeführten Ciborium[19].

Der Altar zu Viterbo, der sowohl durch die reich entwickelte Profilierung von Mensa und Sockel wie durch die mit ausgebildeten Eckblättern besetzten flachen Basen des ihn über-

[18] Vgl. oben S. 138 und 146 f.

[19] Eine Inschrift am Ciborium besagt: † Riccardus praesul Tuscanus, Circumcellicus atque Bledanus † Sit Riccardus paradisi sede paratus. Amen. † Ego Petrus hoc opus fieri jussi. † Anno ab incarnatione Domini millesimo nonagesimo III.

bauenden Ciboriums einen späteren Ursprung verrät, gehört erst dem fortgeschrittenen 12. Jahrhundert an. Er hat an der Front, freilich auch nur hier, fünf Rundbogenarkaden. Sie sitzen auf leichten Säulchen mit blattlosem Kapitell, von denen die beiden äußersten den Ecken des Stipes eingefügt sind.

Der Hochaltar von S. Chiara zu Neapel ist nur mehr eine Ruine, da er bei seiner Ummodelung in einen Barockaltar nicht bloß seines Statuettenschmuckes beraubt, sondern auch sonst stark beschädigt und zum Teil sogar zerstört wurde. Der Stipes war mit Spitzbogenarkaturen besetzt, deren Bogen auf einem aus drei Halbsäulen bestehenden Säulenbündel saßen. In den Zwickeln befanden sich Dreipässe mit symbolischen Darstellungen, unter den Bogen Statuetten von Aposteln, Bischöfen und sonstigen Heiligen. Der Altar war zur Zeit meiner Anwesenheit noch so mit der alten Barockverkleidung verhüllt, daß eine nähere Untersuchung nur teilweise möglich war. Inzwischen wurde berichtet, daß der Altar wieder freigelegt worden sei und mit Hilfe der noch vorhandenen Reste restauriert werden solle.

Der Altar im Dom zu Assisi, der ehemalige Hochaltar, hat an der Front fünf Spitzbogenblenden, an den Seiten zwei. Wie die Rückseite beschaffen war, ist heute nicht mehr zu bestimmen. Die mit steilen Nasen im Bogen besetzten Blenden stehen unverbunden nebeneinander. Die Kanten des Stipes sind abgefast. Vom Hochaltar zu Arezzo war schon die Rede[20].

Von den romanischen Altären in Frankreich, die mit Bogenblenden verziert sind, ist schon einer genannt worden, der Hochaltar der Kathedrale zu Apt. Die rundbogigen Blenden stehen hier, wie wir sahen, an der Front und den Schmalseiten des Stipes zwischen Säulchen und Halbsäulchenpaaren, welche den Ecken und der Vorderseite vorgelegt sind[21]. Andere romanische Altäre dieser Art finden sich zu St-Germer, zu Ste-Marguerite, zu St-Martin-des-Londres, in der alten Kathedrale zu Marseille, zu Ste-Solange und zu Avioth, eine frühgotische in Ste-Marthe zu Tarascon und in den Ruinen der ehemaligen Abteikirche Preuilly, die Fragmente eines schönen frühgotischen in St-Denis.

Eine sehr wirkungsvolle, prächtige Erscheinung ist der dem Altar zu Apt etwa gleichzeitige Altar in St-Germer (Oise), bei dem das Arkadenmotiv einen ungewöhnlich wuchtigen, aber schönen Ausdruck gefunden hat. Der Altar ist 1,72 m breit, 1,24 m hoch und 80 cm tief. An der Front zeigt er vier Rundbogenarkaden, an den Seiten zwei. Die mit Waffelfries umrahmten Bogen sitzen auf stämmigen Säulchen mit primitivem Knospenkapitell und attischer, Eckblätter aufweisender Basis. An das Kapitell und seine mit Löchlein belebte Platte schließt sich am Stipes ein in gleicher Weise gegliederter, mit wenigen breiten

Mit Arkaden belebter Stipes. St-Germer, Abteikirche

[20] Vgl. oben S. 230. [21] Vgl. oben S. 320.

umgeschlagenen Blättern ornamentierter Fries an. Ebenso setzt sich die Basis der Säulchen an dem Fuß des Stipes als Sims fort. Im Bogenfeld der Arkaden steht am Stipes scharfzackiges, akanthusartiges Blattwerk; ähnliches Blattwerk, nur von etwas weicherer Bildung, schmückt die Bogenzwickel. Das Profil der Mensa besteht aus Wulst, schmaler Schräge, Kehle und kräftigem Stab. Der Altar zu Ste-Marguerite bei Dieppe (Seine-Inférieure) ist wie eine Kopie des Altares von St-Germer und wohl aus derselben Werkstatt, um nicht zu sagen von derselben Hand wie dieser[22].

Ungleich einfacher als die Altäre von St-Germer und Ste-Marguerite ist der Altar oder vielmehr die mittlere Partie des Stipes eines Altares zu St-Martin-des-Londres. Als man ihn um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wieder auffand, waren von den fünf Rundbogenarkaden der Front die seitlichen so verdorben, daß man ihre Reste entfernte. Heute sind demnach nur mehr die drei mittleren Rundbogenarkaden vorhanden. Die Säulchen, welche die Bogen tragen, sind mit Spiralen verziert. Basis und Kapitell fehlen. Die Überleitung vom Schaft zum Bogenansatz und zum kleinen Sockel wird durch Abschrägungen dieser letzteren vermittelt[23]. Bildlichen Schmuck zeigen unter den Arkaden der ehemalige Hochaltar der alten Kathedrale zu Marseille, der Hochaltar zu Ste-Solange (Cher) und der Hochaltar zu Avioth (Meuse).

Der Hochaltar der alten Kathedrale zu Marseille ist an der Front des Stipes mit vier gedrungenen kräftigen Säulchen besetzt, zwischen denen sich drei Figuren befinden, in der mittleren Abteilung Maria mit dem Jesuskind, auf einem Throne sitzend, in den seitlichen zwei heilige Bischöfe, stehend und dem Mittelfelde zugewandt. Von den Kapitellen der vier Säulchen sind drei mit akanthusartigem Blattwerk verziert, das vierte zeigt pseudojonische Bildung. Die an der Kehle mit runden Knäufchen geschmückte Platte der Kapitelle geht ohne Unterbrechung von dem einen Ende der Front bis zu dem am anderen durch, indem sie sich über den Figuren rundbogig aufschwingt und so eine Folge von drei Rundbogenarkaden bildet. In den Zwickeln zwischen den Bogen sind die Symbole der Evangelisten eingefügt[24]. Der Altar gehört dem Bildwerk und dem Ornament nach etwa der Mitte des 12. Jahrhunderts an.

Der Hochaltar zu Ste-Solange wurde zu Beginn der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts unter dem Bretterwerk entdeckt, mit dem man ihn in der Zeit des Barocks völlig ummantelt hatte. Er ist 2,60 m breit, 1,20 m tief und 1 m hoch. Die Mensa ist 25 cm stark, so daß für die Höhe des Stipes noch 75 cm bleiben. Vorderseite und Schmalseiten sind mit Blendarkaden ausgestattet. Die Säulchen haben einfache Knospenkapitelle, die Basen bestehen aus zwei Wulsten, die ziemlich flachen Bogen sind kleeblattförmig. Unter den Arkaden der Front sieht man Reliefs; unter der mittleren thront Christus, unter den beiden seitlichen je ein Apostel, wahrscheinlich Petrus und Paulus. Das Profil der Mensa besteht aus Platte, breiter Kehle, Wulst und leichter Platte. Der Altar ist eine Schöpfung des 13. Jahrhunderts. Ein Gegenstück zum Altar von Ste-Solange ist der Altar von Avioth[25]. Er hat an der

---

[22] Gegenstücke im Querschiff der Kirche zu La Tour (Calvados) sind eine moderne Nachbildung des Altares von St-Germer und nicht eine Schöpfung des Mittelalters (Bullet. mon. XXIII (1857) 130.

[23] Etwas reicher behandelt als der Altar zu St-Martin-des-Londres war ein romanischer Altar zu Avor (Cher), von dem sich nur ein Fragment erhalten hat. Die Rundbogen der Arkaden saßen hier auf schlanken, mit primitivem Blattkapitell versehenen Säulchen. An den Ecken war der Stipes mit einem stärkeren Säulchen kantoniert. (Abb. des Altares von St-Martin-des-Londres und des Fragments von Avor bei Roh. Tfl. 69 und 81; dazu der Text I, 201 und 222.)

[24] Leider mußte ich bei meiner Anwesenheit in Marseille darauf verzichten, den Altar, der jetzt wieder im Hauptchor steht, nachdem er lange seinen Platz in einer Kapelle gehabt, zu besichtigen, da die Kirche, die gegenwärtig unbenutzt dasteht, verschlossen, wegen Abwesenheit des die Aufsicht führenden staatlichen Architekten aber kein Einlaß zu erlangen war. Ich muß mich daher an die Angaben der Annales archéologiques halten: XI (1859) 28, mit guter Abb.

[25] Mém. de la Soc. des Antiq. du Centre XI

Front vier Kleeblattbogenarkaden, unter denen die Evangelistensymbole dargestellt sind. Der Altar scheint etwas jünger zu sein als der Altar zu Ste-Solange, immerhin aber noch dem 13. Jahrhundert anzugehören[26].

Der schöne Altar in St-Marthe zu Tarascon (Tafel 47) hat an der Front vier, an den Seiten des Stipes eine Arkade. Die Rückseite ist heute in geschmackloser Weise einer hinter dem Altare errichteten künstlichen Felsenanlage eingebaut und darum unsichtbar. Die Säulchen sind teils rund, teils polygonal und mit einem Knospenkapitell versehen. Ihrer Basis entspricht am Stipes ein gleichartig profilierter Sims. Der Bogen ist mit einem zerschnittenen Stab besetzt. Der aus gelblichem Marmor angefertigte Altar hat bei einer Höhe von 1,01 m eine Breite von 2,06 m und eine Tiefe von ca. 90 cm.

Der Altar der Abteikirche Preuilly bei Donne-Marie (Seine-et-Marne), den ich nur aus einer Photographie kenne, hat an der Front sechs spitzbogige Arkaden, denen an den Seiten etwa zwei entsprechen mögen. Auch bei ihm haben die Säulchen Knospenkapitelle; die Bogen sind schmucklos. Der Altar entstand um 1200. Von dem Altar in St-Denis, der von den Revolutionären zerstört wurde, haben sich gerettet die Front und die beiden Schmalseiten. Jene weist fünf Spitzbogenarkaden auf, diese zeigen deren je drei. Von großer Anmut sind die mit zierlichem Blattwerk besetzten frühgotischen Kelchkapitelle der Säulchen der Arkaden, von noch größerer das reizende Laubwerk, welches die Bogenzwickel füllt. Die Bogen sind ungegliedert. Auf den Flächen zwischen den Säulchen waren Malereien angebracht[27]. Der Altar war eine Arbeit aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts.

Spätgotische Altäre, deren Stipes mit Arkaturen belebt ist, haben sich besonders in der Bretagne erhalten. Einen prächtigen Altar dieser Art birgt z. B. die Kathedrale zu St-Pol de Léon[28]. Da er nicht isoliert steht, sind nur die Front und die Schmalseiten mit Arkaturen dekoriert; jene hat sechs, von diesen jede vier Arkaden. Die Bogen der Arkaden ruhen hier nicht mehr auf Säulchen, sondern wachsen aus Pfosten heraus, die an die Stelle der Säulchen getreten sind. Die Bogenzwickel sind mit einer Folge zierlicher Miniaturarkaden belebt; das Profil der Mensa ist durch einen Rankenfries mit knorrigem Blattwerk ausgezeichnet. An der Epistelseite des Stipes ist eine kleine Piscina angebracht.

Fünf ähnliche Altäre beherbergt noch die Stiftskirche zu Le Folgoet (Finistère). Der 3,12 m lange, 1,27 m tiefe und 1,10 m hohe Hochaltar zeigt an der Front zehn, an den Seiten je drei Arkaden. Dieselben sind hier zweiteilig, im Bogenfeld mit Maßwerk ausgestattet und zwischen Streben eingesprengt, die oben in eine zierliche Fiale enden. Die Zwickel füllt ein Arkaturenfries, die Kehle des Mensaprofils eine Weinranke. Die Eselsrückenform der Bogen, die Bildung der Profile, der Charakter des Maßwerkes und die Behandlung des Rankenfrieses der Mensa lassen beim ersten Blick den Altar als ausgesprochen spätgotische Schöpfung erscheinen. Um etwa 50 cm länger als der Hochaltar, zugleich aber auch um ein Merkliches reicher ist ein Nebenaltar der Kirche. Zwölf ungeteilte und nur mit Nasen an dem eselrückenförmigen Bogen besetzte Arkaden verzieren die Front, die an den Ecken mit einem Pfosten abschließt. Auch hier stehen zwischen den Arkaden leichte, eine Fiale

---

(Bourges 1884) 216 mit Abb. des Altares von Ste-Solange. Abb. des Altares zu Avioth bei Enlart 736.

[26] R. de Lasteyrie (L'architecture religieuse en France à l'époque romane 684) bringt eine mit fünf romanischen Arkaden verzierte Steintafel zur Wiedergabe, die er für die Vorderseite eines Altarstipes hält. In den Bogenzwickeln gewahrt man bei ihr romanische Türmchen, unter den Arkaden fünf thronende Figuren in Hochrelief, Christus und vier Apostel. Das dem 12. Jahrhundert entstammende Stück könnte in der Tat von einem Altar herrühren. Schade, daß de Lasteyrie seine Maße nicht angibt. Die Tafel befindet sich in der Kirche zu Menoux (Allier).

[27] Die Rekonstruktion des Altares, wie sie Viollet-le-Duc bietet (Dict. rais. II, 45), ist unrichtig. Denn sie entspricht nicht den noch vorhandenen Fragmenten, nach denen die Schmalseiten drei, nicht zwei Arkaden aufwiesen.

[28] Abb. bei Caumont 685.

tragende Streben und füllen den Fond der Zwickel zierliche Miniaturarkaturen. Unter den Arkaden sind über Konsolen Engelstatuetten mit Spruchbändern oder Schilden angeordnet. Die Kehle des Mensaprofils enthält einen mächtigen Distelblattfries. Auffallend ist die starke Ausladung der Mensa, die an den Seiten um ca. 35 cm über den Stipes herausragt[29].

Verkleinerte Wiederholungen des Hochaltares sind die zwei unter dem Lettner stehenden Altäre. Sie zeigen an der Front nur drei, an den Seiten nur zwei Arkaden, die aber auch hier zwischen Streben, die in Fialen enden, eingespannt sind. Über den Arkaden zieht sich ein spätgotischer Maßwerkfries hin. Arkaden wie Streben haben ein auffallend geringes Relief. Das Mensaprofil weist bei beiden Altären statt eines fortlaufenden Frieses nur über dem Scheitel der Bogen Blattwerk auf. Der fünfte Altar befindet sich in der an den Chor der Kirche angebauten herzoglichen Kapelle. Er hat an der Front zwölf Arkaturen[30].

Ein Altar zu Longueville (Pas-de-Calais) ist am Stipes mit einer Folge einander überschneidender Arkaden, die im Eselsrücken schließen, besetzt. Nasen sind nur an den durch die Überschneidung entstehenden schmäleren Arkaden angebracht, Pfosten und Bogen ist ein Rundstab aufgelegt, der von einem kleinen Sockel aufsteigt. Der Altar ist gleichfalls um 1500 zu datieren[31].

Auf der Grenze zwischen mittelalterlicher und neuerer Kunst, zwischen der einheimischen Gotik und der von außen eingeführten Renaissance steht ein interessanter Altar in St-Vulfran zu Abbeville (Sarthe), wie so manche Schöpfungen aus der Frühe des 16. Jahrhunderts ein Gemisch der beiden miteinander um die Herrschaft ringenden Stile. In seiner Gesamthaltung folgt er noch der spätmittelalterlichen Weise, in der Formensprache der architektonischen Glieder ist er dagegen bereits ganz und gar ein Werk der Renaissance. Aus den Streben sind zierliche kandelaberartige Säulchen geworden, aus den Arkaden konchaartige Flachnischen mit Muschel in der Wölbung; die Bogen der Arkaden haben sich in zwei Akanthusblätter umgewandelt, die sich gegeneinander in Form eines Eselsrückens aufschwingen, um oben sich in einer Volute nach außen umzubiegen. Nur die polygonalen Sockel der frei gearbeiteten Gruppen, welche in den Nischen aufgestellt sind, sowie diese Gruppen selbst sprechen noch die alte Weise. Die Front ist im ganzen mit sechs Säulchen besetzt, welche sie in fünf Abteilungen scheiden. In jeder derselben ist eine der erwähnten Flachnischen angebracht. An den Schmalseiten kommt zu den an den Ecken stehenden Säulchen noch je ein Säulchen in der Mitte, so daß es hier nur zwei Abteilungen gibt. Auf den in den Nischen angebrachten Sockeln stehen Gruppendarstellungen, Szenen aus dem Leben und Leiden des Heilandes, die Anbetung des Jesuskindes durch die Dreikönige, die Taufe, der Verrat, die Kreuztragung, Christus am Kreuze u. a.

---

[29] Abb. des Altares bei Viollet II, 56.

[30] Den gleichen Charakter wie die Altäre von Le Folgoet zeigen auch der Hochaltar in Notre-Dame du Kreizker zu St-Pol de Léon und der Hochaltar zu Lambader (Finistère), von denen mir Abbildungen vorliegen, doch kann ich nicht sagen, ob und inwieweit dieselben alt sind. Die Altäre zu Le Folgoet entstanden um 1500.

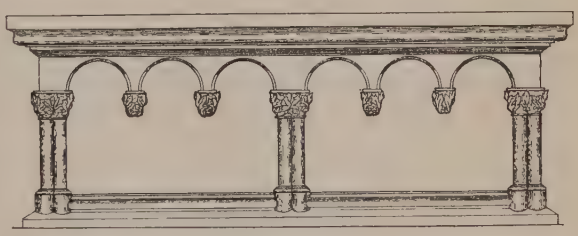
[31] Enlart erwähnt a. a. O. auch noch einen mit Arkaturen verzierten Altar zu Baume-les-Messieurs (Jura) aus dem 14. und einen weiteren zu St-Florentin (Yonne) aus dem 15. Jahrhundert. Ich kenne beide nicht näher, glaube indessen auf sie aufmerksam machen zu sollen. Zwei Altarvorderseiten zu Jussy-Champagne (Cher), von denen eine zwischen über Eck stehenden Pfosten unter Frauenschuhbaldachinchen Aposteldarstellungen enthält, die zweite zwischen Streben, die von Fialen bekrönt werden, drei Leidensszenen und zwei Engel mit Leidenswerkzeugen unter flachen, benasten Bogen birgt, waren ursprünglich Retabeln, gehören also nicht hierher. (Vgl. auch Buhot de Kersers, Statistique monum. du Départ. du Cher, I [Paris 1875] 235 mit Abb.) Das gleiche möchte ich annehmen von der Frontplatte eines Altares in der ehemaligen Abteikirche Chezal-Benoît (Cher) von 1549. Sie besteht aus sieben Arkaden, von denen die mittlere ungeteilt ist, die sechs übrigen dagegen zwei- oder dreiteilig sind. Das Bogenfeld der Arkaden ist mit Fischblasenmaßwerk gefüllt. Unter der mittleren Arkade ist in Relief der Gekreuzigte dargestellt, in den vierzehn Abteilungen der andern Maria, Johannes und die übrigen Apostel (Bullet. mon. LXXI [1907] 303).

In Spanien fand ich zwei mit Arkaturen belebte romanische Altäre in der ehemaligen Zisterzienserkirche Veruela. Beide sind heute freilich nicht mehr vollständig. Der eine ist der Hochaltar der Kirche, der andere, welcher jetzt an der Eingangswand derselben steht, mag der frühere Kreuzaltar gewesen sein. Letzterer ist noch am besten erhalten, da er die Arkaden auch an den Seiten bewahrt hat. Es befinden sich bei ihm vorne sechs, an den Seiten zwei Arkaden. Die Säulchen, auf denen die kleinen, zum Teil schon spitzen Bogen ruhen, Dreiviertelsäulchen an den Ecken und Halbsäulchen an den Seiten, haben romanisches Kapitell und attische mit Eckknollen versehene Basis. Die Bogen sind unprofiliert und nur von einer Rinne umrahmt, ausgenommen zwei in der Mitte der Front, die von einem Wulst umgeben sind, aber ursprünglich nicht zum Altar gehört haben dürften. Der Hochaltar zeigt gegenwärtig nur noch an der Front Arkaden. Es scheint, daß die Arkaden der Seiten zum Teil an die Front versetzt wurden, um auf diese Weise den Altar zu verbreitern. Die Arkaden zeigen denselben Charakter wie die des Altares an der Fassadenwand, aber andere Maße.

Ein Beispiel aus gotischer Zeit ist in Spanien der Hochaltar der Templerkirche zu Segovia. Der nur mäßig große Altar steht im Obergeschoß des Mittelraumes. Die Arkaden, die seinen Stipes zieren, einander überschneidende Rundbogen, an den Schmalseiten auch ein Hufeisenbogen, haben teils gewundene, teils glatte Säulchen und stehen in einer von einem Zickzackfries umrahmten Vertiefung.

Die ältesten Altäre in Deutschland, die Arkaden als Belebung der Seiten zeigen, reichen nur bis in das 13. Jahrhundert hinauf. Zwei wurden schon an anderer Stelle genannt, der Hochaltar zu Gerresheim[32], einer der reichsten seiner Art in Deutschland aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts, und der Hochaltar in der Stiftskirche zu Wimpfen im Tal (Tafel 30), ein Kastenaltar aus dem Schlusse desselben. Zwei weitere aus dem gleichen Jahrhundert sind der Hochaltar der Abteikirche zu Werden und der Hochaltar der ehemaligen Zisterzienserkirche St. Marien zu Pforta, der Hochaltar der Predigerkirche zu Erfurt und der Hochaltar der St. Ursula-Kirche zu Köln, alle Schöpfungen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Der Hochaltar der ehemaligen Abteikirche zu Werden zeigt vorne wie an den Seiten statt Arkaden einen schönen Rundbogenfries, dessen Bogen an den Ecken und in der Mitte der Front von zwei verkoppelten Säulchen, im übrigen aber von Blattkonsolen getragen werden. Die Wirkung einer solchen Anordnung ist vorzüglich. Der Altar ist 2,55 m lang, 1,45 m tief und 1,05 m hoch[33].

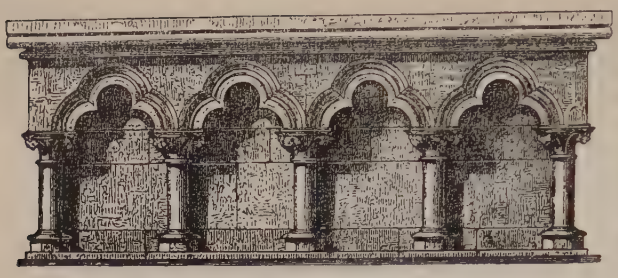


Mit Arkaden belebter Stipes. Werden, ehemalige Abteikirche

Aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammt der Hochaltar der früheren Zisterzienserklosterkirche St. Marien zu Pforta. Gedrungene gotische Säulchen mit edlem, frühgotischem Knospenkapitell und tellerförmiger attischer Basis tragen an der Vorderseite des Altares vier, an den Schmalseiten drei energisch profilierte Kleeblattbogen. Die Rückseite blieb ohne Arkadenschmuck. Das Profil

[32] Vgl. oben S. 322.

[33] Ein Altar im Schiff der Kirche zu Altenberg a. d. Lahn ist an der Front mit einem Kleeblattbogenfries verziert, dessen Bogen auf kleinen polygonalen Konsolen sitzen. Die Mensa des Altares trägt die Jahreszahl 1474.



Mit Arkaturen belebter Stipes. Pforta, ehemalige Zisterzienserkirche

der Mensa setzt sich zusammen aus Schmiege und zwei Wulsten mit dazwischen eingeschobener Kehle, einem schwereren oberen und einem etwas leichteren unteren. Der Altar ist 2,93 m lang, 2,04 m tief und 1,15 m hoch[34].

Der Altar in St. Ursula zu Köln steht zwar isoliert im Chor, erhebt sich aber vor einem Hinterbau, auf dessen Mitte die Kopfseite eines hinter dem Altar aufgestellten dreiteiligen Reliquienbehälters ruht. Er ist infolgedessen auch nur an der Front und den Schmalseiten mit Arkaturen ausgestattet, und zwar befinden sich hier je drei, dort sieben Arkaden. Dieselben sind ungeteilt, jedoch im oberen Teil mit Maßwerk gefüllt, das aus einem Kleeblattbogen mit einem Dreipaß darüber besteht. Arkaden wie Maßwerk haben nur geringes Relief. Die Breite des Altares beläuft sich auf 3,44 m, seine Tiefe auf 1,54 m, seine Höhe auf 1,32 m. Der 66 cm über den Altar hinausragende Hinterbau bildet in diesem oberen Teil ein niedriges Retabel, das mit einer Folge von zehn flachen, von einem Wimperg bekrönten Arkaden verziert ist, die gemalte Heiligenfiguren enthalten[35].

Der Hochaltar der Predigerkirche zu Erfurt, ein Kastenaltar, ist bemerkenswert durch den Wechsel in der Bildung der Arkaturen, mit denen er am Stipes geschmückt ist. An der Rückseite hat dieser schlichte, unbenaste, nur mit einer Kehle profilierte Spitzbogenblenden. Die Schmalseiten haben als Belebung spitze Kleeblattarkaden, die durch aufgelegte Stäbe gebildet werden. Vorn endlich zeigt der Stipes eine Folge von sieben schlanken Spitzbogenarkaden. Ihre Säulchen, deren Basen jetzt im Fußboden liegen, haben ein blattloses Kelchkapitell. Bei ihren Bogen fällt die ungewöhnlich reiche und tiefe Profilierung auf, die zur Schlichtheit der Säulchenkapitelle in scharfem Gegensatz steht.

Altäre des 14. Jahrhunderts, die an dem Stipes mit Arkaden belebt wurden, sind der Hauptaltar der Krypta der Stiftskirche zu München-Gladbach, der Hochaltar in St. Marien zu Dortmund, ein Seitenaltar im Schiff der Wiesenkirche zu Soest, der Altar der Marienkirche zu Iserlohn, der Hochaltar der Pfarrkirche zu Kleve, der Choraltar der ehemaligen Stiftskirche zu Friedberg in Hessen, der Altar der Ulrichskirche zu Halle, ein Seitenaltar im Westbau der Werdener Abteikirche und besonders der Hochaltar des Kölner Domes.

Der 1306 geweihte Hochaltar der Stiftskirche zu Friedberg ist an den Schmalseiten mit zwei benasten Spitzbogenblenden versehen. An der Front sind sechs solcher Bogenblenden angebracht, von denen die beiden äußeren Paare die doppelte Breite der beiden mittleren Blenden haben. Zwischen dem Bogenfeld dieser zwei mittleren Blenden liegt das Sepulcrum. Die 3,40 m breite, 1,74 m tiefe Mensa ist

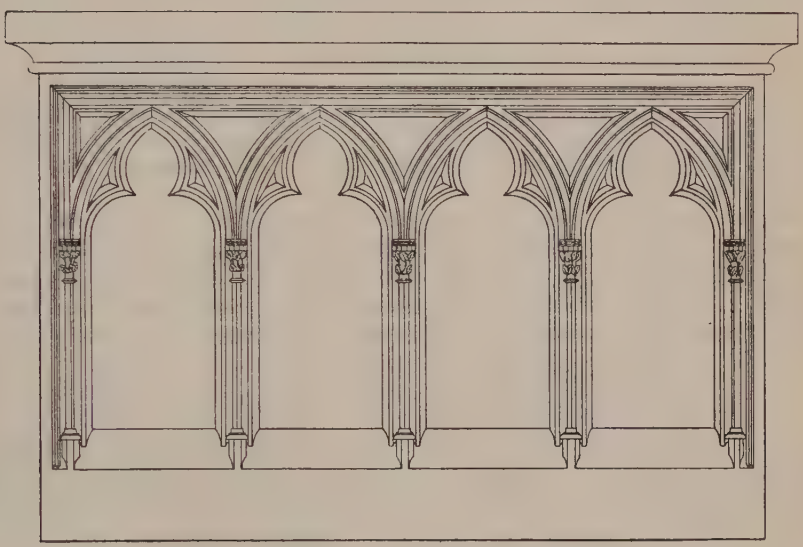
[34] Ergänzende Angaben zu den Daten bei W. Corssen, Altertümer und Kunstdenkm. des Zisterzienserstiftes St. Marien zu Pforta (Halle 1868), 251 verdanke ich der Güte des Rektors der Lehranstalt Schulpforta, H. Geheimrat Prof. Dr. Neff.

[35] Die Figuren, die hl. Ursula und Genossinnen, sind moderne Arbeiten, doch waren auch früher zweifellos unter den Arkaden Bilder vorhanden. Von den Arkaden an der Front des Stipes sind nur die beiden äußeren ursprünglich. Die mittleren fünf wurden 1640 abgehauen, um eine Vertiefung zur Aufnahme der jetzt im Kölner Kunstgewerbemuseum befindlichen Altartafel zu schaffen, in jüngster Zeit aber erneuert.

mit doppelter Kehle profiliert. Der Wechsel in der Breite der Blenden an der Front des Stipes ist von vortrefflicher Wirkung[36].

Der Altar in der Krypta der Stiftskirche zu M.-Gladbach, eine sehr gefällige Erscheinung, hat an der Front vier, an den Seiten je zwei benaste Spitzbogenblenden, deren Bogen mit einem dünnen Stab besetzt ist, während den Pfosten ein zierliches Säulchen vorgelegt ist, das sich durch ein reizendes hochgotisches Blattkapitell auszeichnet. Die Rückseite des Altares ist schmucklos. Er ist 1,88 m lang, ca. 1,05 m tief und 1,24 m hoch.

Ein prächtiges Werk war in seinem ursprünglichen Zustand der Hochaltar der Pfarrkirche zu Kleve. Die Vorderseite seines Stipes enthält eine breitere mittlere und je drei schmälere seitliche Spitzbogenblenden; an den Schmalseiten



Mit Arkaturen belebter Stipes. M.-Gladbach, Stiftskirche (Krypta).

gibt es je drei solcher Blenden. Einst standen in diesen dreizehn Blendarkaden die Statuetten Christi und der Apostel. In den Bogenzwickeln sehen wir noch die alten Füllungen, den Pelikan, den Löwen mit seinem Jungen, Drache, Fledermaus, Affe und sonstiges Getier, wie man es damals nicht selten auch an heiligen Gegenständen anbrachte. An der Rückseite des Altares, der mit großem, 2,16 m breitem, 82 cm hohem und 60 cm tiefem Hohlraum versehen ist, fehlen Spitzbogenblenden.

Der 2,18 m breite, 1,23 m tiefe und 1,16 m hohe Altar der Marienkirche zu Iserlohn wird vorn am Stipes von vier zweiteiligen, etwas derben, aber gefälligen spitzbogigen Maßwerkblenden mit hohem Bogenfeld und niedrigen Pfosten belebt; an den Seiten desselben zeigt er je zwei dieser Blenden[37]. Die Rückseite ist auch hier schmucklos.

Der Altar der Wiesenkirche zu Soest hat, weil einem der Schiffspfeiler vorgebaut, gleichfalls bloß an der Front und an den Seiten Spitzbogenblenden, dort vier, hier je zwei. Dieselben treten tief in den Stipes hinein, sind zweigeteilt, von kräftiger Bildung und im Bogenfeld mit Vierpaßmaßwerk ausgestattet. Die

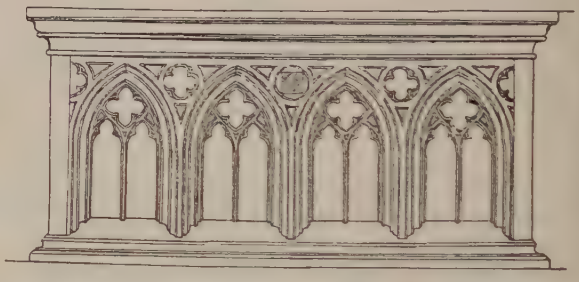
[36] Eine Skizze des Altares verdanke ich der Güte des hochw. Herrn E. Freiherrn von Jungenfeld, damals Kaplan zu Friedberg.

[37] Skizze im Kd. der Prov. Westfalen, Kr. Iserlohn 41.

Mit Arkaturen belebter Stipes. Soest, Wiesenkirche
(Nach Kunstd. von Westf.)

Zwickel zwischen den Bogen enthalten Blattwerk. Mensa wie Sockel zeigen eine ungewöhnlich reiche Profilierung. Der Altar ist 1,74 m breit, 1,03 m tief und 1,10 m hoch. — Der Hochaltar in der Marienkirche zu Dortmund kann als das Gegenstück des Soester Altares bezeichnet werden, so auffallend ist die Übereinstimmung beider. Jedoch ist er größer als dieser (2,80 m × 1,98 m), und die Profilierung der Spitzbogenblenden noch um einige Grade kräftiger, als sie es beim Soester Altar ist. Auch ziehen sich die Blenden bei ihm um alle vier Seiten des freistehenden Stipes herum, vorn und hinten vier, an den Seiten je drei, und dient in den Zwickeln der Bogen statt Blätter ein Vierpaß als Füllung.

Die Ausstattung des Altares im Westbau der Abteikirche zu Werden erhellt aus der Abbildung Tafel 47, welche ich von ihm gebe. Die Seiten der zwar einfach, aber gefällig belebten Stipes sind unverziert gelassen. Der Hochaltar in der Ulrichskirche zu Halle hat an der Front fünf im Verhältnis zu ihrer Breite etwas niedrige, benaste Spitzbogenblenden von einfacher Profilierung, aber kräftigem Relief. Die Bogenzwickel sind ohne Füllung geblieben. Die Schmalseiten und die Rückseite des Stipes sind ohne Blenden belassen.



Mit Arkaturen belebter Stipes. Dortmund, Marienkirche

Zweifellos der herrlichste und großartigste Altar, den das Mittelalter nicht bloß in Deutschland, sondern überhaupt schuf, und der auch in der Folge durch keinen anderen übertroffen wurde, ist der Hochaltar des Kölner Domes. (Tafel 52 und 53). Von dem Erzbischof Wilhelm von Gennep 1350 gestiftet, wurde er 1770 im Interesse einer barocken Ummodelung an den Schmalseiten und an der Rückseite seines Arkaden- und Statuettenschmuckes entkleidet. Heute steht der Altar wieder in seinem ersten Glanze da, doch ist nur das Skulpturenwerk der Front das alte, das der Schmalseiten und der Rückseite ist zumeist Kopie der in andern Besitz gelangten Teile oder Ergänzung. Mensa, Sockel und Ummantelung des Stipes bestehen aus poliertem, schwarzem Marmor. Dabei ist der Altar von so gewaltigen Verhältnissen, daß er nur wenige seinesgleichen hat.

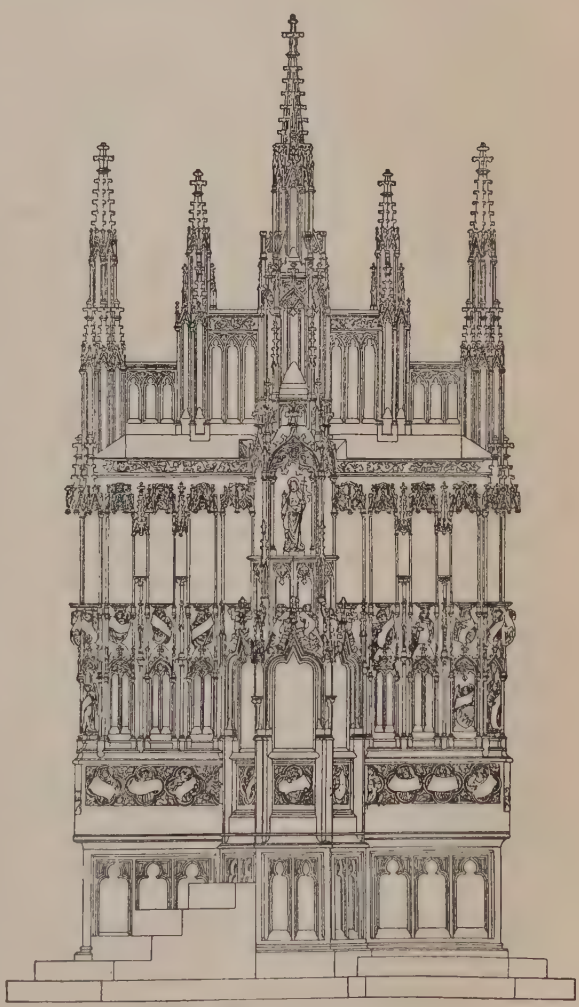
Den Stipes schmückt an allen Seiten eine Folge köstlicher Arkaden aus karrarischem Marmor, an den beiden Langseiten je dreizehn, an den Schmalseiten je sieben. Die mittlere Arkade hat an allen Seiten die doppelte Breite der übrigen. Die reiche architektonische Ausbildung der Arkaden und ihre reizende dekorative Behandlung erhellt besser aus der Abbildung als aus einer Beschreibung. Unter der breiteren Mittelarkade ist an allen vier Seiten des Stipes eine Gruppe aufgestellt, vorn Mariä Krönung, hinten die Anbetung des Gotteskindes durch einen der heiligen Könige, rechts die Verkündigung, links die Darstellung im Tempel. Unter den übrigen Arkaden

stehen Statuetten, Apostel, Ahnen des Heilandes, Propheten, zwei der heiligen Dreikönige, Johannes der Täufer, der hl. Joseph, die hl. Anna u. a., alle, wie die Gruppen, aus karrarischem Marmor.

Auch die spätе Gotik hat in Deutschland im großen und ganzen nur wenig Altäre geschaffen, die sie mit Bogenblenden oder Arkaden verzierte. Ich nenne als Beispiele den Lettneraltar im Dom zu Magdeburg, den Severialtar in der Severikirche zu Erfurt, den Hochaltar in St. Martin zu Landshut, den Hochaltar der Frauenkirche zu Ingolstadt, den südlichen Seitenaltar der Pfarrkirche zu Krahnenburg am Niederrhein, einen Altar der Pfarrkirche zu Siersdorf bei Jülich, zwei Nebenaltäre im Dom zu Xanten, den Annen- und den Ludgerusaltar, den Altar im Kapellenerker der Burg zu Alzenau in Unterfranken und den Altar der Unterkirche des ehemaligen Klosters Frauenthal in Württemberg (OA. Mergentheim).

Der Lettneraltar im Dom zu Magdeburg, ein Kastenaltar mit Türe an beiden Schmalseiten[38], ist an der Front durch zwei Pfosten in eine breite mittlere und zwei schmälere seitliche Abteilungen zerlegt, von denen jene zwei zweiteilige Maßwerkblenden enthält, diese je eine solche aufweist. Den beiden Ecken des Stipes und den erwähnten zwei Pfosten ist eine Strebe vorgestellt. Der Krahnenburger Altar hat vorn vier, an den Schmalseiten je zwei mit Nasen verzierte Spitzbogenblenden. Der Severialtar in St. Severi zu Erfurt ist mit Pfosten besetzt, aus denen benaste Spitzbogen herauswachsen. Ein Bogen fehlt jedoch in dem von den zwei mittleren Pfosten gebildeten schmäleren Felde, das in seinem oberen Teile mit Nasen ausgestattet erscheint. Die vorderen Ecken des Stipes sind bis zur Scheitelhöhe der zwischen die Pfosten eingesprengten Bogen mit einer Abkantung versehen, welche durch den sie oben umziehenden und einfassenden benasten Spitzbogen das Aussehen einer mit Baldachin versehenen Nische erhalten hat. Der Siersdorfer Altar ist an der Vorderseite mit zwei Maßwerkblenden belebt, in denen an Bändern die Wappen des Deutschordens und des Komturs Franz von Siersdorf hangen. Der Altar entstammt dem Anfang des 16. Jahrhunderts.

Bedeutender als die bisher genannten Altäre sind der Hochaltar in



Mit Arkaturen belebter Stipes (Rückseite). Landshut, Martinskirche

[38] Vgl. oben S. 215.

St. Martin zu Landshut und der Hochaltar der Frauenkirche zu Ingolstadt. Freilich nur durch ihre größeren Abmessungen. Der Hochaltar in St. Martin wird an allen Seiten des Stipes durch Pfosten, die mit einem Stab besetzt sind, in viereckige Felder geschieden, denen ein stumpfer gotischer Kleeblattbogen eingesprengt ist. An der Rückseite umziehen die Felder mit ihrer Bogenfüllung auch den Unterbau des hinter dem Altar sich erhebenden, dem Altar fest anliegenden Sakramentshäuschens. Jede Seite des Unterbaues hat deren zwei, die Rückseite des Stipes zur Rechten und Linken des Sakramentshäuschens je drei. Die Schmalseiten des Stipes weisen je fünf jener Felder auf, die Front hat ihrer acht, zwischen die jedoch in der Mitte ein großes quadratisches Feld, das mit einem von einem Vierpaß umschlossenen Kreuz geschmückt ist, eingeschoben ist. Der Altar hat die gewaltige Breite von 4,21 m bei einer Tiefe von 2.20 m. doch besteht die rotmarmorne Mensa nicht aus einem Stück. Er entstand um 1424. Der Hochaltar der Frauenkirche zu Ingolstadt ist ringsum mit benasten Spitzbogenarkaden ausgestattet, die in der Mitte der Rückseite durch einen breiten, mit einer Darstellung des Schweißtuches Christi geschmückten Pfosten unterbrochen werden. An der Front befinden sich zehn Arkaden, an den Schmalseiten je drei, hinten rechts und links von dem Mittelpfosten je vier.

Von den beiden Altären im Dom zu Xanten ist der eine fast das Gegenstück zu dem Altar im Westbau der Abteikirche zu Werden, nur reichen die Bogen nicht bis zum oberen Rand der Vertiefung, sondern sind von ihr durch einen horizontalen Stab, der von ihr einen Streifen abtrennt, geschieden. Der andere bekundet schon deutlich den Einfluß der Renaissance. Der Pfosten, mit dem die Front bei ihm an beiden Ecken abschließt, ist mit rechteckigem, vertieftem Felde belebt; die vier den Raum zwischen den Pfosten füllenden verkoppelten Blendarkaden zeigen einen benasten Rundbogen. Die Schmalseiten der beiden Altäre wurden ohne Blenden belassen. da hier Türen angebracht sind. Der Altar der Burg zu Alzenau ist an der Front mit drei benasten Spitzbogenblenden ausgestattet[39], der Altar zu Frauenthal ist durch breite flache Leisten in rechteckige Felder gegliedert, die mit eigenartigem Bogen- und Maßwerk gefüllt sind[40].

Zu Prag befinden sich im Dom, um auch einige Beispiele aus der ehemaligen österreichischen Monarchie anzufügen, zwei Frontplatten gotischer Altäre, von denen die eine mit drei, die andere mit vier Spitzbogenblenden ausgestattet ist. Die Bogen sitzen bei der ersten auf Säulchen. bei der zweiten wachsen sie aus Pfosten heraus. Bei jener hat nur die äußerste Blendarkade zur Rechten Nasen, bei dieser zeigen die beiden äußeren solche. Beide Frontplatten weisen in den Blendarkaden Bildwerk auf. Die eine St. Anna Selbdritt in der Mitte, rechts den knienden Donator, links dessen Patron; die andere in den beiden mittleren Blenden den hl. Adalbert und den Stifter des Altares, den Herzog Rudolf d. Ä. von Sachsen, in den beiden äußeren des letzteren Wappen. Bei der ersten der beiden Platten stehen die Figuren auf Konsolen. In den beiden mittleren Bogenzwickeln sind bei ihr Engel angebracht. Ob die Altäre, deren Vorderseite die beiden Platten einst bildeten, auch an den Seiten Blendarkaden hatten, läßt sich nicht mehr feststellen, ist aber angesichts der reichen Behandlung der Front kaum zweifelhaft. Die Platten sind heute an der Wand befestigt, die eine in der Anna-, die andere in der Sächsischen Kapelle. Beide entstammen dem Ende des 14. Jahrhunderts. Nur mit schlichten, benasten Spitzbogenblenden ist der Stipes des Hochaltares der Pfarrkirche zu Großdorf in Böhmen ausgestattet[41].

Auch ein Altar in der Annenkirche zu Murau in Steiermark zeigt am Stipes lediglich eine Folge kräftiger benaster Spitzbogenblenden. Er steht frei unter einem Ciborium und hat an den beiden Langseiten je drei, an den beiden Schmalseiten je

[39] Abb. in Kd. von Bayern, Unterfranken, BA. Alzenau 23.

[40] Abb. in Kd. von Württemberg, Tafelband Tfl. 92.

[41] Topographie von Böhmen, XV (Prag 1903), 349 mit Abb.

zwei Blendarkaden. Nach einer Inschrift auf der Predella des auf dem Altare stehenden Flügelschreines waren in dem Altar eingeschlossen fünfzehn heilige Hostien, die 1378 von Dieben gestohlen und unter einem Weidenstrauch verborgen worden waren, hier aber dann aufgefunden wurden. Der Altar muß demnach aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammen.

Der Hochaltar in St. Leonhard bei Murau hat an der Front drei tiefe benaste Spitzbogenblenden in viereckiger Vertiefung. Den schweren, flach ausgekehlten Bogen und Pfosten ist ein Rundstab aufgesetzt. Ein weiterer Stab zieht sich das Profil der Vertiefung entlang über dem Scheitel der Arkaden hin[42].

Nicht Arkaden, sondern Maßwerk schmückt die Front eines Altares im Dom zu Seckau (Abb. S. 304). Es wird von einander überschneidenden Kielbogen gebildet. In der Mitte ist ihm das von einer Krone überragte Doppelmonogramm der Namen Jesus und Maria aufgelegt, rechts und links ein Spruchband mit der in gotischen Minuskeln ausgeführten Inschrift: Ave spes mea — Ihs et virgo Maria. An der Rückseite sind reich mit Blendarkaden ausgestattet ein Altar auf der Empore der Kirche zu Pürgg und ebenso ein Emporenaltar der Spitalkirche zu Oberwölz in Steiermark. Der Brüstung der Empore eingebaut, wenden sie ihre Rückseite dem Kirchenschiff zu. Begreiflich also, daß man darum diese und nicht die der Empore zugekehrte Front der beiden Altäre besonders auszeichnete. Der Altar zu Pürgg, der nur wenig aus der Flucht der Emporenbrüstung in die Kirche vorspringt, zeigt an der Rückseite drei viereckige Blenden, von denen die etwas schmäleren seitlichen einen Kleeblattbogen enthalten, der einen Löwen mit einem Wappenschild umschließt. In der breiteren Mittelblende tritt der Stab, der den Kleeblattbogen hätte bilden sollen, aus der Vertiefung heraus und entwickelt sich zu einem Vorsprung, der zugleich als Konsole und Baldachin diente; als Konsole für eine Statue oder einen ähnlichen Aufsatz, der sich ursprünglich auf ihm erhoben haben wird, als Baldachin für eine unter ihm in der mittleren Blende aufgestellte Büste, wahrscheinlich der des Stifters des Altares. Oben zieht sich hart unterhalb der Mensa ein wuchtiger Rankenfries hin, der sich um den Vorsprung verkröpft (Abb. S. 418).

Der Emporenaltar zu Oberwölz[43] baut sich über einem mit Hohlkehle profilierten Kraggesims weit aus der Flucht der Emporenbrüstung vor, deren Fußgesims sich um die Vorkragung verkröpft und ihr Sockelgesims bildet. Die der Kirche zugekehrte Seite des Altares sowie auch der vortretende Teil der Schmalseiten sind mit einer Reihe spitzer Kleeblattblenden verziert, deren Pfosten und Bogen mit einem Rundstab besetzt sind. Konsolen, die unten in den Arkaden angebracht sind, bekunden, daß in diesen einst Statuetten standen oder doch aufgestellt werden sollten. Vorzüglich haben es in beiden Fällen die Meister verstanden, den Altar von den Brüstungen der Emporen abzuheben, die zu Pürgg als feste, glatte Wand behandelt, zu Oberwölz mit durchbrochenen Maßwerkfüllungen versehen sind.

In Holland hat der Kalvinismus im 16. Jahrhundert gründlich mit den mittelalterlichen Altären aufgeräumt. Um so beachtenswerter ist daher der schöne, vorn mit drei benasten Spitzbogenblenden geschmückte Altar in der Kapelle des St. Annahofje zu Leiden, welcher der Zerstörung damals entgangen ist. In der mittleren Blende steht eine lange, auf die Stiftung des Altares bezügliche Inschrift[44], die beiden seitlichen enthalten das Wappen des Stifters Willem Claeß und seiner Gattin Hildegunde.

Bei einigen Altären sind die Arkaden nicht bloß Blenden, sondern förmliche Durchbrüche. Die betreffenden Altäre haben darum im Innern des Stipes einen

---

[42] Abb. des Altares in Graz. Kirchenschmuck III (1872) Beilage zu Nr. 5, Fig. 4.

[43] Vgl. auch Graz. Kirchenschmuck X (1879) 65, nebst Abb. auf Tfl. zu Nr. 5.

[44] Die interessante Inschrift lautet: In die eeren Gods en die reyne maget Maria, soe heeft gesticht en doen maken in't jaar 1492 Willem Claesz de brouwer en Hildegont Willemsdochter, seyn weyf, deze Capelle mit deze 13 kameren om Gods willen in te wonen om arme vrouwkens van goede naem en faem wesende en dit autaer is geweyt in der eeren dee heylige Vrou Sint Anna in't jaar 1509 den 19. dag in February.

Hohlraum, ohne jedoch dadurch Kastenaltäre zu werden. Sie sind vielmehr Blockaltäre, die jedoch im Unterschied von ringsum geschlossenen hohlen Blockaltären an einer oder an mehreren Seiten des Stipes von Arkaden durchbrochen sind. Ein gutes Beispiel ist der Hochaltar der Herrgottskirche bei Kreglingen, der an der Front vier spitzbogige mit Nasen besetzte Öffnungen hat. Ein anderes ist ein Altar in der schon genannten Kirche zu Pürgg. Er zeigt an der Front und der Rückseite vier rechteckige Vertiefungen, die alle einen im Kleeblattbogen schließenden Durchbruch enthalten. Heute freilich sind diese Bogen an der Front vermauert[45].

Bei einem eigenartigen Altar zu Niedergeiselbach in Oberbayern ist der Stipes vorn und hinten mit je zwei, an den Schmalseiten mit je einem spitzbogigen Durchbruch versehen, dessen Leibung mit zwei Kehlen und einem rechtwinkligen Einsprung gegliedert ist. Der Altar entstammt dem Ende des 15. Jahrhunderts. Ein ähnlicher Altar aus dem frühen 16. Jahrhundert, für den wohl der Niedergeiselbacher Vorbild war, befindet sich in dem nicht weit entfernten Gebensbach. Die Durchbrüche sind bei ihm rundbogig[46]. Man könnte die beiden Altäre fast den mehrstützigen Tischaltären zurechnen.

Renaissance und Barock verzichteten vollständig auf die Verwendung von Arkaturen zur Belebung des Stipes. Einfache Bogenblenden und flache Bogennischen kamen jedoch auch in ihnen nach wie vor zur Anwendung, wenn auch nur sehr selten und kaum anders als bei Holzaltären (altaria quasi-fixa) oder bei Holzverkleidungen von Steinaltären.

III. ORNAMENTALE DEKORATIONSMITTEL

1. Inkrustationen. Haben Fasen, Kehlen, Säulchen, von Leisten umrahmte, vertiefte Felder, Bogenblenden und Arkaturen als Motive, die der Architektur entnommen sind, einen architektonischen Charakter, so sind andere Dekorationsmittel rein ornamental, wie Marmorinkrustationen, Mosaik, Intarsien, Bossenwerk und Bekleidung mit Tonfliesen. Was indessen von jenen gilt, das gilt auch von diesen. Auch sie dienten im Mittelalter nur in sehr beschränktem Umfang zur Ausstattung des Stipes des Altares, und zwar wieder aus dem gleichen Grunde, der die beschränkte Verwendung der genannten architektonischen Motive zur Folge hatte, der Gepflogenheit, den Altar wenigstens an der Front mit einem Antependium zu bekleiden. So sehen wir denn, daß auch jene rein ornamentalen Dekorationsmittel erst seit Einsetzen der Renaissance ausgiebiger zur Ausstattung des Stipes herangezogen werden.

Inkrustationen am Stipes des Altares mittels Marmorplatten von verschiedener Farbe hat das Mittelalter kaum gekannt. Auffallend genug, da doch derartige Inkrustationen damals sonst nicht ungebräuchlich waren. Höchstens, daß man dann, wenn man den Stipes mit vertieften Feldern versah, die Füllung dieser letzteren zur besseren Hervorhebung aus einer Platte farbigen Steines herstellte, oder daß man die Front des Altares im Unterschied von den übrigen Seiten durch eine andersfarbige Marmorplatte auszeichnete.

Beispiele für beides sind uns schon begegnet; es sei erinnert an die mit farbigen Füllungen ausgestatteten Altäre in S. Francesco zu Assisi, an die mit

[45] Abb. in Graz. Kirchenschmuck III (1872) Beilage zu n. 5, Fig. 3.

[46] Vgl. Kunstdenkmale des Regierungsbezirkes Oberbayern I 2, 1271 mit Abb. und 1246.

dunklen Schieferfüllungen versehenen Altarstipites in St. Gereon zu Köln und an den Hochaltar in S. Cecilia und in S. Lorenzo fuori le Mura zu Rom, deren Stipes man an der der Kirche zugewandten Langseite nicht mit dem gleichen Marmor wie die übrigen, sondern mit einer Porphyrplatte bekleidete. Als sonstige gute Beispiele für die Verwendung farbiger Füllungen seien bloß noch angemerkt die Vorderseite des Hochaltares in SS. Nereo ed Achilleo, sowie diejenige des Hochaltares in S. Cesario zu Rom, die beide auch als die hervorragendsten Beispiele für die Anwendung von Mosaik zur Verzierung des Stipes besonders bemerkenswert sind.

Umgekehrt wie im Mittelalter verhält es sich in der Spätrenaissance und im Barock. In der Frührenaissance macht man von farbiger Marmorinkrustation bei dem Altarstipes nur wenig Gebrauch, und nicht anders hält es selbst noch die Hochrenaissance. Auch jetzt beschränkt sich die Verwendung farbigen Marmors bestenfalls auf den Grund der vertieften Felder, mit denen man die Seiten des Stipes gegliedert hatte. Ein vorzügliches Beispiel sind die beiden früher erwähnten und näher beschriebenen Altäre im Dom zu Orvieto. Ein Beispiel von eigentlicher Marmorinkrustation mit geometrischer Musterung ist der Altar des hl. Johannes d. T. in S. Domenico zu Neapel. In der Zeit des Barocks werden dann derartige Altäre jedoch sehr gewöhnlich. Es mag genügen, zum Belege dafür auf die Kirchen Roms hinzuweisen, die voll von Barockaltären sind, welche mit farbigem Marmor auf das glänzendste inkrustiert wurden.

Natürlich finden sich die Marmorinkrustationen dort am häufigsten, wo entsprechender bunter Marmor leicht erhältlich war, zumal da, wo es Brüche solchen Marmors gab. Am zahlreichsten sind die mit farbigem Marmor inkrustierten Altäre demgemäß in Italien und Spanien.

Wo die Beschaffung wirklichen Marmors Schwierigkeiten bot, oder wo für wirklichen Marmor nicht genug Mittel flüssig waren, imitierte man im 17. und 18. Jahrhundert oft die Inkrustationen durch Anwendung von Stuckmarmor, der ja auch sonst unter der Herrschaft des Barocks vielfach als Surrogat echten Naturmarmors benutzt wurde. So geschah es selbst in Italien häufig, zumal in den kleineren Kirchen, die nur über geringere Mittel verfügten. Auch die Mode war nicht ohne Einfluß auf die Anwendung von Stuckmarmor an Stelle von Naturmarmor, zumal jener die Möglichkeit bot, jede Marmorart zu imitieren, selbst die seltensten, kostbarsten und am schwierigsten zu beschaffenden. Besonders häufig sind mit Inkrustationen aus farbigem Stuckmarmor ausgestattete Blockaltäre im Mailändischen, wie überhaupt in Norditalien. In S. Agostino zu Cremona sind beispielsweise fast alle Altäre in den Kapellen des Langhauses mit Stuckmarmorinkrustationen verziert, bald in einfacherer, bald in reicherer Weise. (Tafel 48.)

2. Mosaiken. Mosaiken, nach den Meistern, die sie vornehmlich und am vollendetsten anfertigten, Kosmatenarbeit genannt, haben als Schmuck des Altarstipes nur im mittleren Italien eine ausgiebigere Verwertung gefunden. Zeitlich reicht diese von der Frühe des 12. bis etwa ins 14. Jahrhundert. Ort der Herstellung jener Mosaiken war hauptsächlich Rom, von wo aus sich dann ihre Verwendung durch ganz Latium, ja über dessen Grenzen hinaus verbreitete.

Die Kosmatenarbeit der älteren Zeit kennt nur die Verwendung kleiner Marmorwürfelchen in den Farben Grün, Schwarz, Weiß und Rot. Die der späteren fügt farbige und vergoldete Glaspasten hinzu oder arbeitet ausschließlich mit diesen

letzteren. Sie war stets rein ornamentaler Art, und zwar waren die in ihr gebräuchlichen Motive fast ausschließlich geometrischer Art, Sterne, Rauten, Quadrate, Kreuzchen, Bänder, Kreise, Wellen, Zickzack. In Mosaik ausgeführte figürliche Darstellungen begegnen uns nie an Altären. Vegetabilische und animale Motive, ein Vöglein, ein Vierfüßler u. ä. kommen nur ausnahmsweise und nur äußerst selten im Mosaikschmuck der mit Kosmatenarbeit ausgestatteten Altäre vor. Ihrem Charakter nach war diese im eigentlichsten Sinne des Wortes Flächenornament.

Die Anwendung des Kosmatenmosaiks ging so weit, wie die Arbeiten der Marmorarii überhaupt. Wir finden es verwendet an Kanzeln, Ambonen, Schranken, Altären, Osterleuchtern, Ciborien, Fußböden, kurz überall, wo es galt, eine Fläche zu dekorieren oder einen Fries anzubringen. Beim Altar diente es zur Verzierung der Seiten des Stipes, als Füllung der vertieften Felder der Pfosten desselben, als Dekor eines unterhalb der Mensa sich hinziehenden Frieses, als Schmuck des Sockels des Stipes und des Plättchens der Kapitelle, als Füllung und Belebung der Zwickel zwischen Bogen, sowie besonders auch als Verzierung der Rinnen gewundener Säulchen.

Manche Altäre, welche als Beispiele des Gesagten dienen können, wurden schon gelegentlich genannt. Ich erinnere nur an die in Altarstipites umgewandelten antiken Cippi in S. Marcello al Corso und in der Unterkirche von Maria in Via Lata zu Rom, an den Hochaltar in S. Cecilia und den Hochaltar in S. Giorgio in Velabro zu Rom, an einen der Nebenaltäre der Krypta des Domes zu Anagni, an den Hochaltar der Ober- und der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi, an den Altar im östlichen Querschiff der Unterkirche, an den Altar im sog. Baderaum von S. Cecilia zu Rom, an den Hochaltar in S. Maria Impensole zu Narni. Zwei andere Beispiele sind der Altar der hll. Gregorius und Thomas von Canterbury in S. Scholastica zu Subiaco (Tafel 33) und der Hochaltar in S. Francesco zu Sutri, der in seiner heutigen Gestalt allerdings erst aus nachmittelalterlicher Zeit stammt, aber aus Fragmenten eines mittelalterlichen, mit Kosmatenarbeit geschmückten Altares besteht. Der Altar in Subiaco zeigt, wie der Altar im Baderaum der hl. Cäcilia, namentlich auch die Verwendung des Mosaiks zur Verzierung gewundener Säulchen. Weitere Beispiele finden sich in der Kirche der SS. Quattro Coronati und in S. Giovanni ante Portam Latinam zu Rom.

Die beiden prächtigsten und hervorragendsten Beispiele für die Verwendung der Kosmatenarbeit zur Ausschmückung des Altares bieten aber der Hochaltar in SS. Nereo ed Achilleo und der Hochaltar in S. Cesareo zu Rom, genauer die Front der zwei Altäre, leider das einzige, was von dem ursprünglichen Bestand derselben noch übrig ist. In der Gesamtanlage sind beide einander sehr ähnlich, doch zeichnet sich die Front des Altares in SS. Nereo ed Achilleo (Tafel 56) durch klarere Gliederung und feinere Verhältnisse, die des Altares in S. Cesario (Tafel 55) durch größeren Reichtum des Mosaiks aus, das bei ihr nicht nur mannigfaltiger ist, sondern auch noch ausgiebiger benutzt wurde, als es bei der Front des Hochaltares in SS. Nereo ed Achilleo geschah. Ohne Mosaik blieben bei beiden die köstlich skulpierten Friese der Bogen und der Simse des Dreieckgiebels, die ungemein zierlichen Kapitellchen und die Sockel der Säulchen bzw. Pilaster, bei der ersteren auch die von Spiralen umzogenen Säulchen, welche das Mittelfeld begrenzen, während die zwei heute nur mehr mit Rinnen versehenen äußeren Pilaster derselben ursprünglich wohl gleichfalls mit Mosaik geschmückt waren.

Zu Pisa begegnet uns im Baptisterium ein interessanter, am Stipes mit Kosmatenarbeit und plastischem Ornament geschmückter Altar, doch wiegt das letztere vor, wohl eine Folge der Vorliebe, welche man in Toskana für die Skulptur hegte. Das Mosaik spielt bei dem Altar eine recht untergeordnete Rolle.

Außerhalb des mittleren Italiens hat die Kosmatenarbeit zur Verzierung des Altares nur geringe Verwendung erfahren. So gibt es einen Altar, welcher Kos-

natenarbeit aufweist, im Dom zu Gurk in Kärnten. Er hat an der Front seines Stipes drei 10 cm tiefe Blenden, deren Umrahmung mit einem Wulst, einem Einsprung und einer Kehle profiliert ist. Die mittlere kleinere Vertiefung ist heute schmucklos, die beiden größeren seitlichen haben dagegen noch ihr altes Mosaik. Schmale Bänder aus Mosaik umgeben spiralförmig die senkrecht laufenden Wulste des Rahmens, ein weiteres derartiges Band zieht sich oberhalb der Blenden den Stipes entlang. Ein breiterer Mosaikfries schmückt die Front der Mensa[1].

3. Intarsien. Was die Mosaiken im 12., 13. und 14. Jahrhundert für den Altarstipes bedeuteten, das waren für ihn im Barock die Marmorintarsien, Einlegearbeiten aus Marmor, nur, daß ihre Verwendung als Schmuck des Stipes ungleich verbreiteter war als die des Mosaiks. Außerhalb Italiens kamen auch sie freilich wenig zur Verwendung, um so mehr aber in Italien selbst, wo die Technik der Marmoreinlegearbeit einen außerordentlichen Grad der Vollendung erreichte.

Altäre mit Marmorintarsien an der Vorderseite des Stipes — denn nur hier wurden solche angebracht — finden sich allerorten in Italien, bald in reichster, bald in minder reicher Ausführung. Bisweilen ist die Farbe des Marmors so raffiniert für die Darstellung ausgenutzt, daß man in einiger Entfernung nicht eine Einlegearbeit vor sich zu haben glaubt, sondern ein gemaltes Bild. Auch zu Rom gibt es manche vortreffliche Altäre mit Marmorintarsien, so in S. Ignazio, in Gesù e Maria al Corso, in S. Niccola da Tolentino u. a., doch kann sich Rom nicht gerade rühmen, die großartigsten Beispiele zu besitzen, vielleicht oder besser wahrscheinlich, weil dort die Tendenz selbst unter der Herrschaft des Barocks im allgemeinen auf eine würdevolle, ruhige Einfachheit hinausging. Weit glänzendere gibt es beispielsweise zu Neapel, wo überhaupt alles weit mehr als zu Rom auf barocke Prachtentfaltung hindrängte. Ein ungemein prächtiges, technisch meisterhaftes Beispiel ist der Hochaltar in S. Maria della Grazia Caponapoli (Tafel 57). In Neapel begegnen uns auch an Altären Intarsien, bei denen einzelne Teile des eingelegten Ornaments in leichtem Relief aus dem Grund heraustreten.

Die hervorragendsten Beispiele für die Verzierung des Altarstipes mittels Intarsien bietet aber die Certosa bei Pavia, die eine große Zahl derartig geschmückter Altäre besitzt (Tafel 56). Das Ornament besteht hier nicht mehr aus den gewöhnlichen Barockmotiven, Ranken, Voluten u. ä., wir sehen hier offene Bogenhallen dargestellt mit naturalistischen Blumenbehängen, Girlanden, Bukette in zierlichen Vasen, Ampeln, Balustraden, Schmetterlinge, Vöglein in den mannigfachsten Stellungen und Farben. Und das alles ist bis in die kleinsten Einzelheiten mit einer Sorgfalt und Treue ausgeführt, die unser Staunen erregen. Für einen Altar freilich ist ein Ornament, wie es hier beliebt wurde, zu profan, und man kann es nur bedauern, daß solch hervorragende Kräfte, wie es die Meister dieser Intarsien waren, ihr vorzügliches Können nicht Würdigerem zugewandt haben. Indessen waren sie ja Kinder ihrer Zeit, des 18. Jahrhunderts.

Es war eine kostspielige Sache, den Altar mit Marmorintarsien zu verzieren. Man begreift daher unschwer, daß man suchte, diese in Marmorstuck zu imitieren, wie man ja auch die Marmorinkrustationen in Stuckmarmor nachgeahmt hatte. Diese Pseudointarsien, die bisweilen einen hohen Grad technischer Vollendung zeigen und oft von bester Wirkung sind, gelangten besonders in einigen Teilen Norditaliens zu großer Beliebtheit. Altäre mit Stuckintarsien als Schmuck des Stipes sind darum dort recht häufig. Namentlich sind an solchen reich die Kirchen Piacenzas (Tafel 58), Cremonas, Modenas, Bolognas, Ravennas u. a. Einzelne Kirchen in diesen Städten strotzen geradezu von derartigen Altären, wie S. Giorgio zu Bologna, S. Trinità zu

[1] Abb. in Kunst-Topographie des Herzogtums Kärnten (Wien 1889), 477.

Modena und S. Maria in Porto zu Ravenna, die unter ihren zahlreichen Altären kaum einen aufweisen, der nicht an der Front des Stipes mit Pseudointarsien aus Stuck glänzend ausgestattet wäre. Alle sind Schöpfungen des 18. Jahrhunderts, wie übrigens auch ohne weiteres die ornamentalen Motive bekunden. Da Stuckintarsien nicht im entferntesten die technischen Schwierigkeiten boten wie die Marmorintarsien, sind sie noch zierlicher, leichter, flotter, flüssiger in Zeichnung und Ausführung. Die Mitte nimmt in der Regel eine figürliche Darstellung ein. Daß sie, gut gearbeitet, auch dauerhaft waren, beweist der Umstand, daß sie noch heute meist vorzüglich erhalten sind.

4. Bossenwerk. Eine eigenartige Verzierungsweise des Altares entwickelte sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts unter Einfluß der Ideen des Barocks im Gebiete von Venedig, Padua, Verona, kurz im Nordosten Oberitaliens. Wo sie zuerst auftauchte und wer sie erfand, ist nicht zu sagen. Von Venedig bahnte sie sich den Weg auch nach Kärnten, Istrien und Dalmatien. Sie ist eine Weiterbildung der Felderteilung, von der früher die Rede war. Die Front, bei der die Verzierung fast ausschließlich angewandt wird, ist bei ihr in ein Netz mannigfaltig geformter Felder gegliedert, Kreise, Rauten, Vierpässe, Ovale, Vierecke, Polygone u. a. Das Eigenartige bei ihr und das sie Charakterisierende aber ist nun, daß nicht die Umrahmung der Felder aus der Fläche heraustritt, sondern der Grund, der außerdem meist auch noch dadurch hervorgehoben wird (Tafel 58), daß er im Gegensatz zu der hellen, einfarbigen, vertieft erscheinenden Einfassung der Felder aus farbigem Marmor hergestellt ist. Kleinere Kreise werden wohl zu Halbkugeln umgebildet oder mit halbkugeligen Knäufen besetzt, die sich sehr wirkungsvoll aus den übrigen Bossen herausheben. Ein Mangel dieser ziemlich anspruchsvoll auftretenden Verzierungsweise ist der profane Charakter, der ihr anhaftet.

Übrigens haben wir auch hier die gleiche Erscheinung, wie bei den Marmorinkrustationen und Marmorintarsien. Zunächst in Marmor ausgeführt, wird auch diese Verzierungsweise, die man als Bossendekoration bezeichnen kann, bald in Stuck nachgebildet, wobei man den Grund, aus dem das zurücktretende Rahmen- und Leistenwerk wie ausgespart wurde, aus weißgrauem, die vorspringenden Füllungen aber aus farbigem Stuck herstellte.

Besonders zahlreich sind Altäre mit Bossenverzierung in den Kirchen von Padua, z. B. in S. Francesco, S. Catarina, S. Lucia, S. Niccola, in den Eremitani und den Carmini. Bald ist sie hier in Marmor, bald in Stuck ausgeführt. Zu Venedig gibt es zahlreiche Beispiele in S. Benedetto, S. Fosca, S. Marcellino, S. Giacomo dall'Orio, S. Maria Zobenigo u. a.

5. Bemalte Tonfliese. Antependienimitation in Stein. In Spanien, dem Heimatland der Azulejos, farbig bemalter Tonfliese, die vornehmlich zur Bekleidung der Wände dienten, findet man solche häufig auch zur Umkleidung des Stipes der Altäre verwendet, namentlich im Süden des Landes. Besonders reich ist an Altären dieser Art die Kathedrale von Córdoba, in der man auch Gelegenheit hat, die Entwicklung dieser Spanien eigentümlichen Dekorationsweise des Altarstipes zu studieren.

Dieselbe tritt in zwei Formen auf. Bei der älteren besteht das Material in kleinen farbigen Plättchen von verschiedenen Formen, Sternen, langgezogenen Sechsecken, Dreiecken u. ä. Sie wurden zu geometrischen Mustern zusammengestellt, mit welchen man dann die ganze Front des Altarstipes überzog. Es ist eine der Kos-

matenarbeit verwandte Technik, nur ist an Stelle der Marmorwürfel und Glaspasten bei ihr ein derberes Arbeitsmaterial getreten. Man könnte sie daher mit allem Grund als Azulejosmosaik bezeichnen. Tafel 59 gibt als Beispiel dieser älteren Verzierungsweise einen interessanten, leider stark beschädigten Altar aus der Kathedrale zu Córdoba wieder, bei dem außer dem Stipes auch der Untersatz des gotischen Retabels mit Azulejosmosaik verziert ist.

Bei der andern jüngeren Art kommen größere quadratische Fliese zur Verwendung, die mit einem Muster bemalt sind, und zwar entweder so, daß jeder Flies das Muster vollständig enthält oder daß er einen Teil des ganzen Musters bildet, meist ein Viertel. Beide Arten sind der maurischen Kunst entlehnt. Es tragen darum auch bei den bemalten Fliesen die älteren Muster noch einen mehr oder weniger maurischen Charakter an sich, der sich erst infolge des Vordringens der Renaissance verliert.

Interessante ältere Beispiele der zweiten Art der Azulejosbekleidung des Stipes bieten der Altar einer der Kapellen der rechten Außenseite des Coro der Kathedrale zu Córdoba, der Altar der Kapelle des ehemaligen Seminario conciliar zu Sevilla (Tafel 59) und der Altar der Capilla Dorada in der Kathedrale zu Salamanca. Bei dem ersten zeigen die Azulejos, mit denen die Front überdeckt ist, zwei Reihen großer, mit Blättern gefüllter Vierpässe, bei dem zweiten versetzt zueinander angeordnete Rosetten, bei dem dritten eine Art entarteten Granatapfelmusters (Tafel 196).

Auf den Azulejos, mit denen wir in der Folge die Altäre bekleidet sehen, herrschen Renaissance- und Barockmuster. Die strenge Anordnung der Muster der älteren Fliese verliert sich immer mehr, um einer freieren, mehr bildmäßigen Platz zu machen, bei der sich das aufgemalte Ornament zwanglos über eine größere Anzahl von Fliesen verbreitet, und die Front des Stipes nicht selten sogar zu einer antependiumartigen Bildertafel wird, wie denn auch nun sehr häufig in der Mitte eine von barocker Einfassung umrahmte figürliche Darstellung, Einzelbild oder Gruppe, angebracht ist. Die aufgemalten Muster sind bei diesen späteren Fliesen oft recht flüchtig und handwerksmäßig und in Zeichnung wie Farbengebung gleich mangelhaft und unschön.

Mit durchsichtigen Glasscheiben statt mit farbigen Tonfliesen war ein Altar in St-Denis bekleidet. Er wurde in der Revolution wie die andern Altäre der Kirche zertrümmert und hat sich nur in einzelnen Bruchstücken erhalten. Die Glasscheibchen hatten Rautenform. Der Grund hinter den Scheibchen war abwechselnd rot, blau oder purpurn bemalt. Wenn rot, zeigte er einen Turm, das kastilische Wappen, wenn blau, eine heraldische Lilie, das französische, wenn purpurn entweder eine Rose oder einen Adler. Angebracht war die Bekleidung nicht bloß an der Front, sondern auch an den Seiten des Stipes. Der Altar ist das einzige Beispiel seiner Art, von dem wir wissen[2].

Auch noch eine andere Verzierungsweise der Altarfront ist Spanien eigentümlich. Sie imitiert in Stein ein Antependium.

Das älteste Beispiel, welches mir bekannt ist, befindet sich in einer der Kapellen des rechten Seitenschiffes der Kathedrale zu Toledo (Tafel 60). Das Pseudoantependium zeigt hier ein hübsches, in Umrissen eingraviertes Granatapfelmuster und reicht wohl noch in den Beginn des 16. oder das Ende des 15. Jahrhunderts zurück. Seinem oberen Rand entlang ist ein kurzer Überhang nachgebildet, der mit Fransen abschließt. An den Seiten ziehen sich, ringsum mit Fransen oder einem Börtchen besetzt, bis nahe zum Boden die zwei beim spätmittelalterlichen Antependium so gewöhnlichen Zierstreifen herab. Der Überhang ist rot, das übrige blau bemalt. Ein etwas jüngeres Beispiel eines solchen Pseudoantependiums in

[2] Skizze des Altares bei Viollet-le-Duc II,48; vgl. ebenda S. 47.

einer benachbarten Kapelle der Kathedrale zeigt in der Mitte ein Wappen, auf Überhang und Behängen ein graviertes platereskes Ornament. Bei zwei gleichfalls etwas späteren Altären in der Kathedrale zu Salamanca, die gute ältere Vertreter des Pseudoantependiums bieten — sie stehen in den Nischen der Kapelle des Seitenportales —, sind Überhang und Behänge mit Rauten gemustert, die eine Rosette umschließen. Die von ihnen umrahmte Fläche der Front tritt hier kräftig zurück, so daß Überhang und Behänge sich energisch von ihr abheben (Tafel 183).

Zahlreiche Beispiele aus der Zeit der späten Renaissance und des Barocks gibt es in den Kirchen zu Córdoba, so in S. Hipolito (Tafel 59), S. Nicolao, S. Pablo u. a. sowie in den Kirchen Granadas, wo wir solche in S. Ildefonso, S. Gerónimo, S. Pedro, Santo Domingo, der Compañia u. a. antreffen. Das Ornament, das den Überhang und die seitlichen Zierstreifen, welch letztere nun den Charakter von Behängen verloren haben und zu bloßen Abschlußstreifen geworden sind, bedeckt, entspricht natürlich dem Geschmack und der Stilrichtung der jeweiligen Entstehungszeit. Wie lange diese Behandlung der Front des Altares in Gebrauch blieb, erhellt daraus, daß zwei von ihrem Altar losgelöste rotmarmorne Pseudoantependien in S. Pablo zu Córdoba, die jetzt in den Fußboden einer Kapelle eingelassen sind, das Datum 1695 und 1736 tragen. Als Material ist zu diesen Frontplatten ausnahmslos Marmor benutzt. Damit das stets nur eingravierte Ornament des Überhanges und der Seitenstreifen besser hervortrete, wurde es durch Vergoldung noch besonders hervorgehoben

6. Skulpturen. Die Skulpturen, mit denen man den Stipes ausstattete, waren ihrem Gegenstand nach entweder lediglich ornamental oder symbolisch oder figürlich.

Skulpturen rein ornamentalen Charakters treten fast nur an seinem Sockel- und Kopfsims sowie am Profil und auf der Platte der Leisten auf, welche die etwa in ihm angebrachten Vertiefungen umrahmen. Indessen sind sie selbst hier selten, und zwar nicht nur in altchristlicher Zeit und im Mittelalter, sondern auch noch in der nachmittelalterlichen Zeit.

Beispiele aus altchristlicher Zeit bieten die Marmorplatten, welche den Stipes des ehemaligen Vitalisaltares in S. Vitale zu Ravenna bildeten, der Stipes im Baptisterium des Domes zu Ravenna, das Stipesfragment in S. Apollinare in Classe, der Stipes im Dom zu Torcello, aus mittelalterlicher der Hochaltar in der Kathedrale zu Tarragona, in S. Cecilia zu Rom, in S. Maria Impensole zu Narni, in SS. Vincenzo ed Anastasio alle tre Fontane zu Rom, in St. Kunibert zu Köln, in St. Moritz zu Halle, der Altar in der ehemaligen Deutsch-Ordens-Kirche zu Heilbronn, der Hochaltar in St-Guillem-le-Désert, in St. Germer und in St. Marguerite u. a.

Noch weit seltener wurde rein ornamentales Ornament als Schmuck der Flächen der Seiten verwendet, falls nicht etwa ältere ornamentierte Platten zur Herstellung des Stipes gebraucht wurden, wie bei dem Altar in S. Silvestro zu S. Oreste und in S. Giovenale zu Orvieto und wohl auch bei den beiden Seitenaltären in St-Polycarp (l'Aude)[3].

Beide Altäre sind an der Front des Stipes in drei Felder gegliedert. Das Mittelfeld enthält bei dem einen ein von einem Kreise umgebenes Kreuz, unter dessen Armen die Buchstaben A und Ω angebracht sind, bei dem anderen Flechtwerk. Die Seitenfelder zeigen bei jenem Flechtwerk, bei diesem eine flache Arkade mit Muschel im Bogenfeld und Vöglein, sowie Flechtwerk im Raum zwischen den gedrehten Halbsäulchen, welche die Bogen tragen. Die Altäre oder doch ihre ornamentierten

[3] Vgl. über diese Altäre Bullet. de la Commission archéol. de Narbonne 1912, 261 f. mit Skizzen.

Vorderseiten mögen aus dem 10.—11. Jahrhundert stammen. Ursprünglich sind die Skulpturen, Rankenwerk, an den Schmalseiten des Stipes zu Favarie und Carreiret.

Skulpturen symbolischen Charakters begegnen uns als Schmuck des Altarstipes am häufigsten in vorromanischer Zeit, zumal bei den Stipites, die sich aus altchristlicher Zeit und dem frühen Mittelalter erhalten haben. Vornehmlich sind es Stipites einstütziger Tischaltäre, die mit ihnen versehen sind. Die Symbole sind das Monogramm Christi, das in Gallien besonders beliebt gewesen sein muß, da es auf zahlreichen gallischen Stipites vorkommt, das Kreuz, Lämmer, Tauben, Delphine und Palmen.

Delphine, ein Motiv, das auch der heidnischen Kunst bekannt war, treten ausschließlich auf einer bestimmten Gruppe von Stipites auf, dem Stipes von Parenzo und den ihm verwandten Stipites. Der Delphin auf ihnen sinnbildet entweder Christus oder die Gläubigen. Daß er stets verdoppelt auftritt, würde, falls man die erste Deutung vorzieht, aus dem Grund einer symmetrischen Anordnung zu erklären sein[4].

Palmen mit Fruchtkolben finden sich nur auf ravennatischen und verwandten Stipites. Sie sind wohl Symbol Christi, der in der Eucharistie köstliche Speise spendet, oder des Kreuzessieges mit seinen stärkenden Gnadenfrüchten, nicht aber Bild der Gläubigen, welche die Früchte christlicher Tugenden tragen und noch weniger, wie auf den Sepulcralmonumenten, Sinnbild des Sieges und des himmlischen Lohnes.

Das Lamm stellt als Einzel- oder als Hauptfigur Christus, das Lamm Gottes, dar. Auch die beiden symmetrisch gestellten, das Kreuz tragenden Lämmer an der Front des Stipes zu Argenta bedeuten den Heiland. Ihre Verdopplung ist lediglich der Symmetrie halber erfolgt, wie die Verdopplung der unter ihnen stehenden Arkade mit dem in sie eingeschlossenen Kreuze. Stehen die Lämmer, wie das am gewöhnlichsten ist, zu beiden Seiten eines Kreuzes, wie z. B. an der Frontplatte des ehemaligen Vitalisaltares zu Ravenna u. a., so symbolisieren sie die Gläubigen, die in Christi Kreuz ihr Heil, ihre Erlösung und ihr Leben finden. Die zwölf Lämmer, welche an einer der Langseiten der Mensa zu Marseille das auf dem Berge stehende, Christus wiedergebende Lamm begleiten, symbolisieren die zwölf Apostel.

Auch die Tauben stellen die gläubige Seele dar, mögen nun auch sie zu beiden Seiten eines Kreuzes stehen, wie auf dem Euphrasiusstipes zu Parenzo[5], oder an Weinbeeren picken, wie am Fries des Stipes im Baptisterium des Domes zu Ravenna[6], oder oben auf der Spitze eines Kreuzes sitzen, wie beim Stipes zu Bagnols[7]. Symmetrisch gestellte Pfauen, die aus einem Kelche trinken, kommen auf Altarstipites nicht vor, obschon dieses Motiv sonst sehr gebräuchlich war und auch seiner Symbolik nach sich als Schmuck des Altarstipes empfahl. Allerdings sind einige dem 9. Jahrhundert entstammende Marmorplatten in S. Giorgio in Velabro und in S. Maria in Cosmedin zu Rom, welche die Pfauen aufweisen, als Frontplatten ehemaliger Altarstipites gedeutet worden[8], jedoch zu Unrecht. Bei diesen, wie bei manchen ähnlichen Platten handelt es sich sicher nicht um Platten, die von Altären herrühren, sondern um Plutei von Chorschranken, auf denen das Motiv öfters zur Verwendung gekommen ist.

---

[4] Über den Delphin vgl. namentlich Bullet. ser. 2, I (1870), 49 f.; Kraus, Realenzykl. I, 351. Daß der Delphin in den obigen Fällen keine sepulcrale Bedeutung haben kann, wie er sie auf Sarkophagen hat, liegt auf der Hand.

[5] Vgl. oben S. 146.

[6] Vgl. oben S. 147.

[7] Vgl. oben S. 138.

[8] Ferd. Mazzanti, La scultura romana nei bassi tempi im „Archivio storico dell' arte" II (1896) 56 162.

Seit der Wende des 1. Jahrtausends verschwinden das Monogramm Christi, die Lämmer und Tauben vom Stipes. Überhaupt verlieren sich die Ornamente symbolischen Charakters allmählich fast ganz von demselben.

Das in der romanischen Kunst sonst so beliebte und so oft wiederkehrende Motiv des Gotteslammes begegnet uns nur auf dem Altarstipes in S. Maria del Priorato zu Rom, der uns auch, aber ebenfalls als vereinzeltes Beispiel, auf der rechten Schmalseite die sonst so häufigen Evangelistensymbole und die Rechte Gottes zeigt. Der Stipes ist auch insofern bemerkenswert, als er an der Front als späte Nachzügler neben dem Lamm Gottes noch zwei Tauben, und als einziges Vorkommnis in den oberen Zwickeln zwei pickende Pfauen aufweist. Altarstipites aus romanischer Zeit, auf denen wir einem Kreuze begegnen, seltene Erscheinungen, sind der Stipes in der Unterkirche des Domes zu Ferentino, der Altarstipes in S. Pancrazio daselbst und der Stipes des Kryptaaltares in S. Maria in Cosmedin zu Rom.

Auch das späte Mittelalter verwendete nur sehr selten Ornament mit symbolischem Charakter als Schmuck des Stipes.

Ein Kreuz in der Mitte der Front zeigt z. B. der Altar der Capella Dragomani in S. Domenico zu Arezzo, einer der Nebenaltäre des Chores von S. Croce zu Florenz[9], ein Nebenaltar der Kathedrale von Toledo und der Hochaltar der Martinskirche zu Landshut, ein Lamm der Altar im rechten Querarm von S. Croce. Auffallend ist, daß die zu Ausgang des Mittelalters so überaus gebräuchlichen Monogramme des Namens Jesu und des Namens Maria am Altarstipes kaum je vorkommen. Es ist ein ganz vereinzelt dastehender Fall, wenn wir sie an der Front des schon genannten Altares zu Seckau antreffen. Die Monogramme sind hier in der Weise miteinander verbunden, daß dasjenige des Namens Maria das des Namens Jesu umschließt.

Die Renaissance hält es nicht viel besser als die Gotik. Bringt jene auch Motive symbolischen Charakters ein wenig häufiger als Ornament am Altarstipes an, als diese es zu tun pflegte, so geschieht das im ganzen doch noch immer selten. Die Sache wird erst anders im Barock, und zwar wohl im Zusammenhang mit dem Bestreben, durch eine reichere Ausstattung der Front des Altarstipes das Antependium entbehrlich zu machen, doch empfand man es auch wohl als angemessen, den Altar irgendwie als liturgisches Gerät zu charakterisieren. Ihn zu diesem Ende mit Bildwerk zu schmücken, war nur in wenigen Fällen möglich, dagegen war es leicht tunlich, ein bloßes Symbol auf der Front anzubringen. Und so wurden denn nun die Altäre, welche in der Mitte der Vorderseite des Stipes mit einem Symbol ausgestattet wurden, sehr häufig. Meist war es ein Kreuz, mit dem man dieselbe versah, doch kommen auch andere Symbole vor, wie der Pelikan, der Name Jesu, der Name Maria oder sonst ein Monogramm, das Auge Gottes, ein Kelch mit Hostie u. a., später auch das Herz Jesu.

Figürlicher Skulpturschmuck ist am Stipes des Altares erst aus dem 8. Jahrhunderte bekannt.

Dieses älteste Beispiel bietet der früher besprochene Altar des Ratchis zu Cividale[10]. Allerdings ist eine Marmorplatte des 4. Jahrhunderts von 1,35 m Länge

[9] Vgl. oben S. 326. [10] Vgl. oben S. 199.

und 93 cm Höhe, die in der Mitte eine Reliefdarstellung der hl. Agnes in engärmeliger Tunika und weiter faltiger Dalmatik zeigt, im übrigen aber mit blinden Transennä bedeckt ist — sie wurde 1884 bei Aushebung der Treppe in S. Agnese zu Rom gefunden —, als Frontplatte eines Altares ausgegeben worden[11], doch meines Erachtens mit Unrecht. Die zwei mit Blindtransennä verzierten 83 cm breiten, aber nur 61 cm hohen Steinplatten, die gleichzeitig gefunden wurden, sprechen durchaus dagegen. Wahrscheinlich bildeten die Platten die Bekleidung des Grabes der Heiligen. Der Liber Pontificalis berichtet in der Vita des Papstes Liberius (352—356), es habe dieser das Grab der hl. Agnes mit Marmorplatten geschmückt[12]. Da die in Frage stehenden Platten mit dem Bilde der Heiligen und den blinden Transennä dem 4. Jahrhundert angehören und in ihrem Ornament, den Blindtransennä, deutlich an eine Confessioanlage erinnern, liegt es sehr nahe, in ihnen einen Rest eben jener Marmorbekleidung zu sehen, mit der Liberius das Grab der jugendlichen Märtyrin zierte. Ähnlich urteilt auch Fr. Wieland[13], nach welchem die Platten den Unterbau des Altares vorne und an den Seiten bekleideten, ein Tuffmassiv, in das er das Grab der Heiligen verlegt. Letztere Annahme hat manche Wahrscheinlichkeit für sich, nur wird man das Grab nicht an der von Wieland gewollten Stelle zu suchen haben, da sich bei den 1901 vorgenommenen Grabungen nicht nur keine dahinzielenden Anzeichen ergaben, sondern die im Massiv angebrachten Loculi sogar dagegen sprechen. Das Tuffmassiv wird vielmehr ursprünglich höher gewesen sein und das Grab sich in dem jetzt nicht mehr vorhandenen, bei dem Neubau der Kirche unter Honorius III. (1216—1227) oder einer anderen späteren Gelegenheit beseitigten oberen Teil befunden haben, dessen Stelle jetzt Mauerwerk einnimmt, und zwar dort, wo heute in dieser Aufmauerung der von Paul V. (1605—1621) geschaffene Silberschrein mit den Gebeinen der Heiligen steht[14].

Der Altar in S. Martino zu Cividale ist aber nicht bloß das älteste Beispiel eines mit figürlichem Bildwerk am Stipes geschmückten Altares, sondern auch bis in die Frühe des 2. Jahrtausends das einzige, das sich erhalten hat. Denn die zwei als Reste eines Altares ausgegebenen ornamentierten Platten zu Ferentillo bei Spoleto, von denen eine mit zwei männlichen Figuren geschmückt ist und neben einer dieser Figuren die Worte: Ursus me fecit, am Rande aber die Inschrift trägt: Hildericus Dagileopo in honore sancti Petri et amore sancti Leo(nis) et sancti Gregorii pro remedio a(ni)m(ae), stammen wohl nicht von einem Altar, sondern von Chorschranken[15]. Eine angeblich karolingische Altarfront aber, die heute in die Mitte der Vorderseite des Altares der Quirinuskapelle zu Luxemburg eingelassen ist, bis 1820 jedoch an dem Altar der damals abgebrochenen Irminakapelle zu Rosport bei Echternach angebracht war[16] und mit fünf unter Rundbogenarkaden angeordneten Relieffiguren von primitiver Unbeholfenheit verziert ist, gehört, wie allein schon die Eckknollen der Säulchenbasen mit aller Bestimmtheit bekunden, nicht dem 9., sondern erst dem 11.—12. Jahrhundert an. Obendrein beweist ihre geringe Höhe von nur 52 cm, daß sie ursprünglich nicht Vorderseite eines Altares war[17] (Tafel 206).

---

[11] M. Armellini, Die neuentdeckte Frontseite des ursprünglichen Altares in der Basilika von S. Agnese in R. Quart. III (1889) 64 f.: „Es ist somit kein Zweifel, daß wir in der Orante wirklich ein Bild der hl. Agnes aus dem 4. Jahrhundert besitzen, und ebenso sicher ist, daß die Marmorplatte ... einst den Altar über ihrem Grabe umschloß."

[12] N. 52 (Duch. I, 208): Hic Liberius ornavit de platomis marmoreis sepulcrum sanctae Agnae martyris.

[13] Altar und Altargrab (Leipzig 1912), 116.

[14] Über die Grabungen in S. Agnese vgl. R. Quart. XVI (1902) 51 f., und 78 f. sowie Nuovo Bullet. VII (1901) 297. Nach A. Venturi (Storia dell'arte ital. I [Milano 1901] 499 536 mit guter Abb.) ist die Platte Fragment eine Chorschranke.

[15] R. Quart. XX (1906), 47 f. Die Platten, eine barbarische Arbeit, entstanden laut der angeführten Inschrift um 740. Abb. derselben in Bullet. di arch. crist. ser. 2, VI (1875) Tfl. XI und Roh. I, Tfl. LXXV.

[16] K. Arendt, St. Quirin (Luxemburg 1888), 17.

[17] Die Tafel ist 1,33 m lang und 52 cm hoch. Die Säulchen der fünf Rundbogenarkaden sind

Romanische und frühgotische Altäre mit figürlichem Schmuck am Stipes, und zwar fast bei allen nur an der Front desselben, sind noch vorhanden zu Marseille, Ste-Solange und Avioth, zu Avenas, St-Guillem-le-Désert, Tarragona und Zara. Frontplatten vom Stipes solcher Altäre haben sich aus romanischer und frühgotischer Zeit erhalten zu St-Menoux, Asti, Bardone, Dijon, Airvault und Münster (Graubünden). Der Altäre zu Marseille, Ste-Solange und Avioth sowie der Frontplatte zu St-Menoux wurde schon anderswo gedacht.

Sehr bemerkenswert ist der Altar zu Avenas (Rhône). Er datiert aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Seine Ecken sind, wie schon früher gesagt wurde[18], mit einem romanischen Säulchen kantoniert. Bildwerk findet sich an der Front wie an den Schmalseiten. An der Front gewahren wir in der Mitte in einer muschelartig vertieften Mandorla, die nach Brauch von den Evangelisten-

Mit Bildwerk geschmückter Altar. Avenas, ehemalige Klosterkirche
(Nach Gailhabaud)

symbolen umgeben ist, den Heiland auf dem Throne, rechts und links sitzen, in zwei Zonen angeordnet, auf einer Bank je sechs Apostel. An der linken Schmalseite sehen wir in zwei Reihen vier Szenen aus dem Leben der Gottesmutter, an der rechten einen König, der dem hl. Vincenz eine Kirche darbringt, darunter eine vierzeilige Inschrift, welche uns den Namen des Stifters, eines Königs Ludwig, nennt, wohl Ludwigs VII. († 1180). Die ziemlich barbarische Inschrift lautet: Rex Ludovicus pius et virtutis amecus — offert aecclesiam, recepit Vincentius istam — lampade bissena fluiturus Julius ibat —, mors fugat obpositum regis ad interitum[19].

Die Front des Stipes des Hochaltares in der Kathedrale zu Tarragona (Tafel 51) bietet ganz dieselbe Erscheinung wie die zahlreichen gleichzeitigen bemalten Holz-

---

am Schaft spiralförmig kanneliert, am Kapitell mit einer Blattreihe besetzt und an den Basen mit Eckknollen versehen. Unter der mittleren sitzt Maria mit dem Jesuskind; in den beiden nächsten stehen Petrus und Paulus, in den beiden äußeren zwei Bischöfe, wohl Willibrordus und Bonifazius (?). Vermutlich stammt die Tafel, die wohl ursprünglich ein Retabel war, aus der Peter- und Paulsbasilika zu Echternach, der heutigen Pfarrkirche, die 1650 neugebaut wurde.

[18] Vgl. oben S. 319.

[19] F. de Mély glaubte im vorletzten Vers ein Chronogramm erkennen zu sollen, das als Datum der Errichtung des Altares das Jahr 1180 ergebe (Revue archéol. 1908 I, 254 f.).

antependien in den Museen zu Vich, Lérida und Barcelona, die evident die Vorbilder für den Künstler waren. Sie ist wie ein in Marmor übersetztes Antependium dieser Art. Die Ecken der Front sind mit einem Säulchen ausgestattet, dessen Platte den Vorsprung der Mensa trägt. Es hat ein schlankes, mit ganz flachem Blattwerk verziertes Kapitell. Zwischen der Basis der Säulchen läuft im Anschluß an sie und in gleicher Profilierung eine Leiste den unteren Rand des Stipes entlang, deren unterer Wulst mit schrägliegendem Akanthus geschmückt ist. Das Bildwerk der Front, das der Verherrlichung der Patronin der Kathedrale, der hl. Thekla, gewidmet ist, verteilt sich auf neun Felder, ein großes von der Sockelleiste bis zur Mensa reichendes Mittelfeld und je vier in zwei Zonen angeordnete kleinere seitliche Felder, die durch Säulchen voneinander getrennt sind. In jenem sehen wir den hl. Paulus, von einer Mandorla umgeben, zu seinen Füßen kniend die hl. Thekla. In den oberen Zwickeln der Mandorla ist rechts die Hand Gottes dargestellt, links die Taube. Die acht seitlichen Felder bringen Szenen aus dem Leben der Heiligen, namentlich auch ihr dreifaches Martyrium. Der Altar ist um 1200 entstanden.

An der Front des romanischen Altares, der sich in der Krypta des Domes von Zara erhalten hat, ist das Martyrium der hl. Anastasia dargestellt. Die Heilige steht zwischen zwei Pfählen, an die angebunden, sie des Hungertodes sterben mußte. Nach den Ecken der Front zu ist dem Stipes ein an eine Palme erinnerndes Bäumchen vorgelegt[20].

Die Frontplatte im Baptisterium von S. Pietro zu Asti (Tafel 60) ist 1,03 m hoch und 1,45 m breit. Sie zeigt in der Mitte die Majestas in länglichem Vierpaß, in dessen Zwickeln die nimmer fehlenden Evangelistensymbole angebracht sind. Die Fläche neben dem Vierpaß nehmen beiderseits zwei Reihen von Arkaden ein, von denen die oberen rundbogig, die unteren im Kleeblattbogen schließen. Schlanke, mit weitausladendem Blattkapitell versehene Säulchen tragen die Bogen; die Bogenzwickel sind mit frühgotischem Blattwerk gefüllt. Die Heiligen, welche unter den Arkaden angebracht sind, stellen Maria, Johannes d. Ev. und noch sechs weitere Apostel dar. Den Rahmen schmückt an den Seiten ein reizender, aus Rosenranken bestehender Fries, oben ein Fries von Weinreben mit Vöglein, die an einer Traube picken. Die Platte stammt von einem Altar des frühen 13. Jahrhunderts.

Die beiden Altarvorderseiten zu Bardone (Parma) sind nur mit einer einzigen, die ganze Fläche einnehmenden Darstellung geschmückt. Auf der einen sehen wir die Abnahme des Herrn vom Kreuze, auf der anderen die Krönung Marias. Christus in der Mandorla nimmt mit der Linken aus der Hand eines Engels die Krone, um sie der zu seiner Rechten knienden Mutter aufzusetzen. Die Szene umgeben zu beiden Seiten Engel mit Rauchfässern und Kerzen, die Mandorla halten die vier Evangelistensymbole. Die Tafeln sind etwas älter als die Tafel zu Asti, aber auch primitiver, handwerksmäßiger, derber, um nicht zu sagen, roh. Sie mögen dem Ende des 12. oder dem Beginn des 13. Jahrhunderts angehören. Durch die Kehle der Umrahmung zieht sich oben und an den Seiten der beiden Platten Rankenwerk mit kräftig vortretenden Rosen[21].

Die Frontplatte zu Airvault (Deux-Sèvres) ist in sehr verdorbenem Zustande. Die Mitte nimmt auch hier wieder der thronende Christus in der Mandorla ein, in den Zwickeln derselben umgeben von den Symbolen der Evangelisten; die seitlichen Partien enthalten je zwei stehende Heilige unter rundbogigen Arkaden, männliche Figuren mit aufgewickelter Rolle in der Hand, die, weil zu sehr zerstört, nicht mehr genau bestimmbar sind, aber wohl Propheten oder Apostel darstellen. Zwei, die beiden äußeren, haben als Konsole einen riesigen, grotesken Kopf unter ihren Füßen, die beiden anderen Blattwerk[22].

[20] Skizze des Altares in Jahrbuch V (1861), 171.

[21] Abb. der beiden Frontplatten bei A. Venturi III, 135.

[22] Abb. in Revue XXXII (1889) 514.

Ein schönes Stück und vortrefflich erhalten ist die Vorderseite eines Altares aus der niedergerissenen Sainte-Chapelle zu Dijon im Museum daselbst (Tafel 61). In einem Vierpaß in der Mitte der Tafel sitzt Christus auf dem Thron, zu beiden Seiten von einem Leuchter mit Kerze begleitet. In den Zwickeln des Vierpasses befinden sich, von halbkreisförmiger Einfassung umrahmt, die Evangelistensymbole. Die durch eine Leiste in zwei Zonen geteilten Seitenpartien enthalten Szenen aus dem Leben des hl. Andreas. Die Skulpturen stehen auf hellblau bemaltem Grunde, sind aber selbst nicht bemalt. Die Höhe der Tafel beträgt 91 cm, ihre Länge 2,19 m. Sie entstammt, wie die stilistische Behandlung der Gewänder erkennen läßt, dem späten 13. Jahrhundert.

Die Frontplatte in der Stiftskirche zu Münster in Graubünden ist an den Ecken mit einem romanischen Säulchen besetzt, das mit Spiralen verziert ist. Eine oberhalb der Kapitelle der Säulchen sich hinziehende, den oberen Abschluß der Tafel bildende flache Leiste ist an den Enden mit einer Scheibe verziert, auf der eine Rosette sitzt, im Zwischenraum zwischen diesen Scheiben aber mit einem romanischen Blattfries. Das etwas vertiefte Feld zwischen den Säulchen füllt eine Darstellung der Taufe Christi: Christus in den Wassern des Jordans, die sich hoch aufgestaut haben, links Johannes, rechts der Engel mit dem Gewand des Herrn, über Christus die Taube, die zum Teil noch in den Fries der Leiste hineinragt[23].

Aus dem späten Mittelalter bleibt den früher genannten mit Figurenwerk am Stipes ausgestatteten Altären[24] wenig mehr hinzuzufügen. Ein Altar in der früheren Abteikirche zu Vignory (Haute-Marne) folgt in der Gliederung und Behandlung der Front dem in der Gotik gewöhnlichen Arkaturenschema, nur sind hier die beiden mittleren der vier benasten, von Giebeln überdachten Spitzbogen zwar von den seitlichen, nicht aber auch voneinander durch einen Pfosten geschieden. Die zwei mittleren umschließen eine einzige Darstellung, die Krönung Marias, die seitlichen enthalten Statuetten der hll. Petrus und Paulus[25].

Ist beim Altar zu Vignory ganz im Einklang mit der Gepflogenheit der Gotik dem Architektonischen eine Hauptrolle in der Dekoration zugefallen, so tritt umgekehrt bei dem prächtigen Hochaltar von Carpiano im Mailändischen das architektonische Moment ganz zurück, dafür ist aber zum Ersatz um so mehr Wert auf glänzenden bildlichen Schmuck gelegt. Der Altar stammt aus der Kirche der Certosa bei Pavia, in der er den ursprünglichen Hochaltar bildete. Nach Carpiano, einer der Certosa inkorporierten Pfarrei, kam er 1567 infolge der Errichtung eines neuen, des prunkvollen heutigen Hochaltares. Er ist 2,62 m lang, 1,21 m tief und 1 m hoch. Das Massiv des Altares ist mit Marmorplatten ummantelt, die in acht mit einer Karniesleiste umrahmten Feldern ebenso viele Szenen aus dem Leben Marias in Relief zur Darstellung bringen. Die Vorderseite zeigt Joachims Abweisung vom Opfer, die Ankündigung der Nachkommenschaft an Joachim, Joachims und Annas Begegnung an der goldenen Pforte; die Rückseite Marias Darstellung im Tempel, ihre Vermählung und ihren Tod. Die rechte Schmalseite leitet von der Vorderseite zur Rückseite über mit der Szene der Geburt Marias, die linke schließt die Reihe der Bilder mit der Krönung. Der Altar wirkt vorzüglich und das ohne auffallendes architektonisches und ornamentales Beiwerk, lediglich durch das infolge der Einfachheit der Umrahmung nur um so entschiedener zur Geltung kommende prachtvolle Bildwerk[26]. Ein einfaches, aber ungemein gefälliges Beispiel aus dem 15. Jahrhundert ist der Altar der Cappella dei Mascoli in S. Marco in Venedig. Seine Front zeigt zwei prachtvolle kniende Engel, die das zwischen ihnen sich erhebende Kreuz inzensieren (Tafel 62)[27].

(Fußnote 27 s. nächste Seite)

[23] Eine Photographie der Tafel verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Dr. E. Stückelberg zu Basel, der auch die Freundlichkeit hatte, mich auf sie aufmerksam zu machen.

[24] Vgl. oben S. 326 335 340.

[25] Bullet. mon. XV (1849) 575.

[26] Vgl. über den Altar auch Graz. Kirchenschmuck XXXV (1904) 114 f.

Hatte das Mittelalter den Altarstipes mit Bildwerk nur stiefmütterlich bedacht, so sollte die Renaissance hierin Wandel schaffen, freilich nicht überall, aber doch immerhin in dem Lande, das den Ausgangspunkt der neueren Kunst bildet, in dem gerade in der Zeit der Renaissance an tüchtigen Bildhauern so reichen Italien. Seit Ausgang des 15. Jahrhunderts mehrt sich hier die Zahl der mit figürlichen Darstellungen verzierten Altäre um ein Namhaftes, und schon nach einem halben Jahrhundert stehen in den italienischen Kirchen mehr und zugleich zumeist künstlerisch weit vollendetere Altäre dieser Art als alle zusammengenommen, welche das ganze Mittelalter auf italienischem Boden hatte erstehen sehen. Unter dem Einfluß des Barocks ließ dann allerdings die Vorliebe für eine Ausschmückung der Altäre mittels Bildwerk wieder nach; wahrscheinlich weil die Einfarbigkeit der Skulpturen und die einem mit plastischem Bildwerk ausgestatteten Altare nun einmal eigene ruhige Schönheit zu wenig der Auffassung dieser Stilrichtung entsprach, die möglichsten Wechsel in Farbe und Form, Leben und kräftige Wirkung liebte. Jedoch bringt auch die Periode des Barocks noch manche am Stipes mit Reliefbildern reich ausgestattete Altäre hervor. Übrigens wurde in der Renaissance und im Barock, gerade wie im Mittelalter, Bildwerk der Regel nach nur an der Front des Stipes angebracht. Altäre, welche auch an den Seiten mit solchem geschmückt wurden, wie der bereits erwähnte Altarstipes im Musée des Arts Décoratifes zu Paris und einige Altäre in der Certosa bei Pavia, sind nach wie vor Ausnahmen.

Die Zahl der aus der Zeit der Renaissance und des Barocks stammenden Altäre, welche an der Front des Stipes mit plastischen figürlichen Darstellungen verziert sind, ist in Italien so groß, daß von einer vollständigen Aufzählung derselben hier keine Rede sein kann. Es muß genügen, auf das eine oder andere hervorragendere und bemerkenswertere Beispiel aufmerksam zu machen.

Rom ist auffallenderweise nicht reich an derartigen Altären. Die hervorragendsten Beispiele sind der Altar der Cappella Chigi in S. Maria del Popolo (Tafel 64) und der Gregoriusaltar in S. Gregorio auf dem Cölius. Der Front des erstgenannten ist, die ganze Seite bis zu der sie umrahmenden Leiste füllend, ein Bronzerelief von Lorenzetto eingefügt, Jesus am Jakobsbrunnen, ein Kunstwerk von klassisch edler Formengabe, Gruppierung und Bewegung, das man indessen nicht sogleich als das erkennen wird, was es darstellen soll. Es macht den Eindruck einer antiken profanen Szene, freilich ohne irgendwie anstößig zu sein. Ein ungemein reizendes Stück ist der Altar in S. Gregorio (Tafel 65). Vier zierliche Pilaster im Stile der Frührenaissance scheiden die Front in drei Felder, von denen jedes eine Szene aus der Legende des hl. Gregor d. Gr. enthält; köstliche Reliefs, die zu dem Besten gehören, was die Frührenaissance zu Rom hinterlassen hat.

---

[27] Ob auch die beiden aus dem Münster zu Basel stammenden, jetzt im Historischen Museum daselbst befindlichen Relieftafeln, welche Prof. Stückelberg im „Anzeiger für schweizerische Altertumskunde" (Neue Folge XVIII [1916] 286 f.) unter Beifügung guter Abbildungen veröffentlicht hat, einst ebenfalls die Front eines Altares schmückten, wie der Herausgeber annehmen möchte, scheint mir fraglich. Ich möchte sie eher für Retabeln halten. Immerhin habe ich geglaubt, hier auf sie aufmerksam machen zu sollen. Eine der Tafeln ist 61 cm hoch und 1,62 m breit. In ihrer Mitte ist die hl. Anna Selbdritt dargestellt, rechts und links Maria Alphaei und Maria Zebedaei. Außerdem sehen wir auf ihr drei kniende Stifterfiguren. Die andere Tafel ist 2,05 m breit und 93 cm hoch. Ihr Bildwerk gibt die Anbetung des Jesuskindes durch die hl. drei Könige wieder.

Auch Florenz bietet nicht viel an Altären, die am Stipes mit figürlichen Darstellungen geschmückt sind, wohl die Folge des Umstandes, daß dort zur Zeit der Renaissance die Tischaltarform den Altarbau beherrschte. Ein schönes Werk ist der Sakramentsaltar in S. Spirito, eine Arbeit Andrea Sansovinos. Das Bildwerk der Front stellt Christus dar im Grabe sitzend, gehalten von Maria und Johannes, eine der Frührenaissance sehr geläufige Darstellung, die namentlich in Neapel mehrfach an der Vorderseite von Altären dieser Periode vorkommt. Den seitlichen Abschluß der Front bildet ein zierlicher Fries, dem Leidenswerkzeuge eingefügt sind.

Bedeutender und bemerkenswerter durch seine architektonische Gliederung als durch die Reliefs, welche die Felder der Vorder- und Rückseite des Stipes schmücken, Maria mit dem Jesuskind und die vier großen Propheten, ist der Altar in der alten Sakristei von S. Lorenzo[28]. Die Front eines Altares in S. Stefano schmückt ein mächtiges Bronzerelief von 2,95 m Länge und 95 cm Höhe, die Steinigung des hl. Stephanus, ein lebhaft bewegtes Barockwerk des Ferdinando Tacca aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Mittelstütze des an den vorderen Ecken von Adlern getragenen Tischaltares im Baptisterium hat als Schmuck eine Reliefdarstellung des Gastmahles des Herodes.

Zahlreiche Beispiele treffen wir zu Neapel an. S. Anna dei Lombardi hat noch vier derselben und doch ist das schwerlich alles, was diese Kirche vordem an solchen Altären besaß. Bei einem zeigt die Front des Stipes die Fischpredigt des hl. Antonius, bei einem anderen ein Gegenstück zum Relief in S. Spirito zu Florenz, den Schmerzensmann Christus im Grabe stehend, beklagt von seiner Mutter und von Johannes. Bei dem dritten gewahren wir auf ihr eine figurenreiche Szene, die Berufung des hl. Petrus, bei dem vierten Begebenheiten aus dem Leben des hl. Benedikt (Tafel 61); die beiden letztgenannten sind Schöpfungen Giovannis da Nola. Im Dom zu Neapel gibt es zwei an der Front des Stipes mit Bildwerk ausgestattete Altäre. Bei einem, er steht in der zweiten Kapelle des rechten Seitenschiffes, erblicken wir an ihr Christus im Grabe ruhend, begleitet von Engeln, die ihn beweinen. Der andere findet sich in der Thomaskapelle; seine Vorderseite ziert eine schöne Grablegung Giovannis da Nola. In S. Giovanni a Carbonara begegnet uns an der Front zweier Altäre die Darstellung des im Grabe sitzenden Schmerzensmannes; das eine Mal erscheint dieser allein, das andere Mal mit Maria, Johannes und zwei trauernden Engeln. An der Front des Altares der Cappella Caracciolo Rosso bei S. Giovanni a Carbonara und am Hochaltar von S. Caterina a Formello finden wir eine Darstellung Christi im Grab von fast Lebensgröße.

Es sind alles Schöpfungen der früheren Renaissance, was im vorstehenden an Beispielen aus neapolitanischen Kirchen genannt wurde. Ein Altar, der an der Front mit guten Barockreliefs geschmückt ist, findet sich zu Neapel beispielsweise in der Vorhalle von S. Pietro ad Aram, an der Stelle, an der nach der Legende der hl. Petrus auf einem Altar des Apollo das Meßopfer darbrachte. Das größere Mittelrelief stellt die Berufung des Apostels dar, die beiden schmäleren Seitenreliefs die Taufe der Candida und die Weihe des hl. Asprenus, des ersten Bischofs von Neapel. Von dem Konsolentischaltar in S. Gennaro dei Poveri, unter dessen Mensa ein lebensgroßes Reliefbild des hl. Januarius angebracht ist, einer Schöpfung des Spätbarocks aus dem Jahre 1701, war schon die Rede (Tafel 26).

In Norditalien zeichnen sich namentlich die Kirchen Venedigs durch Altäre aus, deren Stipes an der Vorderseite mit Bildwerk geschmückt ist. Die meisten stammen aus der Zeit der Hochrenaissance. Die Front des Hochaltares in S. Giacomo dall'Orio ziert eine sehr figurenreiche Darstellung der Hinrichtung des hl. Jakobus, die des Sakramentsaltares in S. Trovaso ein exaltiert bewegtes letztes

[28] Vgl. oben S. 323.

Abendmahl, die des Hochaltares des Redentore eine großartige figurenreiche Kreuztragung. In S. Maria Formosa sehen wir an der Vorderseite eines Seitenaltares die Enthauptung der hl. Barbara, in S. Giuliano an derjenigen eines mit Hermenpilastern an den Ecken besetzten Altares die Geburt Marias, eine unruhige barocke Arbeit. S. Giovanni Crisostomo liefert zwei Beispiele: Den Hochaltar schmückt eine die ganze Vorderseite des Stipes einnehmende Beweinung Christi, einen Nebenaltar im rechten Seitenschiff eine Flucht nach Ägypten, beide um 1600 geschaffen.

Eine köstliche Schöpfung der Frührenaissance ist das Bildwerk, mit dem die Front eines Seitenaltares im rechten Querarm von S. Trovaso verziert ist. Sie besteht aus drei Abteilungen, die durch flache Pilaster geschieden werden. In der mittleren gewahren wir das Jesuskind mit dem Kreuz, umgeben von einer Schar von Kindern, welche die übrigen Leidenswerkzeuge tragen; in den seitlichen spielende und singende Kindergestalten, das Ganze eines der reizendsten Werke der Marmorplastik, welche Venedig aufzuweisen hat. Der Altar unter dem Ciborium der Cappella Zeno in S. Marco ist an der Front mit einem Bronzerelief, der Auferstehung, geschmückt.

Ein Altar in S. Maria Mater Domini weist Figuren von Franziskanerheiligen an der Front des Stipes auf, eine in schwachem Relief ausgeführte Darstellung des Jüngsten Gerichtes der Altar der Cappella Giustiniani in S. Francesco della Vigna. Oben in der Mitte thront der Weltrichter, umgeben von Engelchen, zu seinen Füßen Engel mit Leidenswerkzeugen und Posaunen. Rechts und links ziehen sich, über Wolken sitzend, in zwei Reihen Heilige des Franziskanerordens hin. Unten im Vordergrund sieht man geöffnete Sarkophage, denen kleine unbekleidete Gestalten entsteigen, dahinter steht, die Hände zum Richter erhoben, eine Schar bekleideter Auferstandener, Männer und Frauen. Der künstlerische Wert der Skulptur ist nicht gerade groß; die Gruppierung ist schablonenhaft und steif; die Figuren sind schematisch und konventionell.

In S. Fermo zu Verona hat man 1627 dem Stipes eines damals errichteten Nebenaltares eine ausdrucksvolle spätmittelalterliche Gruppe der Beweinung vorgesetzt (Tafel 63).

Zu Padua begegnet uns ein an seiner Front mit Bildwerk geschmückter Frührenaissancealtar in einer Nebenkapelle von S. Giustina, zu Brescia in S. Francesco. Jenen ziert die Figur eines ruhenden toten heiligen Bischofs, neben dem rechts und links ein Akolyth kniet, welcher einen Leuchter hält, diesen eine ungemein prächtige und reiche Darstellung der Geburt Christi: In der Mitte Maria, Joseph, das Jesuskind und ein anbetender Hirte, links Hirtenfrauen, die mit ihren Kindern herbeieilen, rechts lebhaft bewegte Engel. Kandelabersäulchen scheiden die drei Gruppen voneinander, den seitlichen Abschluß des Ganzen bilden Pilaster, die mit zierlichem Frührenaissanceornament, Vögeln, Vasen, Ranken u. ä. überzogen sind.

In der Kathedrale zu Como stehen zwei treffliche Beispiele solcher Altäre aus der Zeit der Frührenaissance. Bei einem ist die Front durch glatte Leisten in drei Felder geteilt, die Szenen aus dem Leben des Patrones des Altares, des hl. Abundius, enthalten. Die Vorderseite des zweiten gliedert sich in fünf Abteilungen. In der mittleren ist Maria mit dem Jesuskind dargestellt, in den beiden rechts der hl. Stephanus und der hl. Christophorus, in den beiden links ein heiliger Bischof und der hl. Antonius der Einsiedler. Die pilasterartigen Leisten, welche die Felder trennen, sind mit feinem Frührenaissanceornament belebt.

Die glänzendsten mit figürlichen Skulpturen am Stipes geschmückten Altäre birgt die Kirche der Certosa von Pavia, zugleich die Kirche, die auch an Zahl solcher Altäre in Italien nicht ihresgleichen hat. Nur in einigen Fällen findet sich hier Bildschmuck auch an den Seiten des Stipes, wie bei dem Katharina- und dem Brunoaltar; in der Regel ist jedoch, wie sonst gewöhnlich, nur seine Front mit solchem ausgestattet.

Die Mehrzahl der Altäre entstand erst um das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts. So der Altar mit der Darstellung der Vertreibung der Arianer durch den hl. Ambrosius, der Altar mit der Anbetung des Jesuskindes durch die drei Könige, die Altäre mit den Reliefs der Geburt und des Begräbnisses Christi, der Altar des hl. Hugo mit drei Szenen aus dem Leben des Heiligen (Tafel 66), der Altar der neuen Sakristei mit dem Relief der Geburt Marias, sowie der Altar mit der reichen und wild bewegten Darstellung des Kindermordes. Nur der Altar des hl. Hugo gliedert sich in mehr als ein Feld; bei den anderen nimmt das Relief die ganze Fläche der Front ein.

Aus dem Ende des 16. Jahrhunderts stammt der Hochaltar der Kirche, der Altar der Michaelskapelle und das Bildwerk am Stipes des Brunoaltares. Der durch seine köstlichen Marmorintarsien hervorragende, an den Ecken mit prächtigen Putti besetzte Hochaltar, vielleicht das glänzendste Werk seiner Art, welches die Renaissance hervorgebracht hat, zeigt im großen Mittelfeld seiner Front eine ungemein reizvolle ältere Skulptur aus der Zeit der Frührenaissance, Knaben in Verehrung des hl. Sakramentes, in den schmäleren Seitenfeldern zwei alttestamentliche Vorbilder des eucharistischen Opfers, das Opfer Abels und dasjenige Noes. Der Altar der Michaelskapelle weist vier Reliefs an seiner Vorderseite auf, die Erschaffung der Eva, die Opferung Isaaks, den Traum Jakobs und den Engelsturz. Der Brunoaltar hat auch an den Schmalseiten Bildwerk. Vorn sehen wir Bruno vor einem Kreuze kniend sowie seine und seiner Genossen Entsendung in die Wüste, an der einen Schmalseite den Gang zum Kalvarienberg, an der anderen Engel, die eine Mitra halten.

Auf außeritalienische Altäre mit bildnerischem Schmuck an der Front einzugehen, ist nicht nötig. Was an solchen diesseits der Alpen, in Deutschland, Österreich, Frankreich und Spanien, aus der Zeit der Renaissance und des Barocks vorhanden ist, ist wenig zahlreich und im ganzen ohne Bedeutung. Es seien nur drei erwähnt, ein Seitenaltar und der Hochaltar in Ste-Waudru zu Mons in Belgien und der Altar der Bonifaziusgruft im Dom zu Fulda.

Der Altar im Dom zu Fulda, eine Schöpfung aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, hat an der Front ein eigenartiges Relief, das an ähnliche Darstellungen auf Grabmonumenten derselben Zeit erinnert. Der in Lebensgröße dargestellte Heilige steht im Begriff, dem halbgeöffneten Sarkophage zu entsteigen, dessen Deckel von zwei Engelchen, die für diesen allzu klein und schwächlich erscheinen, in die Höhe gehoben wird; das Ganze eine echte Rokokoschöpfung (Tafel 61). Von edlem Ausdruck ist der Kopf des Heiligen.

Ein vortreffliches Werk ist der Hochaltar in der Waltrudiskirche zu Mons. Ein Rahmenwerk aus grauem Marmor bildet an der Front drei rechteckige Felder, die Szenen aus der Passion des Gottmenschen enthalten, in der Mitte das letzte Abendmahl, links Christus, dem Volke vorgestellt, rechts die Verurteilung des Herrn. Die aus Alabaster gearbeiteten Reliefs sind tüchtige Arbeiten, in Komposition, Auffassung und Ausdruck gleich vortrefflich. Eine Ergänzung zu ihnen bilden die beiden kleineren Reliefs der neben dem Tabernakel befindlichen Leuchterbänke, zur Linken die Kreuztragung und Entkleidung, zur Rechten die Kreuzigung. Der hier in Betracht kommende Seitenaltar von St. Waltrudis steht in einer der Chorkapellen der Kirche, der Magdalenenkapelle. Er ist an der Front mit einer guten Grablegung geschmückt, einem wirkungsvollen Gegenstück zu den Skulpturen des hinter dem Altare stehenden, ihm gleichzeitigen Renaissanceretabels. Der Altar datiert von 1549, aus derselben Zeit wird auch der Hochaltar herrühren.

Für die Auswahl und Festlegung des Bildwerkes, mit dem der Stipes geschmückt werden sollte, waren, abgesehen natürlich von

besondern persönlichen Wünschen und Ideen des Stifters oder Erbauers, namentlich zwei Gesichtspunkte maßgebend, die Rücksicht auf die Bedeutung des Altares und die Rücksicht auf den oder die Titelheiligen desselben. Im Mittelalter war es mehr der erstere, welcher für den bildlichen Schmuck des Stipes bestimmend war.

Wir finden an ihm darum mit Vorliebe in der Mitte der Front Christus dargestellt, selbst wenn sich das übrige Bildwerk wie bei der Frontplatte im Museum zu Dijon auf ihn nicht weiter bezieht. Christus erscheint aber regelmäßig als der verklärte Christus und darum in der Darstellung der Majestas; denn es ist der auferstandene und in den Himmel erhöhte und dort für die Menschen fürbittende Gottmensch, den der Altar versinnbildet; Christus, dem alle Macht gegeben ist, in dessen Namen sich alle Knie beugen müssen, der alles Gericht hat und als Richter wiederkommen wird. Eben deshalb aber ist er auch von allen oder doch wenigstens von einzelnen der Apostel begleitet, zu ihren Lebzeiten Herolden des Wortes Christi und Grundpfeiler seines Reiches, beim Gericht seinen Mitrichtern. Auffallend könnte erscheinen, daß man nie eine Darstellung der Kreuzigung am Altarstipes anbrachte, obwohl doch der Altar die Stätte ist, auf der sich das Kreuzesopfer unblutigerweise erneuert. Allein das Kreuz erhob sich über oder hinter dem Altare; es am Stipes anzubringen, mochte darum als überflüssig, ja als minder passend betrachtet werden. Beispiele mittelalterlicher Altäre, bei denen die Rücksicht auf den Titelheiligen bei Festsetzung des Bildschmuckes des Stipes leitend war, sind der Hochaltar der Kathedrale zu Tarragona mit seinen Darstellungen aus der Legende der hl. Thekla, die Altarvorderseite im Museum zu Dijon mit ihren Szenen aus dem Leben des hl. Andreas und der Kryptaaltar des Domes zu Zara mit der Szene des Martyriums der hl. Anastasia.

Umgekehrt wie das Mittelalter halten es Renaissance und Barock. Nun ist es, wenn man den Stipes mit bildlichen Skulpturen schmückt, vornehmlich der Altarpatron, der auf ihm zur Darstellung gelangt. Der Dekor des Stipes sollte künden, welchem Heiligen der Altar geweiht war.

Es verhielt sich hinsichtlich des Bildwerkes, mit dem man die Front des Altarstipes schmückte, ähnlich wie hinsichtlich desjenigen, mit welchem man die Antependien versah. Die Gesichtspunkte, die für die Festlegung desselben den bestimmenden Ausschlag gaben, waren dort wie hier die gleichen. Nur gewahren wir, daß auf den Antependien schon seit der romanischen Periode Darstellungen des Titelheiligen des Altares ungleich häufiger sind, als auf den mit Bildwerk ausgestatteten Altarstipites. Indessen ist das vielleicht nur Zufall. Würde man diese letzteren so oft mit Figurenwerk geziert haben, wie es zu gleicher Zeit mit den Antependien geschah, würde auch wohl bei ihnen der Patron des Altares mehr Berücksichtigung und Darstellung gefunden haben. Als man im späteren Mittelalter die Altäre mit einem Retabel versah und in diesem namentlich Bilder der Altarheiligen aufstellte, war auch das einer Anbringung solcher am Altarstipes begreiflicherweise keineswegs förderlich. Wozu auch noch diesen dauernd mit Darstellungen versehen, welche sich auf den Patron des Altares bezogen, wenn man derartiges Bildwerk, sei es in Malerei, sei es in Skulptur, über dem Altar an weithin sichtbarer Stelle anordnete. Mit den Antependien verhielt es sich wesentlich anders, da diese nach Zeit und Gelegenheit gewechselt wurden und nicht ständig am Altare blieben. Sie konnte man deshalb sehr wohl mit Darstellungen der Altarpatrone schmücken, auch wenn solche bereits im Retabel einen Platz erhalten hatten.

Die Art der Anordnung des Bildwerkes am Stipes folgt bis zur Frühgotik gern der Gliederung des Bildschmuckes der Antependien, zumal der Metallantependien.

Die Übereinstimmung beider ist z. B. bei der Frontplatte in S. Pietro zu Asti und bei der Vorderseite des Altares zu Avenas so groß und so klar ausgesprochen, daß man diese geradezu als Antependien in Stein bezeichnen könnte. Man war nicht überall in der Lage, die so kostbaren Metallantependien anfertigen zu lassen und so ahmte man sie in einem Material nach, was sich leichter beschaffen ließ, in Stein. Man versah die Front des Stipes mit einer Umrahmung, teilte sie dann vertikal in zwei oder gewöhnlich in drei Abteilungen, so daß sich ein mittleres Feld als das Hauptfeld geltend machte, gliederte die seitlichen Abteilungen horizontal in zwei Zonen und brachte in dem Mittelfeld die Hauptfigur, in den anderen Feldern die begleitenden Darstellungen an; kurz man schuf wie beim Antependium und nach dessen Vorbild eine Bildertafel (Asti, Avenas, Tarragona, Dijon).

Der Einfluß der Gotik offenbarte sich in der Art der Anbringung des Bilderschmuckes des Stipes besonders darin, daß der mehr malerische Charakter der Anordnung einem ausgesprochener architektonischen Platz machte.

Arkaden finden wir freilich auch schon in romanischer Zeit auf den mit Bildwerk geschmückten Altarstipites. Allein sie sind nur erst ein Mittel zur Flächenteilung statt einfacher Leisten, bloße Rahmen zur Einfassung des Bildwerkes und darum nur eine Ergänzung dieses letzteren. In der Gotik werden die Arkaturen ein dem Bildwerk gleichwertiges Dekorationsmittel. Architektur und Bildwerk wirken nun gleichmäßig zur Belebung und Ausschmückung des Stipes zusammen, ja die architektonische Gliederung desselben mittels gotischer Arkaturen erscheint bisweilen sogar als die Hauptsache, das Bildwerk nur als Vervollständigung des architektonischen Schmuckes. Der nun mit einer Folge von Arkaden geschmückte und unter den Arkaden mit Bildwerk, durchweg Einzelfiguren, besetzte Stipes hat darum auch nicht mehr den Charakter einer Bildertafel. Seine dekorative Behandlung macht vielmehr, trotzdem noch immer die Mitte die Hauptdarstellung aufweist, den Eindruck eines architektonisch-ornamentalen Frieses.

Renaissance und Barock geben die Arkaturen vollständig auf. Dieselben werden nicht einmal mehr als Rahmen und als bloßes Teilungsmittel verwendet. Das Bildwerk, mit dem man den Stipes nun ausstattet, bildet entweder eine einheitliche Tafel, und das ist das häufigste, oder es verteilt sich auf mehrere, durch flache Leisten geschiedene rechteckige Felder, wie es in der späten Gotik Italiens schon bei dem Altar von S. Michele zu Pavia[29] und dem Altar zu Carpiano, dem ehemaligen Hochaltar der Certosa von Pavia[30] geschah.

7. Malereien. Malereien lassen sich als Schmuck des Altarstipes schon bei Altären des 7. und 8. Jahrhunderts, wie dem Altar im Hypogäum zu Poitiers, dem Altar in der Krypta von S. Aspreno zu Neapel, dem Altar der Katakombe des hl. Januarius und dem Altar der Krypta in S. Maria in Via lata zu Rom[31] nachweisen. Bei dem Altar in der Krypta von S. Aspreno finden sich an einer Seite auch Reste von figürlichen Malereien. Indessen war es wohl nie sehr gebräuchlich, den Altarstipes mit Malereien zu zieren, namentlich nicht mit bildlichen Darstellungen. Denn auch aus der nachfolgenden Zeit sind nur wenige Altäre erhalten, deren Stipes als Schmuck Malereien aufweist und erst recht wenige, bei denen er mit figürlichem Bildwerk bemalt ist. Beispiele solcher späterer am Stipes bemalter mittelalterlicher Altäre sind der Hochaltar in der ehemaligen Kathedrale der Diözese Sabina

[29] Vgl. oben S. 326. [30] Vgl. oben S. 356. [31] Vgl. oben S. 153.

zu Vescovio, der Altar der Katharinenkapelle auf Burg Karlstein in Böhmen, ein Altar in der Klosterkirche zu Indersdorf in Bayern (Bez. Dachau), der Altar der Apollinariskirche bei Arco in Tirol und der Altar der Magdalenenkapelle zu Hocheppan bei Bozen.

Die Front des Altares in der Kirche zu Vescovio weist als gemalten Schmuck auf die Bilder der Gottesmutter, der Apostelfürsten und zweier Heiligen, wohl Arbeiten des 11. Jahrhunderts. Das leidlich gut erhaltene Gemälde am Stipes des Altares zu Indersdorf (Tafel 67) stellt den Heimgang Marias dar. Die Gottesmutter liegt auf dem Sterbebette, umgeben von den Aposteln, welche die letzten Gebete sprechen. Den Vordergrund einnehmende Engel sind bereit, die scheidende Seele zu empfangen. An der Front des Karlsteiner Altares ist Christus am Kreuze gemalt, zu seiner Rechten seine Mutter und fromme Frauen, zur Linken Johannes und Schergen. Die Malerei zu Indersdorf gehört der Mitte des 15., die zu Burg Karlstein der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an. Beim Altar der Apollinariskirche bei Arco weist die Vorderseite des Stipes die Figuren Marias, des hl. Apollinaris und eines andern hl. Bischofs auf, als seitlichen Abschluß hat dieselbe einen aus einer geometrischen Musterung bestehenden Fries[32].

Als Beispiel eines an der Front des Stipes mit barocken Malereien geschmückten Altares nenne ich den Altar der Benediktuskapelle in der Certosa von Pavia. Die auf zwei größere und sieben kleinere Felder verteilten Bilder sind unmittelbar auf Marmor und mit Benützung der Maserung desselben gemalt und stellen Szenen aus dem Leben des Titelheiligen dar.

IV. INSCHRIFTEN UND WAPPEN

Wie nach dem früher darüber Gesagten an der Mensa des Altares, so wurden auch wohl am Stipes Inschriften angebracht. Ihr Zweck war hier der gleiche wie derjenige der Inschriften an der Mensa, denn auch sie hatten vor allem den Charakter eines Dokumentes. Sie sollten bezeugen, daß der Altar konsekriert wurde, daß und welche Reliquien in ihm geborgen wurden, wer ihn stiftete und ähnliches. Indessen hatten sie manchmal auch die Bedeutung eines ornamentalen Motivs.

Ihre Stelle hatten sie in der Regel an der Front des Stipes. Auf die übrigen Seiten griffen sie namentlich dann herüber, wenn an der Vorderseite aus irgendeinem Grunde für die ganze Inschrift kein Platz vorhanden war, wie es nicht nur bei cippusartigen Stipites einstütziger Tischaltäre — erinnert sei an den Stipes in S. Galla zu Rom, die Stipites zu Cabra und Guadiz u. a. —, sondern auch bei anderen vorkam, wie bei dem Ratchisaltar in S. Martino zu Cividale, bei dem die Inschrift wegen des bildlichen Schmuckes der Front als Fries unterhalb der Mensa rings um die vier Seiten des Stipes herumgeführt wurde.

Wie Altarmensen mit Inschriften so haben sich auch Altarstipites mit Inschriften aus keiner Periode der Vergangenheit in namhafter Zahl erhalten, wie denn auch derartige Stipites wohl zu keiner Zeit gerade zahlreich gewesen sein dürften. Verschiedene der noch vorhandenen wurden schon gelegentlich angeführt. An sie und an ihre Inschrift braucht daher nur kurz erinnert zu werden.

Aus der Zeit vor dem 6. Jahrhundert ist kein Beispiel eines mit einer Inschrift versehenen Altarstipes mit Sicherheit nachzuweisen. Allerdings gab es noch Ende

[32] Graz. Kirchenschmuck X (1894) 22.

des 17. Jahrhunderts in einer dem hl. Lupus geweihten, bei Narbonne gelegenen Kapelle einen Tischaltar[1], dessen Stipes, ein mit Höhlung versehener Marmorblock, vorne die Inschrift zeigte: Orate pro me Rustico vestro[2], hinten aber die nur mehr teilweise erhaltene Widmung aufwies: Altare hoc mu . . . am Hermetis prbi. Allein wenn auch der Stein der ersten der beiden Inschriften zufolge dem 5. Jahrhundert angehörte, so ist doch nicht sicher, ob er von Anfang an Altarstipes war, oder erst durch den Priester Hermes dazu gemacht wurde, noch auch, ob im zweiten Falle die Umwandlung schon im 5. Jahrhundert, oder erst später erfolgte. Wir kennen nämlich nicht das Alter der an der Rückseite des Stipes angebrachten Inschrift, und es ist auch nicht mehr angängig, über dasselbe Aufschluß zu erhalten. da der Altar nicht mehr vorhanden ist. Vielleicht, daß der in in ihr genannte Priester Hermes dieselbe Person ist, wie der in einer Inschrift von 445 genannte gleichnamige Diakon des hl. Rustikus und später dessen Nachfolger, doch ist das auch nur eine Möglichkeit.

Beispiele aus dem 6. Jahrhundert sind der Altarstipes im Dom zu Parenzo, in dessen Inschrift der Bischof Euphrasius sich als den Gründer des Domes verewigt hat, sowie der Stipes des Altares in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna, in dessen Inschrift den Altar sein ungenannter Stifter dem Titelheiligen der Kirche widmet[3].

Aus dem 7. Jahrhundert haben sich besonders in Spanien interessante Beispiele von Altarstipites, die mit Inschriften versehen sind, erhalten[4]. Sie sind zum Teil schon früher mitgeteilt worden. Meist recht ausführlich geben sie gewöhnlich den Akt der Weihe, den Konsekrator, die Zeit der Konsekration, sowie namentlich die im Altar beigesetzten Reliquien an. Ein Altarstipes in S. Juan zu Cabra, der bei Zambra gefunden wurde und nun als Weihwasserbecken dient, trägt an seinen vier Seiten folgende, teilweise ergänzte, Inschrift: Ara sancta Domini. Fundavit eam Altissimus per Eulaliam et filium eius Paulum Monachum. Dedicavit hanc aedem dominus Bacauda episcopus. Consecrata est basilica haec sanctae Mariae II cl Junias era DCLXVIII (= 630). Ein Stipes mit einer 14 Jahre jüngeren Inschrift findet sich im Ambrosiuskirchlein bei Vejer de la Miel. Sie berichtet: † In nomine Domini nostri Jesu Christi. (Hic) sunt reliquiae sanctorum Vincentii, Felicis, Juliani martyrum. Dedicatio illius basilicae sub die Calendas Decembres anno sexto decimo domini Pimeni episcopi era DCLXXXII (= 644). Sehr ausführlich ist die Inschrift auf dem 1808 an Stelle des alten Acci gefundenen Altarfuße, die leider stark beschädigt und darum zum Teil unleserlich ist: In nomine Domini sacrata est ecclesia domnae Me . . . crucis die tertio idus Majas anno decimo et quarto regno gloriosissimorum dominorum nostrorum Chindasvindi et Reccesvindi regum quinto decimo pontificatus sanctissimi Justi episcopi. Reconditae sunt hic reliquiae de cruore Domini, sancti Babilae, sanctae sindonis, de pane Domini, sanctae Paulae, sancti Estephani, de cruce Domini, de sepulcro Domini, de veste Domini, sanctae crucis, sancti Justi, sancti Felicis Gerundinensis, sancti Andreae, sancti Vocati, sancti Clementis, sanctorum . . . Maritae, Martialis . . . . . Protasi, sanctae crucis, sancti Justini, sancti Saturnini, sanctae Justinae, sanctorum . . ., Eulaliae, sancti Justi et Pastoris, etc. Die Inschrift datiert etwa aus der Mitte des 7. Jahrhunderts. Auffallend ist, daß die Reliquie vom heiligen Kreuze dreimal genannt wird; man hatte anscheinend drei Partikel desselben und schloß sie alle

[1] Die Mensa maß 7′ × 4′, der gegenüber der Stipes nur 4′ im Geviert hatte. Zudem wird letzterer ausdrücklich als piedestalförmig bezeichnet. Vgl. über den Altar und seine Inschriften Le Blant II, n. 619 nach Aufzeichnungen der Fonds Baluze in der Nationalbibliothek zu Paris, sowie Gall. christ. VI, 10. Die Beschreibung des Altares bei Le Blant stimmt mit der in der Gallia christiana nicht ganz überein. Klar ist sie weder dort noch hier.

[2] Es ist Bischof Rustikus von Narbonne († 461), der sich dem Gebet der Gläubigen empfiehlt.

[3] Vgl. oben S. 147 und 168.

[4] Vgl. oben S. 135.

bei der Weihe des Altares in diesen ein. Daß in den genannten und anderen derartigen Inschriften nur der Konsekration der Kirche, nicht aber, wie man vielleicht erwarten möchte, auch der des Altares gedacht ist, findet noch in spätmittelalterlichen Weiheinschriften sein Gegenstück. Da die Weihe der Kirche und des Altares stets zusammen erfolgte, konnte es in der Tat genügend erscheinen, bloß diejenige der Kirche zu verzeichnen, die Weihe des Altares war damit von selbst beurkundet.

Mit Inschrift versehene Altarstipites aus der Merowingerzeit sind auf französischem Boden die früher schon besprochenen Stipites von Joncels und Céleyran[5], von denen der eine, wie wir hörten, über und unter dem Sepulcrum die Inschrift hat: Hic sunt reliquiae sanctorum, während die des zweiten die in dem Altar hinterlegten Reliquien auch noch im einzelnen angibt.

Ein Beispiel aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ist der Stipes des Ratchisaltares in S. Martino zu Cividale[6], mit seiner barbarischen Widmungsschrift: † DE MAXIMA DONA XPI ADCLARIT SUBEIMI CONCESSA PEMMONI UBIQUE DINUTO FORMARENTUR UT TEMPLA NAM ET INTER RELIQUAS SOLARIUM BEATI JOHANNIS ORNABIT PENOLA TEG(?)VRO PULCHRO ALTARE DITABIT MARMORIS COLORE RATCHIS HIDEBOHOHRIT[7]. Zwei Stipites aus dem gleichen Jahrhundert, welche Reste gemalter Inschriften aufweisen, begegneten uns in der Krypta von S. Aspreno und in der Januariuskatakombe zu Neapel.

Ein gutes Beispiel aus karolingischer Zeit, dessen Inschrift die im Sepulcrum des Altares geborgenen Reliquien verzeichnet, ist der cippusförmige Stipes zu St-Marcel-de-Carreiret bei Lussan (Gard.)[8].

Zu Rom gibt es aus dem ganzen 1. Jahrtausend kein Beispiel eines mit Inschrift versehenen Altarstipes[9]. Erst das 11. und das 12. Jahrhundert haben uns dort einige Beispiele hinterlassen, wie den Altarstipes in S. Maria del Priorato und die Stipites in S. Maria del Buon Configlio, S. Galla und S. Marcello al Corso, zu denen wir als Beispiel aus dem 13. den aus S. Prassede stammenden Stipes im Lateranmuseum hinzuzufügen haben.

Besonders interessant sind die Inschriften am Stipes in S. Galla. Es befindet sich hier eine solche nicht bloß an zwei Seiten des Stipes, sondern auch an dem ihn oben abschließenden Sims, und zwar verhalten sich beide Inschriften inhaltlich so zueinander, daß die zweite wie ein Exzerpt aus der ersten erscheint, diese erste aber eine Erweiterung und Ergänzung der zweiten darstellt. Lesen wir nämlich oben die Hexameter: Septimus hoc presul romano culmine fretus, — Gregorius templum Christo sacravit in aevum, so heißt es auf den Seiten des Stipes: Ad honorem Dni N. JHV XRI et beatae Mariae semper virginis, genitricis ejusdem, dominae nostrae et omnium sanctorum consecratum est hoc altare tempore domini Gregorii VII. PP, anni Domini MLXXIII indictione XI mense Julio die VIII. In hoc praedicto altare quiescunt sanctorum venerabiles reliquiae videlicet pars crucis eius et spongiae necnon et crucis sancti Andreae et ex ossibus eius et sanctorum martyrum Stephani, Laurentii, Marci, Jacobi, Sebastiani, Cromatii, Mennae, Valentini, Bonifatii, Anastasii, Leudicii, Donati, Ippoliti, et Johannis presbyteri, Agnetis, Ceciliae, Agathae, Concordiae, Cirillae, Vebrobii. Bis auf den Namen des Stifters des Altares erhalten wir in der Inschrift

---

[5] Vgl. oben S. 137.

[6] Vgl. oben S. 199.

[7] Hidebohohrit ist wohl der Familienname des Ratchis. Die Inschrift ist im einzelnen kaum übersetzbar. Indessen geht aus ihr wenigstens das hervor, daß Ratchis in der Kirche des hl. Johannes ein Hängekreuz oder eine Hängekrone (pendula), ein Altarciborium (falls die von mir erstmalig versuchte Lesung tegurium richtig sein sollte), und den Altar stiftete, von dem noch der kastenförmige Stipes sich erhalten hat. (Vgl. über die Inschrift Garrucci, Storia del' arte crist. VI, n. 424, wo auch die ältere Literatur vermerkt ist. Ferner Jahrbuch der k. k. Central-Commission II (Wien 1857) 245. DINVTO ist DIRVTO zu lesen.

[8] Vgl. oben S. 137.

[9] Über den als Altarstipes gedeuteten Pfeiler im Lateranmuseum, welcher die Votivinschrift des Konsuls Felix trägt, vgl. oben S. 144.

Auskunft über alle in Frage kommenden Einzelheiten. Den Stifter nennt die Inschrift des Stipes im Lateranmuseum.

Außerhalb Roms finden sich auf italienischem Boden noch Beispiele aus dem 11.—13. Jahrhundert in S. Giovenale zu Orvieto, wo die Inschrift am Stipes des Hochaltares uns den Stifter und die Zeit der Errichtung nennt; im Museum Gambalunga zu Rimini, wo die Inschrift am Stipes uns über den Stifter, den Beweggrund, der diesen leitete, und den Titel des Altares unterrichtet; in S. Tommaso zu Rimini, wo wir aus ihr den Namen des Stifters und das Jahr der Errichtung des Altares erfahren; in der Krypta des Domes zu Anagni, in welcher eine Inschrift am Hauptaltar, die in diesem enthaltenen Reliquien angibt, an einem Nebenaltar der Oberkirche von S. Francesco zu Assisi, wo sie sagt, welchem Heiligen selbiger geweiht wurde, in der Minutolikapelle des Domes zu Neapel, im Museum zu Orvieto und am Altar des rechten Nebenchörchens von S. Marco zu Venedig.

Die Inschrift des Stipes in S. Marco zählt die Heiligen auf, deren Reliquien in den Altar eingeschlossen worden waren. Im Museum zu Orvieto befindet sich eine mit langobardischem Flechtornament übersponnene, dem 9. oder 10. Jahrhundert entstammende Marmorplatte, welche vordem die Bekleidung der Langseite eines Altarstipes bildete. Die nur bruchstückweise erhaltene, am Rand sich hinziehende Inschrift lautet: † Teuzo eps dedicavit hoc altare, sacratissimus Johannes abbs cum . . .[10]. Wir ersehen aus ihr, daß die Platte, ursprünglich wahrscheinlich eine Chorschranke, im 11. Jahrhundert zur Herstellung eines Altarstipes verwendet wurde, wie es mit ähnlichen alten Schrankenplutei im 12. beim Hochaltar in S. Giovenale zu Orvieto und beim Altar in S. Silvestro zu S. Oreste geschah. Die Inschrift am Altar der Minutolikapelle bezeichnet den Erzbischof Philippus (1288—1301) als den Stifter desselben: Philippus archiepiscopus filius domini Landolfi Capici dei Minutoli me posuit.

In Frankreich haben sich zwei Altarstipites aus dem 12. Jahrhundert erhalten, die eine Inschrift aufweisen, ein Stipes zu St-Saturnin-lès-Apt mit kurzer Votivinschrift[11] und der Altar zu Avenas, der an der rechten Schmalseite unten die S. 354 angeführte Inschrift zeigt. Sie bildet die Erklärung zu einer über ihr angebrachten Darstellung eines Königs, der dem hl. Vinzenz das Modell einer Kirche widmet. Der König, der in ihr als Stifter von Kirche und Altar erscheint, kann nur Ludwig VII. († 1180) sein. Anlaß der Errichtung beider war nach dem zweiten Teil der Inschrift die Errettung aus großer Gefahr, die an einem 12. Juli geschah.

Das späte Mittelalter bietet kaum Beispiele von Altären mit Inschriften am Altarstipes. Ein solcher wurde schon gelegentlich erwähnt, ein Kastenaltar im Dome zu Magdeburg, links neben dem Lettner. Er hat an der Front über drei Spitzbogenblenden die in gotischen Minuskeln ausgeführte, mit Schwarz gefüllte Inschrift: Johannes episcopus Havelbergensis, Papa Bonifacius, Volradus episcopus Brandenburgensis. Der Altar wurde von den in der Inschrift genannten Bischöfen wohl bei Gelegenheit der Konsekration des Domes geweiht, die um 1300 erfolgte. Er dürfte der ursprüngliche Kreuzaltar gewesen sein, der an seine heutige Stelle versetzt wurde, als 1445 der herrliche Lettner erbaut und ein in dessen Architektur einbezogener neuer Kreuzaltar vor dessen Mitte errichtet wurde. Die Weihe des Domes fand unter Bonifazius VIII. statt, Konsekratoren waren die in der Inschrift genannten Bischöfe Johannes von Havelberg und Volrad von Brandenburg. Ein spätes, dem Jahre 1450 entstammendes Beispiel eines Altares, der an der Front des Stipes mit einer gemalten Inschrift ausgestattet wurde, befindet sich in der Valeriakirche zu Sitten in Wallis (Tafel 67). Die Inschrift gibt den Tag der Altarweihe an, den Namen des konsekrierenden Bischofs Wilhelm von Raron und die Heiligen (Maria, Fabianus und Sebastianus), zu deren Ehren der Altar errichtet wurde. Rechts und links ist die Inschrift von einem spätgotischen Rankenfries begleitet.

---

[10] Abb. der Platte bei Roh. I, Tfl. 62. Bischof Teuzo starb um 1059.

[11] Vgl. oben S. 139.

Auch in der neueren Zeit wurde nur sehr selten an dem Altarstipes eine auf die Weihe bezügliche und diese bestätigende oder sonst eine Inschrift angebracht.

Ein Beispiel ist der Hochaltar der ehemaligen Jesuitenkirche zu Lecce in Apulien, an dem die Weihe mit den Worten verewigt ist: MDCLXXXXCX die XXVI Julii altare hoc in honorem ss. Nominis Jesu consecravit illustrissimus et reverendissimus dominus D. Fabricius Pignatelli Lycensis episcopus. Der Hochaltar der Badia zu Arezzo trägt die Inschrift: Bernardus episcopus Aretinus aram divo Georgio sacravit corporaque sanctorum Justi, Ermenii et Asterii martyrum atque beati Rainerii Aretini transtulit atque in hac urna locavit an. D. MDLXIIII die XXV. Martii. An der Rückseite des Hochaltares des Domes zu Arezzo lesen wir über der Tür, die den Zugang zu der im Innern des Altares befindlichen Kammer bildet, die Worte: Sanctorum lipsana. Sie wurden dem Charakter der Buchstaben zufolge erst in nachmittelalterlicher Zeit dort angebracht. Bei einem Altar in S. Domenico zu Capua, einem schönen Werk der Renaissance von 1592, bedeckt eine langatmige Inschrift, die sich auf die zum Altar gehörenden Stiftungen bezieht, nicht nur die ganze Front, sondern auch die beiden Schmalseiten.

Zu Murcia in Spanien fand ich ein gutes Beispiel in S. Catalina, einen Marmoraltar im Stil der italienischen Renaissance. Die Inschrift steht in der Mitte der Vorderseite seines Stipes in einem von einem Karniesrahmen eingefaßten Rundfeld und lautet: Don Sancho Davilo, obispo de Cartagena, consagró este altare l' año qu'entraron en esta ciudad las reliquias de s. Fulgentio y de s. Florentia de 1594. Ein anderes Beispiel bietet zu Murcia der Altar der Junterónkapelle des Domes.

Stifter von Altären pflegten sich an denselben auch wohl durch Anbringung ihres Wappens zu verewigen. Besonders geschah das in der denkmalsüchtigen Zeit der Renaissance und des Barocks, zumal in Italien, wiewohl in solchen Fällen die Wappen gewöhnlicher nicht am Altare selbst, sondern am Unterbau des Retabels, namentlich an den Sockeln der Pilaster oder Säulen des Retabels, angebracht wurden.

Ein schönes Beispiel eines mit dem Stifterwappen geschmückten Altares der französischen Frührenaissance, eines der edelsten und elegantesten seiner Art, befindet sich in der Kathedrale zu Rodez (Aveyron). Die Mitte der Front nimmt das von einem Kranz umrahmte Wappen ein (Tfl. 67), den übrigen Raum füllt beiderseits ein Rosenzweig und zierliches Bandwerk, zwischen dem die Initialen des Stifters G und R sich viermal wiederholen. Die Seiten des Altares schmückt eine Kartusche, über und unter der gleichfalls die genannten Initialen angebracht sind.

Im Mittelalter kommen erst in der Spätzeit Stifterwappen an den Altären vor. Einige Beispiele mittelalterlicher Altäre dieser Art wurden schon früher gelegentlich angeführt, wie der Altar der Cappella Dragomani in S. Domenico zu Arezzo, ein Altar zu Siersdorf, der Altar der Kapelle des St. Annahofje zu Leiden, der Emporenaltar zu Pürgg in Steiermark, der Altar unter dem Ambon in S. Maria Maggiore zu Toscanella. Es ist kaum nötig, weitere anzufügen. Ich nenne daher nur noch den Altar des Halbciboriums im linken Seitenschiff der Kathedrale von Toledo, sowie zwei Nebenaltäre zu Großprüfening in der Oberpfalz, Schöpfungen aus dem Jahre 1488[12]. In Frankreich befindet sich ein mittelalterlicher, an der Front des Stipes mit zwei Wappen geschmückter Altar zu St-Avaugourd (Vendée). Schon von der Platereske beeinflußt ist ein Altarstipes mit Wappen an der Front in einer der Kapellen des rechten Seitenschiffes der Kathedrale von Toledo. In S. Maria del Popolo zu Rom zeigt ein Frührenaissancealtar am Stipes ein Wappen (Tafel 50).

[12] Abb. in Kd. von Bayern, Oberpfalz und Regensburg XX, 88 f.

FÜNFTES KAPITEL

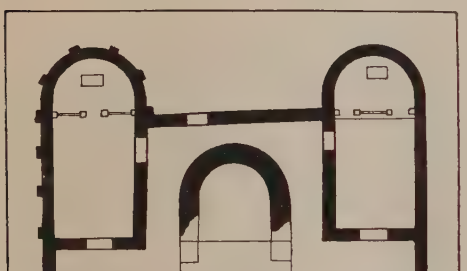
DIE ZAHL DER ALTÄRE

I. DIE ZAHL DER ALTÄRE BIS ZUM SPÄTEREN MITTELALTER

Wie in vorkonstantinischer Zeit, so gab es auch in der nachkonstantinischen in den Bauten, welche zur Feier der Liturgie dienten, nach wie vor zunächst nur e i n e n Altar, *Μονογενές*, eingeboren, nennt Eusebius in der Rede, die er bei der Einweihung der Basilika zu Tyrus hielt, sehr bezeichnend den Altar[1]. Nebenaltäre waren eine unbekannte Einrichtung, und zwar ebensowohl in den Basiliken wie in den Memorien und den Coemeterialkirchen, in den Oratorien der klösterlichen Genossenschaften wie in den von Privatpersonen errichteten Oratorien. So verhielt es sich gleichmäßig im Orient wie im Okzident.

Wo ein Bedürfnis für eine größere Zahl von Altären vorlag, vermehrte man entweder die Kirchen oder baute an die vorhandenen Oratorien Kapellen an. Der Basilika, der sie angefügt waren, nur äußerlich angegliedert, bildeten diese, auch wenn sie durch eine Türe mit dem Innenraum derselben in Verbindung gesetzt waren, selbständige, in sich abgeschlossene Räume. Es war aber darum auch der Altar, der in ihnen errichtet war, kein Nebenaltar in dem späteren Sinne des Wortes, sondern in seiner Art und für die Kapelle das, was der Altar der Basilika für die Basilika war. Insofern bestand allerdings zwischen dem Altar der Basilika und demjenigen des ihr angefügten Oratoriums ein Unterschied, als für gewöhnlich bloß jener für die missa publica, den Gemeindegottesdienst, gebraucht wurde, dieser dagegen in der Regel lediglich für die Privatmessen, zur Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes aber nur bei besonderen Gelegenheiten verwendet wurde.

Ein lehrreiches Beispiel eines solchen Kapellenanbaues mit Altar bieten die Ruinen der in jüngster Zeit bei St. Peter im Holz (Kärnten) aufgedeckten, gegen Ende des 6. Jahrhunderts zerstörten altchristlichen Basilika. In die beiden zwischen Chor und Querarm liegenden Winkel sind Kapellen eingebaut, die durch eine schmale Tür mit den Querarmen verbunden sind. In dem Oratorium, das sich links vom Chor befindet, hat sich von dem Altar nichts erhalten, dagegen ist dieser in dem zur Rechten noch fast vollständig vorhanden. Eine Schranke schloß in Nachahmung der Schranken, welche man vor dem Altar der Basilika anzubringen pflegte, den Altar von dem vorderen Teil der Kapelle ab.



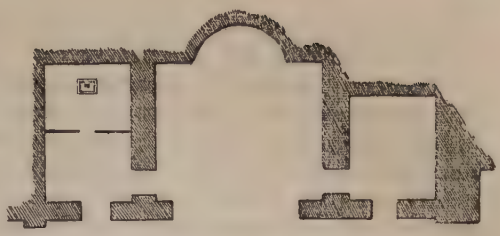
Altchristliche Basilika (Chorpartie-Grundriß). St. Peter im Holz

Ein anderes gutes Beispiel bietet S. Maria Antiqua zu Rom. Hier liegt links neben dem Chorraum ein Oratorium, das einen selbständigen Raum bildet, eine kleine Kirche für sich darstellt, die mit dem Innern der Basilika durch zwei Türen in Verbindung gesetzt ist, von welchen die eine in den Chorraum, die andere in das linke Seitenschiff führt. Von dem Altar des Oratoriums hat sich die Sockelplatte erhalten[2].

[1] Hist. eccl. l. 10, c. 4 (Mg. 20, 877).

[2] Abb. oben S. 198.

Überbleibsel von Schranken bekunden, daß auch hier der Altar von dem vorderen Teil des Raumes durch Cancelli geschieden war.



Altchristliche Basilika (Chorpartie-Grundriß). Rom, S. Maria Antiqua

Übrigens liegt auf der Hand, daß wie von Kapellenanbauten von der Art der eben beschriebenen, zu Kapellen, die in den Innenbau eingezogen waren, nur ein kleiner Schritt war — man brauchte jene ja nur ihrer ganzen Breite nach in einem Bogen sich nach dem Innern der Basilika öffnen zu lassen —, so auch von Altären in Nebenräumen zu förmlichen Nebenaltären. Wann dieser Schritt im Abendland zuerst erfolgte, d. i., wann dort der Brauch einsetzte, in derselben Kirche außer dem Gemeindealtar im Chorraum noch einen zweiten oder mehrere weitere Altäre anzubringen, läßt sich nicht bestimmt feststellen.

Wenn das Papstbuch in der Vita Silvesters I. berichtet[3], Kaiser Konstantin habe der Lateranbasilika sieben silberne Altäre geschenkt, so haben wir auf keinen Fall bei denselben an e i n e n Haupt- und an sechs Nebenaltäre zu denken[4]. Wenn ferner Ambrosius und Paulin von Nola von altaria reden[5], so sprechen sie nicht von einer Mehrzahl von Altären, wie man wohl angenommen hat, sondern nur von einem Altar. Altaria ist bei ihnen, wie der Regel nach im klassischen Latein, noch plurale tantum. Wenn endlich Papst Hilarus (461—468) dem Baptisterium der Laterankirche drei Oratorien zu Ehren des hl. Kreuzes, des hl. Johannes d. T. und des hl. Johannes Ev. anfügte und in jedem eine Confessio schuf[6], so ist es allerdings kaum zweifelhaft, daß mit diesen Confessioanlagen auch ein Altar verbunden war, allein die fraglichen Altäre waren nicht Nebenaltäre. Denn jene Oratorien waren dem Baptisterium nicht eingebaut, sondern bildeten Nebenbauten desselben von der vorhin charakterisierten Art. Die Oratorien der beiden Johannes waren, wie noch heute, dem Baptisterium als selbständige, nur durch eine Tür von ihm aus zugängliche Kapellen angefügt, das jetzt verschwundene Oratorium des hl. Kreuzes aber sogar völlig von dem Baptisterium getrennt und mit ihm nur durch einen Portikus, aus dem ein Eingang in dasselbe führte, in Zusammenhang gesetzt.

Wirkliche Nebenaltäre werden zum ersten Male unter Papst Symmachus (498—514) erwähnt, woraus natürlich keineswegs folgt, daß diese überhaupt die ersten ihrer Art waren. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts finden wir einen Nebenaltar auch in S. Vitale zu Ravenna.

Symmachus schuf links neben St. Peter die Rotunde des hl. Andreas, indem er einen dort bereits vorhandenen Rundbau, das Gegenstück zum benachbarten Mausoleum der Familie des Theodosius, in eine Kirche umwandelte. In einer ihrer acht tiefen Nischen befand sich die Tür, fünf andere richtete der Papst als Oratorien ein und versah sie mit einer Confessio, die dem Eingang gegenüberliegende

---

[3] N. 36, Duch. I, 172.

[4] Vgl. oben S. 69.

[5] Ambros. ep. XX (M. 16, 1044): Milites irruentes in altaria osculis significare pacis signum; Instit. virg. c. 17, n. 108 (l. c. 351): Familia . . . tuis assistat altaribus; Exhort. virg. c. 14, n. 94 (l. c. 364): Domine . . . supra haec altaria, quae hodie dedicantur, intende. Paul. Nol. epist. 31, n. 6 (M. 61, 329): Aureis dives altaribus; ep. 32, n. 6 (l. c. 333): Sub aeternis altaribus . . . Digna pio domus est altaria; n. 17 (l. c. 339): Sub accensis altaribus. Vgl. auch den Vers der Damasianischen Inschrift der Papstgruft (Rossi, Roma sott. II [Roma 1867] 231): Hic numerus procerum servat qui altaria Christi, in dem unter altaria der Altar der Papstgruft verstanden ist.

[6] L. P. n. 69, Duch. I, 242.

mit der Confessio des hl. Andreas, des Titelheiligen der Kirche, die vier übrigen mit je einer Confessio des hl. Thomas, der hll. Cassianus, Protus und Hyacinthus, des hl. Apollinaris und des hl. Sossius. Außerdem legte er innerhalb der Petersbasilika, und zwar im rechten Querarm derselben, drei Oratorien zu Ehren des hl. Kreuzes, des hl. Johannes d. T. und des hl. Johannes Ev. an und stattete sie gleichfalls mit einer Confessio aus[7]. Der Liber Pontificalis spricht allerdings, indem er dies berichtet, nicht von Altären, die der Papst in den fraglichen Oratorien geschaffen habe, sondern nur von Confessiones. Allein auch diese Confessioanlagen waren, wie es ja Regel war, zweifellos mit einem Altar verbunden. Es wird das in der Tat durch zwei Inschriften bewiesen, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu denjenigen gehörten, welche Symmachus bei den von ihm in der Andreasrotunde und in St. Peter geschaffenen Confessiones anbringen ließ. Bei der Confessio des hl. Andreas prangten die Verse: Andreas hic sanctus templi tutabitur aram — Petri germanus, qui quondam funera leti — Horrida perpessus sancta quoque carne pependit; — Dum crucis in patulo suspensus stipite martyr — Ultima mortalis clausit spiracula vitae — Purpureas sumens Christo regnante coronas, bei der des hl. Apostels Johannes in der Petersbasilika: Hoc tibi sanctificantes, apostole sancte Johannes — Accubitorque Dei, praesens altare, precamur — Nostra tuo sancto peccamina deme precatu[8]. Aber auch aus dem in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstandenen Enchiridion de sacellis et altaribus basilicae Vaticanae ersehen wir, daß in den Oratorien, die Symmachus in der Andreasrotunde und in der Petersbasilika einrichtete, mit den Confessioanlagen Altäre verbunden waren[9]. Kaum braucht ausdrücklich gesagt zu werden, daß die von Symmachus in den Oratorien der hll. Thomas, Cassianus, Apollinaris, Sossius, der beiden hll. Johannes und des hl. Kreuzes erbauten Altäre wirklich „Nebenaltäre" waren. Denn wenn auch die Räume, in denen sie standen, im Papstbuch oratorium genannt werden, also den Charakter von Kapellen hatten, so lagen sie doch nicht außerhalb der Rotunde des hl. Andreas bzw. außerhalb der Petersbasilika, sondern innerhalb derselben, waren also Innenkapellen, nicht äußere selbständige Anbauten, wie die Oratorien am Baptisterium der Laterankirche. Die in ihnen befindlichen Altäre waren darum wirkliche Nebenaltäre.

S. Vitale zu Ravenna hatte, wie die jüngsten Ausgrabungen bewiesen[10], von Anfang an zwei Altäre, einen Hauptaltar im Chor der Kirche und einen Vitalisaltar, der sich an der Stelle erhob, an welcher der Altar des Heiligen in der alten Vitaliskapelle gestanden hatte. Wohl mußte dieser letztere infolge des Neubaues abgebrochen werden, da das Niveau der alten Kapelle tiefer lag als das der neuen Kirche. Man übertrug jedoch die Reliquien des Heiligen nicht aus dem Sepulcrum des Altares in das des neuen Hochaltares, sondern beließ sie in ihm, errichtete aber über ihnen einen neuen, größeren, der Pracht und Geräumigkeit des Neubaues angemesseneren Altar; jenen Altar, von dem sich noch, wie andernorts gesagt wurde, die drei kostbaren Marmorplatten erhalten haben, welche heute als angebliche Bestandteile des ersten Hochaltares irrtümlich zur Wiederherstellung desselben benutzt erscheinen.

Auch S. Apollinare in Classe, das zu derselben Zeit wie S. Vitale erbaut wurde, bekam wohl schon sogleich oder doch nicht lange nach seiner Fertigstellung einen zweiten Altar, wie die beiden dem 6. Jahrhundert angehörenden Stipites bekunden, die in der Basilika sich erhalten haben.

Um das Ende des 6. Jahrhunderts bietet ein sehr wichtiges Zeugnis für das Bestehen des Brauches, die Kirchen mit mehreren Altären auszustatten,

[7] L. P. n. 79 (Duch. I, 2619).

[8] Duch. L. P. I, 265 266; Rossi, Inscr. christ. II, 257 258. Die Inschriften haben sich erhalten in Abschriften, die im 10. Jahrhundert genommen wurden.

[9] J. B. de Rossi, Inscr. christ. II, 224. Aus dem Enchiridion geht zugleich hervor, daß inzwischen auch die zwei noch freien Nischen der Rotunde je einen Altar erhalten hatten, von denen der eine dem hl. Laurentius, der andere dem hl. Vitus geweiht war.

[10] Vgl. oben S. 162.

ein Brief Gregors d. Gr. an Bischof Palladius von Saintes. Andere Belege aus derselben Zeit finden sich bei Gregor von Tours.

Aus dem Brief Gregors d. Gr. an Palladius[11] erfahren wir, daß letzterer eine Kirche zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus sowie der Märtyrer Laurentius und Pancratius erbaut und in ihr nicht weniger denn dreizehn Altäre errichtet hatte. Neun waren schon geweiht; bei vier Altären hatte der Bischof die Weihe noch nicht vorgenommen, weil er für sie keine Reliquien hatte. Um nun solche zu erhalten, schickte er den Priester Leuparicus zum Papst, der ihm in der Tat die erbetenen Reliquien der Apostelfürsten und der beiden hl. Märtyrer zu dem von ihm gewollten Zwecke sandte. Aus Gregors Schreiben darf mit Bestimmtheit gefolgert werden, daß es damals in Gallien keineswegs mehr etwas Ungewöhnliches und Auffälliges an sich hatte, wenn man mehrere Altäre in einer Kirche aufstellte, daß also das Beispiel, von dem in ihm die Rede ist, auf gallischem Boden in jener Zeit nicht vereinzelt dastand und noch eine Ausnahme bildete, sowie auch, daß die Zahl der Nebenaltäre dort bisweilen bereits sehr beträchtlich war. Der Brief wirft aber auch auf den römischen Brauch bemerkenswertes Licht. Denn da Gregor nicht nur keinen Tadel für das Vorgehen des Bischofs hat, vielmehr im Gegenteil diesem zum Zweck der Konsekration der vier noch nicht konsekrierten Altäre die gewünschten Sanktuaria überschickt, dürfen wir mit Gewißheit annehmen, daß es schon damals auch zu Rom in den Kirchen mehrere Altäre gab. Andernfalls würde der Papst, der Neuerungen sehr abhold war, sich dem Ansuchen des Palladius gegenüber sicher ablehnend verhalten oder doch, wie in ähnlichen Fällen, eine mißbilligende oder einschränkende Bemerkung über dasselbe seinem Briefe haben einfließen lassen. Er fand offenbar in dem Verhalten des Bischofs nichts Ungewöhnliches, Außerordentliches, Tadelnswertes, keine Neuerung, sondern nur, was dem auch zu Rom schon eingebürgerten Brauch entsprach.

Gregor von Tours erzählt zu derselben Zeit in seiner Historia Francorum[12], er habe, weil er von seinen Gegnern der Verleumdung der Königin Fredegundis angeklagt worden war, sich zu Brinnacum (Berny-Rivière, Aisne) gemäß der Bestimmung der dort versammelten Bischöfe von jener Anschuldigung durch einen Eid gereinigt, nachdem er vorher an drei Altären die Messe gelesen habe. Da er ausdrücklich hervorhebt, daß er an drei Altären das hl. Opfer gefeiert habe, aber nicht wohl anzunehmen ist, daß es zu Brinnacum, das er nur als eine villa bezeichnet, drei Kirchen oder eine Kirche mit zwei Oratorien gab, werden die drei Altäre in derselben Kirche gestanden haben. Zwei Altäre befanden sich nach Gregor in der Peterskirche zu Bordeaux, der eine, der Hochaltar, auf dem Chor, der andere in einer unter dem Hochaltar befindlichen Kammer, wohl einer Nachahmung der Confessio in der Peterskirche zu Rom[13].

Ein Gegenstück zu der mit dreizehn Altären ausgestatteten Kirche des Palladius war die Basilika, welche die hl. Rusticola, Äbtissin des Cäsariusklosters zu Arles († ca. 632), nur wenig später zu Ehren des hl. Kreuzes erbaute. Zwar erhielt sie nicht gerade dreizehn Altäre, jedoch immerhin sieben, von denen der Hochaltar dem hl. Kreuz, die übrigen den hll. Erzengeln Gabriel und Raphael, dem Apostel Thomas sowie den hll. Sebastianus, Mauritius und Pontius geweiht waren[14].

Seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts häufen sich die Nachrichten über das Vorhandensein mehrerer Altäre in den Kirchen.

So wird uns in der Lebensbeschreibung der hl. Bathildis († ca. 670) erzählt[15], diese Heilige habe im Nonnenkloster zu Cala bei Paris eine Kirche aufgeführt und

[11] Epist. l. 6, n. 48 (M. G. Epist. I, 423).
[12] L. 5, c. 49 (M. G. SS. rer. Merov. I, 241).
[13] De gloria mart. n. 33 (M. G. l. c. 409).
[14] Vita s. Rusticolae, auctore Florentio Gallo, fere coaevo n. 10 (AA. SS. 11. Ag.; II, 657). Da der Verfasser der Zeit der Heiligen sehr nahestand, darf seine Angabe als zuverlässig gelten.
[15] C. 18 (M. G. SS. rer. Merov. II, 506).

mit drei Altären ausgestattet, mit einem Heiligkreuzaltar, einem Georgs- und einem Stephansaltar, von denen jener rechts, dieser links von dem Kreuzaltar stand. Aldhelm († 709) weiß uns zu melden, daß Bugge, die Tochter des angelsächsischen Königs Ina in der von ihr erbauten Basilika dreizehn Altäre anbringen ließ, von denen der Hochaltar zu Ehren der Gottesmutter, die zwölf anderen zu Ehren der Apostel geweiht waren[16]. Beda erzählt, Bischof Acca von Hexham habe von allen Seiten her sich Reliquien der Apostel und Märtyrer verschafft und dann ihnen zu Ehren in der von ihm erbauten Andreaskirche Altäre errichtet[17]. Als Bischof Felix III. von Nola zu Beginn des 8. Jahrhunderts zu Cimitile beim Grab des hl. Felix die Märtyrerbasilika und die Basilika des hl. Calionus aufführte, brachte er in jeder der beiden drei Altäre an (Tafel 37)[18].

In der Basilika des hl. Paulus zu Rom gab es in der Frühe des 8. Jahrhunderts nach einer Meßstiftungsurkunde Gregors III. (731—734) wenigstens fünf Altäre; denn soviel werden in derselben ausdrücklich aufgeführt[19]. Über die Zahl der Altäre, welche sich in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts in der Petersbasilika zu Rom und in einigen an sie anstoßenden Kirchen befanden, gibt uns das Enchiridion de sacellis et altaribus basilicae Vaticanae Aufschluß. Hiernach waren in der Andreasrotunde zu den fünf von Symmachus errichteten noch zwei weitere Altäre hinzugekommen; dieselbe hatte also damals deren im ganzen sieben. In dem der Andreasrotunde entsprechenden Mausoleum, das Stephan II. (752—757) zu Ehren der hl. Petronilla in eine Kirche umwandelte, und in das sein Nachfolger Paul I. (757—767) den Leib dieser Heiligen übertrug, verzeichnet der Anonymus sechs Altäre. Im Oratorium des hl. Gregor, wo das Bett aufbewahrt wurde, in dem der Heilige starb, gab es elf Altäre. In St. Peter selbst nennt das Enchiridion dreizehn Altäre, doch führt es wohl nur die hauptsächlichsten und bedeutsamsten auf, jene nämlich, welche die Pilger bei ihrem Rundgang durch die Basilika zu besuchen pflegten, so daß in Wirklichkeit die Zahl der Altäre innerhalb derselben größer war[20].

Ungemein zahlreich waren die Altäre in der von Bischof Aelbert (766—778) erbauten Kathedrale von York; gab es in ihr doch nach Alcuin, der den Bau selbst leitete, deren volle dreißig[21]. Benedikt von Aniane versah die 782 von ihm geschaffene Salvatorkirche mit vier Altären, von denen er den Hochaltar zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, die drei Nebenaltäre zu Ehren des hl. Michael, der Apostelfürsten und des hl. Stephanus weihte. In der schon vorhandenen älteren Muttergotteskirche zu Aniane befanden sich drei Altäre, der Muttergottesaltar und die Altäre des hl. Martinus und Benediktus[22]. König Alfons II. erbaute zu Beginn des 9. Jahrhunderts zu Oviedo, seiner Residenz, die Salvatorkirche und stattete sie zu Ehren des Erlösers und seiner zwölf Apostel mit dreizehn Altären aus[23]. Der Plan für den Neubau der Abteikirche des Klosters St. Gallen vermerkt siebzehn Altäre. Aldricus von Le Mans brachte in seiner Kathedrale, die er nach Osten und Westen 834 und 835 vergrößert hatte, vierzehn Altäre an, in der Stephanskirche, die er 834 erbaute, sechs, in der Kirche, die er etwas später jenseits der Sarthe zu Ehren des Erlösers, der Gottesmutter, der hll. Stephanus, Gervasius und Protasius sowie aller Heiligen aufführte, wie in der Kathedrale vierzehn[24]. Angilbert errichtete in der von ihm gestifteten, 798 vollendeten Richariuskirche zu Centula elf Altäre. Die kleine Benediktskirche, die er zu Centula schuf, versah er mit drei, die Muttergotteskirche daselbst mit dreizehn Altären, einem Muttergottesaltar und zwölf Apostelaltären[25].

---

[16] De Basilica aedificata a Bugge, filia regis Angliae (M. 89, 289).

[17] Hist. eccl. l. 5, c. 20 (M. 95, 270).

[18] Vgl. S. 225.

[19] A. Mai, SS. vet. nova coll. V (Romae 1825) 214.

[20] Rossi, Inscr. christ. II, 224 f.

[21] Alcuini De pontif. eccl. Eborac. v. 1513 (M. G. Poetae I, 203): Quae triginta tenet variis ornatibus aras.

[22] Ardonis Vita s. Benedicti n. 17 (M. G. SS. XV, 205 f.).

[23] Florez XXXVII, 140.

[24] Gesta Aldrici Cen. episc. n. 2 3 15 (M. 115, 34 35 44).

[25] De restaurat. monasterii Cent. M. 99, 842.

Manche lehrreiche Aufschlüsse über die Zahl der Altäre in den Kirchen des ausgehenden 8. und des frühen 9. Jahrhunderts gewähren uns auch die von Alkuin und Hrabanus Maurus gedichteten Altartitel. Den Titeln, die der Feder Alkuins entflossen, entnehmen wir beispielsweise, daß die dem hl. Vedastus geweihte Kirche zu Arras damals vierzehn Altäre besaß. Eine zu dem Kloster des hl. Vedastus gehörende Peterskirche zählte acht, die Kirche der hll. Lambertus und Cäcilia im Kloster Nouaillé sechs, eine der Muttergottes geweihte, nicht näher bestimmbare Kirche vier, eine Kirche des hl. Medardus drei Altäre[26]. Aus den von Hrabanus verfaßten Titeln geht hervor, daß die Erlöserkirche zu Fulda mit vierzehn, die Michaelskirche auf dem Friedhof daselbst mit drei, die Marienkirche auf dem Frauenberge mit vier, die Peterskirche bei Fulda mit sieben, die Kirche zu Holzkirchen in Unterfranken mit sechs, die Wibertuskirche zu Hersfeld mit neun, die Philippuskirche zu Zelle bei Worms mit vier, die Justinuskirche zu Höchst ebenfalls mit vier, die Saturninuskirche zu Münsterdreisen in der Pfalz mit elf Altären ausgestattet war[27].

Die Neigung, die Altäre zu häufen, war im Frankenreich um die Wende des 9. Jahrhunderts so stark und muß dort damals zur Errichtung einer so großen Zahl von Altären geführt haben, daß sich Karl d. Gr. veranlaßt sah, in einem Kapitular von Diedenhofen aus dem Jahre 805 gegen die Erbauung überflüssiger Altäre einzuschreiten[28]. Leider hat sich von der Verordnung nur die kurze Inhaltsangabe erhalten: De altaribus, ut non superflua sint (superabundent) in ecclesiis, so daß wir ihren genauen Wortlaut und ihre Tragweite nicht kennen. Indessen beweist sie auch so, daß die Vervielfältigung der Altäre um das Ende des 9. Jahrhunderts im Frankenland eine Ausdehnung genommen hatte, die ein Vorgehen dagegen als notwendig erscheinen lassen mußte.

Übrigens waren es noch in karolingischer Zeit wohl nur die bedeutenderen Kirchen, wie die Kathedralen sowie große Stifts- und Klosterkirchen, welche mit einer erheblichen Zahl von Altären ausgestattet wurden. Kleinere Kirchen werden sich in der Regel mit einem oder höchstens mit zwei Altären begnügt haben.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich, daß im Westen der Brauch, in den Kirchen mehrere Altäre zu errichten, in seinen Anfängen bis in die Frühe des 6. Jahrhunderts hinaufreicht. Wir dürfen sogar annehmen, daß er schon im 5. Jahrhundert einsetzte; denn es war schwerlich das erstemal, daß man zum Hauptaltar noch andere hinzufügte, als Symmachus in der Andreasrotunde und in St. Peter Nebenaltäre anbrachte. In Nordafrika scheint der Brauch keinen Eingang gefunden zu haben. Wenigstens hat man in den Überresten der zahlreichen altchristlichen Basiliken, die man in den letzten Jahrzehnten dort aufdeckte und untersuchte, stets nur einen einzigen Altar nachweisen können. Von einem zweiten oder mehreren haben sich nirgends auch nur Spuren gefunden[29]. Anders verhielt es sich dagegen in Gallien. Ging doch hier, wie wir hörten, bereits gegen Ende des 6. Jahrhunderts Bischof Palladius so weit, daß er in seiner neuen Kathedrale dreizehn Altäre erbaute. Wie man es um jene Zeit in Spanien hielt, und ob man auch dort schon dem Hauptaltar Nebenaltäre zugesellte, muß dahingestellt bleiben.

Die Einführung von Nebenaltären dürfte durch verschiedene, aber zusammenwirkende Ursachen veranlaßt worden sein. E i n e derselben war zweifellos der R e l i q u i e n k u l t.

[26] M. 101, 741 f.; M. G. Poetae I, 308 f.
[27] M. G. Poetae II, 205 f.
[28] M. G. Cap. I, 121.
[29] St. Gsell, Les monuments antiques d'Algérie II (Paris 1901) S. 145, Note 4.

Bis in die Karolingerzeit hinein war es Brauch, die Reliquien, deren man sich erfreute, in oder unter dem Altar in einer Art von Grab beizusetzen, weil man es für das angemessenste hielt, ihnen dort eine Ruhestätte zu bereiten, wo Christus, dem die Heiligen im Leben auf dem Wege des Kreuzes nachgefolgt waren, mit dessen Leiden sie die eigenen Leiden in hingebender Liebe vereinigt hatten, für den sie Pein, Schmach und Tod erduldeten, immer wieder das Kreuzesopfer unblutig erneuert. Es lag aber begreiflicherweise nahe, für die verschiedenen Reliquien je ein besonderes Grab und deshalb auch einen besonderen Altar herzurichten. Erhielt man weitere Reliquien, nachdem man, was man an solchen besaß, bereits in einem oder in mehreren Altären geborgen hatte, und wollte man auch sie der Ehre des Altares teilhaft machen, so mußte man entweder eines der vorhandenen Sepulcra öffnen, um sie nachträglich in dasselbe einzulegen, oder ein neues Altargrab und einen neuen Altar für sie herstellen. Das letztere mochte aber als das passendste und geziemendste erscheinen.

Daß der Reliquienkult in der Tat auf die Einführung von Nebenaltären von bestimmendem Einfluß war, beweist das Verhalten des Papstes Symmachus bei Errichtung der Altäre in der Andreasrotunde und in St. Peter, des Bischofs Palladius von Saintes und des Bischofs Acca von Hexham. In allen diesen Fällen stand die Bergung der Reliquien und die Errichtung von Altären in innerem Zusammenhang. Ebenso war die Rücksicht auf die Reliquien des hl. Vitalis Anlaß, daß man in der neuen Vitaliskirche zu Ravenna neben dem Hochaltar als zweiten Altar den alten Vitalisaltar, unter dem jene geborgen waren, beibehielt. Derselbe wurde zwar in einer dem Neubau entsprechenden Größe und Ausstattung umgestaltet, er blieb jedoch an seiner alten Stelle über dem Sepulcrum, in das die Reliquien eingeschlossen waren.

Eine zweite Ursache für die Mehrung der Altäre war die seit dem 4. Jahrhundert machtvoll einsetzende Weiterentwicklung der Heiligenverehrung. Sie vollzieht sich nach zwei Richtungen.

Erstens in der Erweiterung des Gegenstandes der Verehrung. Zum Märtyrerkultus kommt nun der Kultus der Nichtmärtyrer hinzu. Zu den Helden des Glaubens, deren Gedächtnis man feiert, deren Lob man singt, deren Fürbitte man sich empfiehlt, gesellen sich die Helden christlichen Tugendlebens, die Helden der Selbstverleugnung und Weltverachtung, die Helden der Gottes- und Nächstenliebe, die neuen Apostel, die den noch heidnischen Teilen des Abendlandes das Licht des christlichen Glaubens brachten, die mutigen Kämpfer für die Reinheit und den Bestand der Lehre Christi gegenüber den ihr von den Irrlehrern her drohenden Gefahren. Zweitens offenbart sich die Weiterentwicklung in einer gewaltigen Steigerung der mannigfachen Betätigung der Heiligenverehrung entsprechend den im Märtyrerkult bereits gegebenen dogmatischen Grundlagen. Die Heiligen erscheinen dem christlichen Volke als die Helden des Glaubens und der christlichen Tugenden, denen verdientermaßen Lob und Preis gebührt, als die Seligen, die zur Nachfolge einladen und im Hinweis auf den Himmelslohn zu treuem Ausharren im guten Kampf ermahnen. Fast noch mehr aber sieht es in ihnen die mächtigen Fürsprecher am Throne Gottes, die himmlischen Patrone, zu denen der arme, vom Erdenleid und Sündenelend gedrückte Mensch nicht vergeblich seine Zuflucht nimmt, die großen Wundertäter, denen Gott der Herr als seinen Freunden und treuen Dienern Wundermacht verliehen hat. Es ist besonders die Anrufung der Heiligen, die nun wie eine stärkere Pflege, so auch eine reichere Ausgestaltung findet. Das Vertrauen, welches das christliche Volk zu seinen Heiligen hegt, kennt oft kaum noch Grenzen.

Diese extensiv wie intensiv gesteigerte und sich stetig weitersteigernde Heiligenverehrung verlangte nun aber naturgemäß nach sichtbaren Zentren, an die sie anknüpfen konnte, nach Stätten, an denen sie das Lob der Heiligen erschallen lassen

und deren Feste feiern konnte, aber auch einen willkommenen Zufluchtsort in den Bedrängnissen und Nöten des Lebens fand. Solche Zentren, solche Stätten waren die Gedächtniskirchen, die man zu Ehren der Heiligen erbaute, waren die Altäre, die man zum Gedächtnis und zu Ehren der Heiligen errichtete. Kirchen erstehen zu lassen, war nicht immer möglich, dagegen bot die Errichtung von Altären meist wenig Schwierigkeit, zumal dann nicht, wenn man bei Erbauung der Kirchen bereits auf die spätere Errichtung von Nebenaltären Bedacht genommen hatte. Denn die Nebenaltäre der älteren Zeit beanspruchten bei ihrer geringen Größe, beim Mangel von Stufen und beim Fehlen jeglicher Art von Retabel nur wenig Raum.

Häufig, vielleicht sogar gewöhnlich, werden Heiligenkult und Reliquienkult zusammen auf die Entstehung von Nebenaltären eingewirkt haben. Hier hatte man die Reliquien eines Heiligen erhalten. Das führte zu einer besonderen Verehrung und letztere dann zur Errichtung eines Altares, in dem man die Reliquien als an dem für sie passendsten Platz hinterlegte. Dort ging durch irgendeinen Umstand, wie z. B. örtliche Erinnerungen, der Ruf von Wundertaten und ähnlichem angeregt, die Verehrung des Heiligen voraus. Man wollte ihr durch die Herstellung eines Altares einen angemessenen Ausdruck leihen und verschaffte sich deshalb Reliquien des Heiligen, um sie in den diesem zu weihenden Altare einzuschließen.

Eine dritte, vielleicht die einflußreichste Ursache war die Zunahme der Privatmessen.

Über die Entwicklung der Privatmesse liegt nur ungenügendes Material vor. Immerhin kann kaum ein Zweifel sein, daß neben den Anniversarien, die zu den ältesten missae privatae gehören und in die erste Zeit der jungen Kirche hinaufreichen, bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts auch sonstige Privatmessen recht häufig gewesen sein werden. Das bekunden die Votivmessenformulare des sog. Sacramentarium Leonianum[30] und des sog. Gelasianum[31], das namentlich an solchen außerordentlich reich ist. Enthält es doch in seinem dritten Buch nicht weniger denn sechzig Votivmessen. Allerdings sind nicht alle ursprünglich, viele sind vielmehr Zusätze aus dem 7. Jahrhundert. Indessen bleiben in ihm auch so noch manche Formulare aus gelasianischer Zeit[32]. Ihrem Zwecke entsprechend waren die Votivmessenformulare von jeher vornehmlich für den Gebrauch bei Privatmessen bestimmt. Man denke an die missa pro infirmis in domo, in contentione, contra obloquentes u. ä. Da sie uns in größerer Zahl bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts begegnen, muß deshalb auch die Privatmesse schon damals recht in Übung gewesen sein. Wie gewöhnlich diese aber um den Ausgang des 7. Jahrhunderts geworden war, zeigen die eben erwähnten sechzig Votivmessen in der aus dem Ende des 7. oder dem Beginn des 8. Jahrhunderts stammenden heutigen Redaktion des gelasianischen Sakramentars. Auf die Häufigkeit der Privatmessen beim Ausgang des 8. Jahrhunderts wirft ein helles Licht die Verordnung Angilberts von Centula (St-Riquier), nach der an jedem Tage außer den beiden Konventmessen,

[30] Die das Alter, den Charakter und den Zweck des sog. Leonianum betreffenden Fragen sind noch keineswegs geklärt. Die ältere Ansicht, die auch F. Probst (Die römischen Sakramentarien und Ordines [Münster 1892] 53 f.) und neuerdings M. J. Metzger vertritt (Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein [Freiburg 1914] 6), setzt seine Abfassung in das Ende des 5. Jahrhunderts, und zwar vor die Zeit des Gelasius (492—496). Nach Duchesne (Origines 140), dem sich Buchwald angeschlossen hat (Weidenauer Studien II [1908]). 187 f.), entstand es dagegen wohl erst um die Mitte oder gegen Ende des 6. Jahrhunderts. Wie es sich indessen auch damit verhalten mag, inhaltlich gibt das Leonianum allem Anschein nach den Stand der römischen Liturgie zu Ende des 5. Jahrhunderts wieder.

[31] Über das sog. Gelasianum vgl. Probst a. a. O. 143 f. und Duchesne l. c. 126 f.

[32] Vgl. über die Votivmessen namentlich Ad. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902) 115 f. Von wesentlichem Einfluß auf die Vermehrung der Votivmessen war, wie Franz zutreffend bemerkt (a. a. O. 126), „das klösterliche Leben und nicht minder das Bestreben, den Bedürfnissen des Volkes bei öffentlichen Kalamitäten und in privaten Anliegen entgegenzukommen".

die früh morgens und gegen Mittag gefeiert wurden, an den verschiedenen Altären noch zum mindesten dreißig andere Messen gelesen werden sollten[33].

So gebräuchlich waren in der Karolingerzeit die Privatmessen geworden, daß manche Priester sich keineswegs täglich mit einer Messe begnügten, sondern zwei, drei, ja mehr derselben an demselben Tage lasen; eine Gepflogenheit, die Walafried Strabo durchaus nicht tadeln will, wenn sie nur in der rechten Gesinnung wurzele, indem er auf das Beispiel des Papstes Leo hinweist, der zuverlässigen Nachrichten zufolge öfters an einem Tage sieben-, ja neunmal die Messe zelebrierte[34]. Noch 895 gestattet die Synode von Tribur den Priestern eine unbeschränkte Zahl von Messen täglich zu feiern, nur sollten sie an dem gleichen Tag auf demselben Altar nie mehr als drei derselben lesen dürfen[35].

Es liegt auf der Hand, daß man wenigstens in jenen Kirchen, zu denen eine größere Zahl von Priestern gehörte, namentlich aber in den Kathedralen und Klosterkirchen, infolge der Zunahme der Privatmessen es unmöglich bei nur einem Altar belassen konnte. Allerdings werden manche dieser Messen in besonderen Oratorien oder in Kapellen, die nicht in den Kirchen angelegt waren, sondern einen Anbau derselben darstellten, gelesen worden sein, doch gab es solche Oratorien und Kapellen nicht überall oder doch nicht immer in genügender Zahl, noch war es allenthalben tunlich, deren zu errichten. Außerdem mochten manche wünschen, die Privatmessen innerhalb der Hauptkirche zu feiern, zumal wenn diese das Grab oder doch Reliquien eines hochverehrten Heiligen enthielt. Es blieb demnach nichts anderes übrig, als daß man dem Altar, an dem der öffentliche Gemeindegottesdienst bzw. der Gottesdienst für den ganzen Klosterkonvent stattfand, weitere Altäre zugesellte. Und so kann es auch aus diesem Grunde nicht wundernehmen, wenn schon Palladius von Saintes in seiner Kathedrale dreizehn Altäre erbaute, und wenn sich im Verlauf des 7. und 8. Jahrhunderts die Beispiele von Kirchen immer mehr häufen, in denen es außer dem Altar im Chore eine mehr oder weniger große Zahl von Nebenaltären gab.

Eine letzte Ursache für die Einführung von Nebenaltären war die schon für das Ende des 6. Jahrhunderts in Gallien nachweisbare Bestimmung, nach der es einem Priester nicht gestattet war, auf einem Altare zu zelebrieren, den der Bischof an dem gleichen Tage zur Feier der Messe benutzt hatte, ja an einem Tage auf demselben Altare zweimal die Messe zu lesen.

Non licet, heißt es in c. 10 der Synode von Auxerre (ca. 573—603), super uno altario in uno die duas missas dicere nec in altario, ubi episcopus missas dixerat, presbyter in illa die missas non dicat[36]. Welche Verbreitung der erste Teil dieses Kanons hatte, läßt sich nicht bestimmen. Im Pönitentiale Pseudo-Theodors von Canterbury, das im 8. Jahrhundert entstand, wird es als zulässig bezeichnet, auf einem und demselben Altar am gleichen Tage zwei Messen zu lesen[37]. Die vorhin erwähnte Synode von Tribur des Jahres 895 geht noch weiter und gestattet den Priestern, an einem Tage dreimal auf demselben Altar zu zelebrieren, freilich auch nur dreimal, so daß sie, falls sie eine vierte Messe lesen wollten, einen anderen Altar dazu zu benutzen hatten.

Der zweite Teil des Kanons der Synode von Auxerre scheint größere Geltung besessen zu haben. Denn die Bestimmung, nach der es Priestern nicht erlaubt war,

---

[33] Hariulfi, Chron. Cent. l. 2, c. 7 (M. 174, 1250).

[34] De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis c. 21 (M. 114, 943). Walafrieds Angabe, daß Papst Leo und der hl. Bonifazius, den er als jemanden, der nur einmal täglich die Messe gelesen habe, nennt, nicht lange vor seiner Zeit gelebt hätten (qui et non longe ante nostra fuerunt tempora), macht es fast sicher, daß er an Leo III. denkt.

[35] C. 19 (M. G. Capit. II, 224).

[36] M. G. Conc. I, 180.

[37] C. 33 (H. III, 1774); H. J. Schmitz, Bußbücher und Bußdisziplin II (Düsseldorf 1898) 536.

an jenem Tage, an welchem der Bischof einen Altar zur Feier der Messe benutzt hatte, gleichfalls noch an demselben Altar zu zelebrieren, findet sich auch in den Statuten des hl. Bonifazius, die dieser um 745 erließ[38]. Burchard von Worms († 1025) hat sie in seine Kanonessammlung[39], Ivo von Chartres († ca. 1117) in sein Decretum[40] und in seine Panormia[41], Gratian († 1158) in sein Dekret[42] aufgenommen. Die Synode von Nimes erneuerte sie noch 1284[43], die Synode von Cahors, Rodez und Tulle 1289[44], die Synode von Sisteron 1245[45], die Synode von Béziers 1368[46]. Ja es sah sich selbst noch die 3. Provinzialsynode von Mailand 1573 veranlaßt, zur Wahrung des bischöflichen Vorranges und der bischöflichen Würde jenes Verbot wiederum einzuschärfen[47].

Wo wie zu Auxerre und wohl auch sonst noch in Gallien die Bestimmung bestand, daß an demselben Altar nur einmal am Tage die Messe gefeiert werden dürfe, war angesichts der im Westen schon früh sich häufenden Privatmessen selbst in kleineren Kirchen begreiflicherweise eine Vermehrung der Altäre kaum zu umgehen, wo aber das Verbot Geltung hatte, daß der Priester an dem gleichen Tage an einem bereits vom Bischof zur Meßfeier benutzten Altare zelebriere, konnte es wenigstens in den Kathedralen wie überhaupt in jenen Kirchen, in denen der Bischof häufiger das hl. Opfer darbrachte, nicht bei einem einzigen Altare bleiben, damit nicht etwa die Bestimmung durch fortwährende Dispense wirkungs- und wertlos werde.

In welchem Maße die angeführten Ursachen im einzelnen auf die Einführung von Nebenaltären von Einfluß waren, muß auf sich beruhen bleiben. Es konnte sich hier nur darum handeln, im allgemeinen die Momente namhaft zu machen, welche nach jener Richtung hin tätig und von Bedeutung gewesen sein werden, hier vereinzelt, dort mehr oder weniger gemeinsam.

Seit dem 9. Jahrhundert gehören Nebenaltäre zum ständigen Inventar selbst kleinerer Kirchen. Auffallend und sehr beachtenswert ist, daß die noch in karolingischer Zeit oft zutage tretende Neigung zu einer übermäßigen Häufung der Altäre sich in den zunächst folgenden Jahrhunderten, und zwar bis zum späteren Mittelalter, nur wenig mehr bemerkbar macht.

Als z. B. 992 der Dom zu Halberstadt in Gegenwart Ottos III. geweiht wurde, betrug die Zahl der Altäre, welche damals konsekriert wurden, bloß zehn[48]. Im Dom zu Bamberg zählte man bei dessen Einweihung, die Heinrich II. 1012 mit unerhörter Pracht vornehmen ließ, nur acht Altäre[49]. Die 1091 konsekrierte Kirche des Klosters Hirsau hatte elf Altäre[50], die 1109 geweihte Kirche des Tochterklosters Zwiefalten sechs[51], die 1117 konsekrierte Kirche von St-Trond (Belgien) sieben[52]. Die Klosterkirche zu Prüfening besaß bei ihrer Weihe 1119 bloß vier Altäre, denen jedoch 1125 zwei weitere beigefügt wurden[53].

Die von dem hl. Godhard geweihte Kirche zu Hengersberg bei Altaich enthielt 1008 einschließlich des Altares der Krypta bloß vier[54], die Klosterkirche zu Baumburg 1156 sechs Altäre[55]. Die Wessobrunner Klosterkirche hatte bei der Weihe 1065 ebenfalls nur vier Altäre, von denen zwei noch dazu in Kapellen standen[56]. Als

[38] Hartzh. I, 74.
[39] L. 3, c. 226 (M. 140, 722).
[40] P. 3, c. 270 (M. 161, 260).
[41] L. 2, c. 35 (ibid. 1090).
[42] De consecr. dist. 2, c. 97.
[43] C. de celebrat. missae (H. VII, 917).
[44] C. 16 (Mart. thesaur. IV, 706).
[45] C. 8 (ibid. 1082).
[46] C. 39 (ibid. 634).
[47] C. De iis quae pertinent ad missae sacrificium (AA. eccl. Med. 96).
[48] Gesta ep. Halberstad. (M. G. SS. XXIII, 85 f.).
[49] Dedicatio eccl. s. Petri Babenbergensis (M. G. SS. XVII, 637).
[50] Hist. Hirsaug. monast. (M. G. XIV, 261).
[51] Ortliebi Zwifalt. chron. II (M. G. SS. X, 86).
[52] Gesta abb. Trudon. X, 17 (M. G. SS. X, 29).
[53] Notae Prufening. (M. G. SS. XVII, 610).
[54] Dedic. eccl. in Hengersberg (M. G. SS. XVII, 380).
[55] Notae Baumburgenses (M. G. SS. XVII, 437).
[56] Notae Wessofontanae (M. G. SS. XV 2, 1025).

Erzbischof Egbert von Trier 987 die Erlöserkirche zu Luxemburg konsekrierte, befanden sich in dieser fünf Altäre, das altare principale, zwei Seitenaltäre, ein Altar in der Krypta und ein Altar zu Ehren des hl. Michael im Turm[57]. In der Kirche des Klosters Maria Laach standen 1156 bei der Weihe sieben Altäre[58], das altare maius, das altare minus, der Altar ante chorum (Kreuzaltar), je ein Altar in den beiden östlichen Querarmen, der Altar im Westchor und ein Altar mitten in der Kirche. In St. Maria im Kapitol zu Köln gab es 1065 sieben Altäre, von denen vier, der Hochaltar, zwei Seitenaltäre und der Kreuzaltar in der Kirche selbst, die drei anderen in der Krypta ihren Platz hatten[59].

Abt Theobald stattete 1019 die Kirche S. Liberatore zu Chieti mit sechs Altären aus, von denen drei in der Oberkirche errichtet waren, drei in der Krypta[60]. Die Hauptkirche zu Monte Cassino, in welcher der hl. Benedikt sein Grab hatte, besaß außer dem Hochaltar nur zwei Seitenaltäre, einen Altar an der Gruft des Heiligen und einen dem hl. Nikolaus geweihten Altar in einer Kapelle nächst dem Portikus der Kirche[61]. Die großartige Kathedrale von Santiago zu Compostella, das hochberühmte Heiligtum des Apostels Jakobus, zeigte zu Ende des 12. Jahrhunderts dreizehn Altäre, von denen sich drei auf den Emporen befanden[62]. Es ist fast wie eine Ausnahme, wenn König Robert II. († 1031) in St-Aignan zu Orléans neunzehn Altäre errichten ließ[63].

Die angeführten Beispiele, denen sich noch zahlreiche andere anreihen ließen, zeigen, wie wenig in der nachkarolingischen Zeit bis in das 13. Jahrhundert das Streben auf möglichste Vermehrung der Altäre hinausging. Man errichtete deren in der Regel nur so viele, als durch die Verhältnisse benötigt wurden.

Es war nicht das Gewöhnliche, als der prachtliebende Abt Suger von St-Denis seine neuerbaute Abteikirche 1140 mit neunzehn Altären ausstattete, von denen freilich neun in der Krypta, also nur zehn in der Kirche selbst standen[64]. Selbst die Zisterzienser, die doch mehr, als es sonst der Fall war, auf eine große Zahl von Altären in ihren Kirchen bedacht waren und in Anbetracht der vielen unter ihnen befindlichen Priester in der Tat bedacht sein mußten, hielten sich bis in das 13. Jahrhundert in den durch das Bedürfnis geforderten Grenzen.

Selbst die reichere Raumbildung, wie sie die Architektur des romanischen Stiles und der Frühgotik mit sich brachte, kam mehr einer praktischeren, bequemeren Anordnung der Altäre zugute, als deren Vermehrung. Am meisten wurde diese letztere noch begünstigt durch die Einführung des Chorumganges mit den ihm angefügten, oft zu einem förmlichen Kapellenkranz ausgestatteten Altarnischen. Doch blieb diese Art der Choranlage bis zum 13. Jahrhundert fast ganz auf Frankreich beschränkt. Anderswo erlangte sie erst infolge der Aufnahme der Gotik größere Verbreitung.

II. DIE ZAHL DER ALTÄRE IM SPÄTEREN MITTELALTER UND IN DER NEUZEIT

Erst das ausgehende 13., das 14. und 15. Jahrhundert brachten eine wahrnehmbare Steigerung der Zahl der Altäre herbei, die dann sogar bald alles Bisherige weit hinter sich ließ, so daß man oft kaum noch einen Platz

---

[57] Nota dedicationis Luxemburgens. (M. G. SS. XV 2, 1282).

[58] Dedicatio monast. Lacensis (M. G. SS. XV 2, 970).

[59] H. Rathgens, St. Maria im Kapitol zu Köln (Düsseldorf 1913), 41.

[60] Muratori, Antiq. Ital. IV (Milano 1741) 768.

[61] Chron. Casin. l. 3, c. 26 (M. G. SS. VII, 717).

[62] De qualit. urbis et basil. sci. Jacobi bei A. Lopez Ferreiro, Historia de la S. Iglesia de Santiago III (Santiago 1900) 16.

[63] Helgaudi Epitoma vitae Roberti regis (M. 141, 925).

[64] De consecr. eccl. S. Dionysii (M. 186, 1252).

für einen weiteren Altar finden konnte und infolgedessen die Altäre an den unpassendsten Stellen anlegte. Auch waren es nicht mehr bloß die bedeutenderen Dom-, Stifts- und Klosterkirchen, die sich durch ihre Menge von Altären hervortaten; selbst kleinere Kirchen, wie z. B. einfache Pfarrkirchen, die sich bis dahin mit einigen wenigen, meist nur mit drei Altären begnügt hatten, wurden nun häufig mit solchen geradezu überfüllt.

Es war nun, als hätte man, beseelt von tiefinnerlicher Glaubensüberzeugung, lebendiger Frömmigkeit und unbegrenzter christlicher Opferwilligkeit, sowie getrieben von dem Verlangen, Gottes Ehre zu mehren und das eigene Seelenheil zu sichern, in heiligem Wetteifer einander durch Altarstiftungen oder durch milde Gaben und Vermächtnisse, welche die Errichtungen neuer Altäre ermöglichten, überbieten wollen.

Von besonderer Bedeutung wurde für die Vermehrung der Altäre das seit dem 13. Jahrhundert so glänzend aufblühende und zu so großem Einfluß und Ansehen gelangende Zunft- und Gildenwesen, das bald das ganze bürgerliche Gewerbs- und Erwerbsleben umfaßte. Zünfte und Gilden waren keine rein wirtschaftlichen Genossenschaften, nicht lediglich gegründet zur Förderung und zum Schutz des Handels und Handwerks. Sie standen vielmehr in inniger Verbindung mit der Religion, trugen auch das Gepräge religiöser Bruderschaften, hatten darum ihren besonderen Schutzheiligen, dessen Fest sie durch Gottesdienst feierten, und sorgten wie für das zeitliche Heil ihrer Mitglieder so auch für deren Seelenheil, indem sie für die Lebenden wie für die Verstorbenen das hl. Opfer darbringen ließen. Ihren besonderen Ausdruck fand diese religiöse Seite der Zünfte aber in dem Zunftaltar. Er war der kirchliche Mittelpunkt der Zunft; an ihm wurden das Fest des Patrons und alle sonstigen gottesdienstlichen Feierlichkeiten der Zunft begangen, an ihm die Messen für die lebenden Zunftgenossen gelesen, an ihm die Exequien für die verstorbenen Mitglieder gehalten. Begreiflich also, daß man, wo und wann nur immer möglich, darauf bedacht war, einen Zunftaltar zu errichten und mit allem, was zu ihm gehörte, gebührend auszustatten. Und so sehen wir in der Tat allenthalben die Kirchen des ausgehenden Mittelalters, zumal des 15. Jahrhunderts, sich mit solchen Zunftaltären füllen, mit Altären der Goldschmiede, der Bäcker, der Metzger, der Schneider, der Schuster, der Weber, der Barbiere, der Schiffer und wie die an Ort und Stelle bestehenden Zünfte immer hießen. In St. Marien zu Danzig gab es beispielsweise einen Altar der Schuster, der Schusterknechte, der Korbmacher, der Träger, der Barbiere, der Goldschmiede, der Krämer, der Bund- und Beutelmacher, der Brauer, der Gewandschneider, der Kürschner, der Weißgerber, der Kahnfahrer, der Tuchscherer, der Schneider, der Fleischer. Andere Danziger Zünfte hatten in den übrigen Kirchen der Stadt ihren Altar, so die Bäcker, Kistenmacher, Höcker, Bernsteindreher, Fischer und Kesselflicker in der Johanniskirche, die Schmiede, Gerber, Tuchmacher, Tischler, Maurer, Körber und Seifensieder in St. Katharinen, die Böttcher in St. Bartholomäus, die Radmacher, Riemer und Sattler, Zimmerleute und Töpfer in St. Peter und Paul[1].

Wie die Zünfte, so errichteten auch die zahlreichen übrigen Genossenschaften des ausgehenden Mittelalters, wie die Priesterbruderschaften, die Schützenbruderschaften, die zu karitativen Bestrebungen gegründeten Bruderschaften, in die Fußstapfen der Zünfte eintretend, in den Kirchen gern einen eigenen Altar und trugen damit zur übermäßigen Vermehrung der Altäre ebenfalls ihren guten Teil bei. Andere Altäre kamen in die Kirchen, weil Leute vornehmen Standes, Patrizier und Adelige, ihrer Stellung und ihrem Ansehen entsprechend, einen Familienaltar zu besitzen wünschten. Altäre dieser Art, die nach dem Namen der betreffenden Familie

[1] Theod. Hirsch, Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig (Danzig 1843) 173 f., 177 ff.

benannt zu werden pflegten und außer zur Feier der durch die Stiftungsurkunde festgesetzten Messen und sonstigen liturgischen Verrichtungen namentlich auch zur Abhaltung der Seelengottesdienste für die gestorbenen Angehörigen der Familie gebraucht wurden, begegnen uns im 14. und 15. Jahrhundert sehr häufig. So waren z. B. fast alle 48 Altäre, welche die Marienkirche zu Danzig um 1500 besaß, soweit sie nicht den Zünften oder Bruderschaften gehörten, Familienaltäre der vornehmen Geschlechter der Stadt[2]. Oft befand sich in der Nähe dieser Altäre, zumal wenn dieselben zwischen den eingezogenen Strebepfeilern der Kirche oder in einer Kapelle standen, die Familiengruft.

Sehr begünstigt wurde die Neigung des ausgehenden Mittelalters, die Altäre zu häufen, durch die im konstruktiven System der Gotik gebotene Leichtigkeit, in den Kirchen passende Räume zur Aufnahme von Altären einzurichten. Insbesondere brauchte man zu diesem Ende bloß die Strebepfeiler einzuziehen und erhielt dadurch ohne weiteres zu beiden Seiten des Langhauses, mochte dieses nun fünf-, drei- oder einschiffig sein, eine Reihe von Kapellen, die sich in vorzüglichem Maße zur Aufstellung von Altären eigneten. Denn dieselben waren einerseits von dem übrigen Inneren genügend geschieden, gestatteten aber, weil sie in ihrer ganzen Breite nach demselben offen standen, anderseits einen vollen Einblick aus ihm.

Die Möglichkeit, in dieser Weise ohne Mühe angemessene Räumlichkeiten für weitere Altäre zu gewinnen, konnte nur fördernd auf die Neustiftung und Neuerrichtung von Altären einwirken. In der Tat war sie nach dieser Richtung sehr anregend. Das bekunden die zahlreichen Kirchen, bei denen im späteren Mittelalter die Streben des Langhauses eingezogen wurden, um so Kapellen oder doch Nischen zur Aufstellung neuer Altäre zu schaffen. Es geschah das namentlich in Frankreich und Spanien, wo spätmittelalterliche Kirchen dieser Art noch heute eine überaus gewöhnliche Erscheinung sind. Die Menge der Kapellen und Altarnischen, die in ihnen durch Einziehung der Streben erzielt wurden, ist bei manchen außerordentlich groß. So beläuft sich dieselbe, um nur aus Spanien einige Beispiele anzuführen, eingerechnet die auf gleiche Weise im Chorumgang gewonnenen Altarräume, in den Kathedralen zu Gerona und Barcelona auf je 26, in der großartigen Stiftskirche S. Maria del Mar zu Barcelona gar auf 31. Auch in Belgien und auf deutschem Boden entstanden im späteren Mittelalter viele Kirchen mit eingezogenen Streben. In Italien werden solche Kirchen dagegen erst mit dem Einsetzen der Frührenaissance zahlreicher. Eine Ausnahme sind sie in der englischen Kirchenarchitektur des ausgehenden Mittelalters, vielleicht infolge der schwachen Ausbildung der Strebepfeiler, die dem konstruktiven System der englischen Gotik eigentümlich ist[3].

Es ist geradezu erstaunlich, mit welch einer Fülle von Altären die Kirchen um die Wende des 15. Jahrhunderts ausgestattet waren. Hier nur einige Belege aus deutschen Kirchen.

Der Dom zu Nordhausen besaß beim Ausgang des Mittelalters 24 Altäre[4], der Dom zu Regensburg 31[5], der zu Xanten um die gleiche Zeit 27[6], der Dom zu Schles-

(Fußnote 6 s. nächste Seite)

[2] Th. Hirsch, a. a. O., 379 ff.

[3] In Südfrankreich und in Spanien waren im 14. und 15. Jahrhundert besonders einschiffige Kirchen mit Altarkapellen zwischen den eingezogenen Streben beliebt; so beliebt, daß man sie als den Haupttypus des damaligen südfranzösischen und spanischen Kirchenbaues bezeichnen darf, der nicht nur in kleineren und mittleren Kirchen verkörpert erscheint, sondern selbst in mächtigen Bauten, wie den Kathedralen zu Albi, Perpignan, Gerona u. a. Aber auch in Süddeutschland und Tirol kommen einschiffige gotische Kirchen mit eingezogenen Streben mehrfach vor. In der Zeit der Spätrenaissance und des Barocks wurde der Typus einschiffiger, von Seitenkapellen begleiteter Kirchen so allgemein, daß man ihn als den Typus der Barockkirchen zu bezeichnen pflegt und aus Unkenntnis des Brauches des späten Mittelalters ihn irrig als eine Neuerung und als eine Schöpfung der Renaissance hingestellt hat.

[4] Kd. der Prov. Sachsen, Stadt Nordhausen, 106.

[5] J. R. Schuegraf, Geschichte des Domes von Regensburg II (Regensburg 1848) 1 f.

vig 45[7], St. Marien zu Flensburg 19[8], die Marienkirche zu Danzig 48 Altäre[9], die Johanneskirche zu Lüneburg 41 Altäre[10], der Dom zu Halberstadt (1505) 37[11], die Liebfrauen daselbst 24 gegen 5 im Jahre 1195[12]. S. Martini zu Halberstadt hatte um 1500 14 Altäre[13], die nur ca. 31 m lange Nikolaikirche zu Nordhausen 13[14], die Stephanskirche zu Helmstädt zum mindesten 16[15], die kleine Kirche zu Bolzenburg (Mecklenburg-Schwerin) 11[16], die Stadtkirche zu Bützow 17[17], die Kirche zu Malchin 29[18], die nur dreijochige Kirche zu Teterow 12[19], St. Kastor zu Koblenz 17[20], die Stiftskirche zu M.-Gladbach 26[21]. In der Marktkirche zu Goslar, einer Pfarrkirche, gab es schon 1355 12 Altäre[22], in der nur vierjochigen Kirche zu Schmölln standen zu Beginn des 16. Jahrhunderts 11[23], in der Schloßkirche zu Altenburg 14[24], in St. Stephan zu Nimwegen 33, von denen 3 bereits im 13. Jahrhundert vorhanden waren, 7 im 14. und 12 im 15. Jahrhundert errichtet wurden. Die Kirche zu Hadersleben hatte 1371 6 Altäre, zu denen dann im 15. Jahrhundert 6 und bis 1533 noch weitere 5 hinzukamen[25]. Nach Otte hatte der Dom zu Magdeburg zu Ende des Mittelalters 48, St. Marien zu Stralsund 44, St. Marien zu Frankfurt a. d. Oder 36, die Kirche der Zisterzienserabtei Eberbach 35, der Dom zu Meißen 32, die Liebfrauenkirche zu München 30, St. Nikolai zu Jüterbog 30, die Stiftskirche zu Quedlinburg 22 Altäre[26]. Die so interessanten Visitationsberichte ermländischer Kirchen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verzeichnen für die Pfarrkirche zu Guttstadt 15 Altäre[27], für den Dom zu Frauenburg 20, für die Pfarrkirche zu Wormditt 12, für St. Peter und Paul zu Heilsberg 10, für die Pfarrkirchen zu Seeburg und Wartenburg 5 bzw. 6, für St. Peter und Paul zu Rössel 12[28], alle ein Erbe aus dem Mittelalter und dem beginnenden 16. Jahrhundert.

Es sind nur wenige Beispiele, die im vorstehenden angeführt wurden. Sie reichen indessen vollauf aus, um uns von dem Bestand an Altären, wie ihn die Kirchen in Deutschland zu Ende des Mittelalters aufwiesen, ein gutes Bild zu verschaffen. Denn so wie in den eben erwähnten Beispielen stand es dort allenthalben. Es ist nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, es hätten damals die Kirchen in Deutschland vielfach geradezu von Altären gestrotzt. Und ganz so wie in Deutschland verhielt es sich in den anderen Ländern, in Frankreich und England, in Spanien und in Italien, in den Niederlanden, in der Schweiz und in Österreich.

Heute sind in Deutschland die vielen Altäre, welche das ausgehende Mittelalter geschaffen hatte, zum größten Teil aus den Kirchen verschwunden. Sie

---

[6] St. Beissel, Bauführung des Mittelalters III (Freiburg 1889) 58 f.

[7] Kd. der Prov. Schleswig-Holstein 284.

[8] A. a. O. I, 262.

[9] Theod. Hirsch, Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig (Danzig 1843) 365 ff.

[10] Mithoff, Kunstdenkmäler des Königreichs Hannover IV (Hannover 1877) 144.

[11] Kd. der Prov. Sachsen, Kr. Halberstadt 269 f.

[12] Ebd. 341 f.

[13] Ebd. 401.

[14] Kd. der Prov. Sachsen, Stadt Nordhausen 28.

[15] Kd. des Herz. Braunschweig, Kr. Helmstädt I, 62.

[16] Kd. des Großh. Mecklenburg-Schwerin III, 19.

[17] Ebd. IV, 60.

[18] Ebd. V, 97.

[19] Ebd. 11.

[20] A. J. Richter, St. Kastor zu Koblenz (Koblenz 1868) 276.

[21] Kd. der Rheinprovinz, Stadt und Kreis M.-Gladbach 32.

[22] Kd. der Prov. Hannover, Stadt Goslar 120.

[23] Kd. Thüringens, Sachsen-Altenburg, Ostkreis I, 418.

[24] A. a. O. 103.

[25] Kd. der Prov. Schleswig-Holstein III (Kiel 1888) 19.

[26] H. Otte, Handbuch der kirchl. Archäologie I (Leipzig 1883) 129.

[27] Fr. Dittrich, Beiträge zur Kunstgeschichte der ermländischen Kirchen 8. In der Nikolaikirche zu Elbing gab es etwa 22, in der Katharinenkirche zu Braunsberg außer dem Hochaltar noch 15 weitere Altäre (Zeitschr. III [1890] 111).

[28] Hipler, Die ältesten Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen (Braunsberg 1886) 25 59 69 77 80 83.

wurden entfernt, weil die Einkünfte zu ihrer Unterhaltung mangelten, weil sie infolge der Verminderung des Klerus verlassen dastanden, weil die Zünfte und Bruderschaften, denen sie gehörten, eingegangen oder die Familien, die das Patronat über sie hatten, ausgestorben waren, aber auch, weil sie oft genug ein Hindernis für die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienste geworden waren, sei es, daß sie zu sehr den Raum einengten, oder daß sie den Blick auf Hochaltar und Kanzel versperrten. Man wird es in manchen Fällen begreiflich und begründet finden, daß man die Altäre entfernte, nicht jedoch in allen. Man ist sicher oft zu radikal vorgegangen. Gerade die Altäre gaben den Kirchen etwas besonders Stimmungsvolles, Erhebendes, Anheimelndes. Durch ihre Entfernung ist nicht selten ein recht kühler, nüchterner Zug in das Bild des Inneren gekommen.

In Italien und Spanien, wo die Nebenaltäre mit Vorliebe in Nischen oder Kapellen zu beiden Seiten des Langhauses aufgestellt worden waren, wo man in der Beseitigung der Altäre sich weit zurückhaltender zeigte, ja, wo noch das 16., 17. und 18. Jahrhundert viel zur Vermehrung der Altäre getan haben, ist noch heute die Zahl der Altäre in manchen Kirchen sehr groß. Freilich sind es nur sehr selten mehr die mittelalterlichen Altäre, was wir in ihnen antreffen, da diese fast überall in späterer Zeit durch neue ersetzt wurden. Besonders in Spanien sind viele Kirchen überreich an Altären. Manche sind in geradezu zweckwidriger Weise mit solchen ausgestattet; in ganz engen Räumen sind nicht selten zwei, ja drei Altäre zusammengepfercht. Am ausgiebigsten geschah das wohl in der Kathedrale zu Valencia, die in allen das Langhaus an den Seiten begleitenden Kapellen, einer Zutat des 18. Jahrhunderts, je drei Altäre aufweist. Besonders reich an Altären sind auch, um wenigstens noch einige andere Beispiele zu nennen, die Kathedralen zu Salamanca, Gerona, Barcelona, Saragossa, Tortosa, Tarragona Toledo, Sevilla, Córdoba, Santiago de Compostella, Palenzia, die Kirche des Escorial, die Seo zu Manresa, S. Andrés zu Toledo, die Colegiata zu Gandía, S. Maria del Mar zu Barcelona u. a.

Die Häufung der Altäre hatte ihre großen Nachteile. Je größer in den Kirchen die Zahl der Altäre war, um so schwieriger wurde es, diese in gebührender Verfassung zu halten, wie auch den stiftungsgemäßen Gottesdienst der Ordnung gemäß an ihnen zu verrichten. Dazu kam, daß die Einkünfte, die für sie gestiftet waren, nicht selten ganz ungenügend waren oder doch im Lauf der Zeit durch die Umstände ungenügend wurden, ja bisweilen völlig verlorengingen, infolgedessen die Altäre zuletzt verlassen dastanden.

Schon im 9. Jahrhundert hatte sich darum, wie bereits früher gesagt wurde, ein Kapitular Karls d. Gr. vom Jahre 805 gegen Errichtung überflüssiger Altäre gewandt. Doch war das freilich nur ein vereinzelter Fall, und zwar für lange Zeit. Denn es dauert bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts, daß wir wieder von neuen Maßregeln gegen die Häufung von Altären hören. Dieselben beziehen sich zudem nur auf Pfarrkirchen. Überflüssige Altäre sollen aus den Pfarrkirchen entfernt werden, bestimmt 1261 eine Synode von Mainz, da in diesen drei derselben genug seien; auch dürfe fernerhin in ihnen kein neuer Altar ohne Erlaubnis des Bischofs errichtet werden, jedem Altar aber seien so viele Einkünfte zuzuweisen, daß aus ihnen wenigstens die zum Gottesdienst erforderlichen Lichter bestritten werden könnten[29]. Die Trierer Synode des Jahres 1310 begnügt sich damit, die Errichtung neuer Altäre ohne Zustimmung des Bischofs zu untersagen[30], die Mainzer vom Jahre 1310 wiederholt die Verordnung von 1261[31]. Die Prager Synode von 1355 bestimmt: „Die Pfarrkirchen sollen mit zwei oder höchstens drei Altären sich bescheiden, falls sie nicht

[29] C. 15 (Hartzh. III, 599).
[30] C. 62 (Hartzh. IV, 141).
[31] C. 2, tit. de eccles. aedif. (l. c. IV, 204).

zugleich Stiftskirchen sind, welch letztere entsprechend dem in der Menge ihrer Geistlichen begründeten Bedürfnis mit Gutheißung des Diözesanbischofs die Zahl der Altäre darüber hinaus vermehren dürfen[32]." Die Magdeburger Synode von 1370 befiehlt, in den Pfarrkirchen alle überflüssigen Altäre wegzuschaffen, ohne jedoch anzugeben, welche als überflüssig zu betrachten seien[33]; die Synode von Magdeburg des Jahres 1403 wiederholt die Bestimmung vom Jahre 1370 mit dem Zusatz, neue Altäre sollten bloß nach Zustimmung des Bischofs errichtet werden und nur, wenn hinreichende Einkünfte für Licht und Geistlichen vorhanden seien[34]. Die Baseler Synode von 1503 verbietet ohne Erlaubnis des Bischofs Altäre zu errichten, aber zugleich die bestehenden zu ändern[35]. Was solche und ähnliche Bestimmungen bezweckten, war nicht, die Errichtung von Altären innerhalb vernünftiger Grenzen zu verhindern, sondern nur, dem Mißbrauch zweckloser, übermäßiger und ungenügend dotierter Altarstiftungen entgegenzutreten. Den Hussiten gegenüber, welche die Altäre zerstörten, betont daher Heinrich Kalteisen in seiner Rede auf dem Baseler Konzil: Congruit cultui divino in ecclesiis, ut sit rationalis altarium multiplicatio[36].

Nach dem Tridentinum war es besonders der reformeifrige Karl Borromäus, der auf Minderung der Altäre drängte. Alle Altäre sollten beseitigt werden, welche bei der Orgelempore und bei der Kanzel angebracht waren, vor den Säulen oder Pfeilern standen, dem Hochaltar gegenüberlagen oder sich zu nahe den Kirchentüren befanden. Neue Altäre dürften nicht zu nahe bei den schon vorhandenen errichtet werden[37]. Die Bestimmungen der Mailänder Synoden wiederholte schon 1583 die Synode von Aix mit dem bemerkenswerten Zusatz, der Bischof möge namentlich auch darauf bedacht sein, keine zu große Häufung der Altäre, welche die Leute freilich so sehr anstrebten und so hoch werteten, zuzulassen, sowohl damit die Priester bei der Messe einander nicht störten, als auch weil erfahrungsgemäß um so eher die einzelnen Altäre ohne die notwendige Ausrüstung blieben, je mehr ihrer vorhanden seien. Es gebe fast keine noch so große Kirche, in der nicht fünf oder höchstens sieben Altäre genügten[38]. Die Synode von Prag des Jahres 1605 beschränkt sich auf die Verordnung, es dürfe kein neuer Altar aufgestellt werden ohne schriftliche Erlaubnis des Bischofs oder seines Offizials[39]. Die Antwerpener Synode von 1610 bestimmte, es sollten nicht mehr Altäre erbaut werden, als bequem ausgestattet werden könnten, und zwar sollten, solange der vorhandene Priestermangel anhalte, in jeder Pfarrkirche ohne bischöfliche Genehmigung nicht mehr als drei Altäre aufgestellt werden, selbst da, wo mehr gestiftete Kaplaneien vorhanden seien[40]. Dreißig Jahre später verbot eine Synode von St-Omer, ohne ausdrückliche Erlaubnis des Bischofs einen Altar aufzustellen. Auch sollten nur so viele errichtet werden, daß sie bequem mit den nötigen Paramenten versehen werden könnten, die Schönheit der Kirche nicht beeinträchtigten und dem gläubigen Volke nicht im Wege ständen[41]. Von einschneidender und nachhaltiger Wirkung waren jedoch diese und ähnliche Bestimmungen nicht immer. Der an einer Fülle von Altären sich erfreuende und darum auf die Beschaffung möglichst vieler derselben gerichtete fromme Sinn der Gläubigen erwies sich oft genug als die stärkere Macht.

III. DIE ZAHL DER ALTÄRE IN DEN RITEN DES OSTENS

Wesentlich anders als im Abendland verhält und verhielt es sich bezüglich der Zahl der Altäre in den Riten des Ostens. Hier kam es nie

---

[32] C. 48 (Hartzh. IV, 395).
[33] C. 31 (Hartzh. IV, 423).
[34] Rubr. de eccl. aedif. (Hartzh. V, 703).
[35] Tit. IV (Hartzh. VI, 1503).
[36] H. VIII, 1864.
[37] Conc. Med. IV c. De capellis; V c. Altare (AA. eccl. Mediol. 123 463).
[38] C. De altari (H. X, 1566).
[39] C. 11 (Hartzh. VIII, 686).
[40] Tit. 22, c. 4 (Hartzh. VIII, 1012).
[41] Tit. 6, c. 15 (Hartzh. X, 791).

zur Einführung von Nebenaltären im Sinne und vom Charakter der Nebenaltäre des lateinischen Ritus. Am treuesten hat an dem ursprünglichen Brauch, der nur einen einzigen Altar kannte, der griechische Ritus festgehalten. Noch heute gibt es in allen Kirchen desselben, gleichviel welchem seiner Zweige sie angehören, bloß einen Altar.

Scheinbar nicht so ganz streng nimmt man es in anderen Riten, wie z. B. bei den Armeniern, den Maroniten sowie namentlich bei den Kopten, in deren Kirchen sich bisweilen drei, ja fünf Altäre befinden, und zwar nicht als eine Einrichtung, die erst aus jüngerer Zeit stammt, da schon Kirchen, die hoch in das Mittelalter zurückreichen, jene Mehrzahl von Altären zeigen[1]. Freilich auch nur scheinbar. Denn zwischen den Nebenaltären, wie sie im koptischen Ritus in Gebrauch sind und sonst noch etwa in orientalischen Riten vorkommen, und denjenigen des lateinischen Ritus besteht ein wesentlicher Unterschied. Jene sind nämlich, wenn man genauer zusieht, nicht sowohl Nebenaltäre, als vielmehr ebenfalls Hauptaltäre, wenn auch nur Hauptaltäre zweiter Ordnung, Ersatzhauptaltäre, für bestimmte hohe Feste, wie Weihnachten, Ostern, Kreuzerhöhung u. a., an denen man nicht, wie an den anderen Tagen, bloß einmal, sondern zwei- oder gar mehreremal die Messe feiert. Denn es gilt als unzulässig und den kirchlichen Kanones widerstreitend, an einem Tage auf dem gleichen Altar mehr als einmal zu zelebrieren. „Der Priester", heißt es im Nomokanon des Michael von Damiette (zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts), „darf auf dem Altar an einem Tag nicht zweimal zelebrieren[2]", wofür der Jakobit Dionysius Bar Salibi († 1171) als mystischen Grund anführt, der Altar versinnbilde das Grab des Herrn, Christus sei aber nur einmal im Fleische begraben worden, nicht vielmals, und darum dürfe auch auf einem Altar an einem Tag nur einmal das hl. Opfer gefeiert werden[3].

In den Kirchen der Kopten stehen deshalb auch jene Ersatzaltäre in einer Reihe mit dem Altar, welcher zunächst und gewöhnlich zur Meßfeier benutzt zu werden pflegt, fast in einer Linie mit ihm, und wie er nicht bloß hinter Schranken, sondern auch in besonderen Kapellen[4]. Nach § 29 der koptischen Kanones des Pseudo-Clemens sollen in jeder Kirche zwei Altäre sein, einer, der von einem Ort zum anderen getragen werden könne, wie die Lade der Israeliten, die in der Wüste getragen wurde, und ein anderer, der unbeweglich sei, feststehe[5]. Die in dieser Vorschrift zum Ausdruck kommende liturgische Praxis ist offenbar älter als die heute bei den Kopten geltende; denn sie kennt erst einen einzigen feststehenden Altar in den Kirchen. Leider ist das Alter der fraglichen Kanones kaum genauer bestimmbar, immerhin dürften sie bis wenigstens in die Frühe des 2. Jahrtausends zurückgehen. Ursprünglich wird man sich jenes Tragaltares bedient haben, wenn in einer Kirche am gleichen Tage aus einem besonderen Anlaß eine zweite Messe gelesen werden mußte. Später errichtete man zu dem Ende, vielleicht weil das nachgerade häufiger vorkam und an bestimmten Tagen sogar die Regel geworden war, feststehende Altäre.

In den Kirchen der Nestorianer gab es schon im 11. Jahrhundert, wie es scheint, zwei Altäre, von denen der eine in der Apsis stand, der andere auf dem Bema, einer im Schiff der Kirche befindlichen, erhöhten vierseitigen Plattform, seinen Platz hatte[6]. Bei den Armeniern wurde im 12. Jahrhundert manchmal in den

---

[1] J. A. Butler, The ancient coptic churches of Egypt II (Oxford 1884) 23.

[2] C. 33 bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) 102.

[3] Expositio liturgiae, versio c. 7 (SS. Syr. ser. 2, t. 93 (Paris 1903) 54. Vgl. Assemani, Bibl. orient. II, 184 und Pseudo-Joannis Maronis Expositio ministerii oblationis c. 14 bei Ass. Cod. lit. l. 4, p. 2 (Romae 1752) 264.

[4] Butler, a. a. O.

[5] Riedel a. a. O., 172.

[6] A. H. Connolly, Anonymi auctoris expositio officii ecclesiae, versio I (SS. Syr. ser. 2, t. 91 [Romae 1913] 196).

Kirchen eine größere Zahl von Altären errichtet, wie wir von Nerses von Lampron († 1198) hören, der ein solches Vorgehen als Verletzung des alten Brauches ernstlich bekämpfte. „Die Ecken der Kirchen", sagt er, „füllen wir mit Altären... Während sich die große Kirche in Konstantinopel, die Kirche zu Ani, die Sionskirche in Jerusalem, die Petruskirche in Antiochien und die Hagia Sophia zu Tarsus mit einem Altar bescheiden, haben wir in den Klöstern die Altäre zahlreicher gemacht als die Bewohner derselben." „Dem einen Christus", meint er, „ist ein Altar genug, aber zahlreiche Diener sind ihm noch zu wenig." Es waren nach Nerses besonders die Klöster, die in ihren Kirchen unter Abweichen von den alten Kanones statt eines einzigen mehrere Altäre anbrachten[7].

Sehr früh begegnet uns im Osten eine Mehrzahl von Altären in der Grabeskirche zu Jerusalem und in der Marienkirche im Tale Josaphat. Denn es gab schon um 670 in jener nicht weniger denn fünf Altäre, von denen drei nach Norden, Westen und Süden in Kapellennischen des inneren Portikus standen, der vierte vor dem Eingang des hl. Grabes und der fünfte an der Ostseite der mittleren Rotunde sich befand, in dieser vier[8]. Die Altäre entstammten zwar nicht den Tagen Konstantins, sondern wurden erst im 7. Jahrhundert errichtet, als Patriarch Modestus die 614 von den Persern in Schutt und Asche gelegten heiligen Stätten wieder aufbaute. Indessen ist selbst noch für diese spätere Zeit eine derartige Häufung der Altäre im Osten sehr auffällig, erklärt sich aber zur Genüge aus dem Charakter und der Bedeutung der hl. Stätten. Sie waren nicht lediglich Heiligtümer des Ostens, sondern der ganzen christlichen Welt, zu denen auch aus dem Abendland die Pilger zahlreich herbeieilten. Es mußte darum natürlich auch dem Brauch des letzteren Rechnung getragen werden, zumal es unter der Menge der Pilger, die nach Jerusalem zogen, viele Priester gab, denen die Möglichkeit geboten werden mußte, an den hl. Orten ihrer Andacht entsprechend das hl. Opfer darzubringen. Eine größere Zahl von Altären war deshalb an den hauptsächlichsten der heiligen Stätten nicht zu umgehen; sie war durch die besonderen Umstände geradezu gefordert.

SECHSTES KAPITEL

DER ORT DER AUFSTELLUNG DER ALTÄRE

I. DER ORT DES HOCHALTARES

Der Hochaltar hatte gemäß seiner hervorragenden Bedeutung als Gemeindealtar und als Stätte der öffentlichen Feier der Liturgie sowie zum Ausdruck der Scheidung zwischen Klerus und Laien, zwischen den am Altare tätigen Geistlichen und dem der liturgischen Handlung lediglich anwohnenden Volke seinen Platz an der vorzüglichsten Stelle in der Kirche, im Presbyterium. Schloß dieses mit einer Apsis, so stand er in vorkarolingischer, ja selbst noch in karolingischer Zeit in der Regel nicht im Scheitel derselben, noch überhaupt in der Apsis selbst; er war vielmehr gewöhnlich — je nach den örtlichen Verhältnissen oder dem besonderen örtlichen Brauch — mehr oder weniger weit vor ihr aufgestellt. Andernfalls würde für den ihn umgebenden Klerus zu wenig Platz gewesen sein, zumal die Apsis

[7] Nach gütiger Mitteilung des Herrn Prof. Dr. J. Strzygowski zu Wien.

[8] Adamni De locis sanctis l. 1, c. 2, 3 und 12 (C. SS. eccl. XXXIX, 227 230 241. Adamnus' Angaben fußen auf den Mitteilungen des Bischofs Arculfus, der neun Monate in Jerusalem geweilt hatte.

vielfach gegenüber dem Mittelraum der Kirche eingezogen war, also eine geringere Breite als dieser besaß. Hatte die Basilika ein Querschiff, wie es freilich außerhalb Roms selten der Fall war, so wurde der Altar bisweilen bis zum Triumphbogen vorgeschoben, der Langhaus und Querschiff schied.

Gute Beispiele für die mannigfache Anordnung des Hochaltares in altchristlicher vorkarolingischer und karolingischer Zeit bieten die alten römischen Basiliken. Hart im Scheitel der Apsis findet er sich hier allerdings nirgends, weil dort die Cathedra angebracht war. Unter dem Eingangsbogen der Apsis steht er in S. Pietro in Vincoli; ebendort befand er sich in der von Valentinian erbauten zweiten Paulsbasilika, in welcher man, nach der früher erwähnten Meßstiftungsurkunde Gregors III.[1], unterschied den Hochaltar und den vor dem Langhaus hart am Triumphbogen des Querschiffes befindlichen Altar ad corpus, den Grabaltar des Apostels. Hart vor der Apsis erhob sich der Hochaltar in der alten Peterskirche; in das Langhaus tritt er hinein in S. Pancrazio, S. Giorgio in Velabro, S. Cecília, und ebenso verhielt es sich früher beispielsweise auch in SS. Quattro Coronati. Weit in das Schiff hineingebaut wurde der Hochaltar in S. Agnese, und zwar wohl mit Rücksicht auf das im Boden befindliche Grab der Titelheiligen; gleich hinter dem Triumphbogen, der Querhaus und Mittelschiff scheidet, erhielt er seine Stelle in der Lateankirche.

Die verschiedene Anordnung des Hochaltares begegnet uns auch in den anderen aus altchristlicher, vorkarolingischer und karolingischer Zeit stammenden Kirchen Italiens, namentlich zu Ravenna. Hart an die Wand der Apsis wurde der Hochaltar wohl bloß in kleinen Kirchen aufgestellt, wie z. B. in S. Caliono und in der Märtyrerbasilika zu Cimitile, deren heutiger Hochaltar allerdings vielleicht nicht mehr der ursprüngliche ist, jedoch auf alle Fälle an der Stelle des ursprünglichen steht.

Lehrreich für die Kenntnis der Stellung des Hochaltares in den altchristlichen Kirchen Nordafrikas sind die Wahrnehmungen, die man bei den Nachgrabungen in den Ruinen derselben machte. Mitten in der Apsis stand er z. B. in der Basilika zu Lambesis (Algier)[2], zu Bénian[3], zu Sériana, Matifou und in der großen Basilika zu Tigzirt[4] sowie in der Basilika zu Lecourbe[5]. Vor der Apsis erhob er sich zu Kherbet el Ousfane, in der großen Basilika zu Tebessa und in der ihr benachbarten Kapelle, in der großen Basilika zu Timgad[6], zu Henschir Akhrib[7], zu Thamallula[8], zu Kherbet bou Addoufen[9], zu St. Toual[10], Aguemmouni Oubekhar[11], Announa[12] u. a. Am häufigsten ergab sich, daß der Altar vor der Apsis seinen Platz gehabt hatte, und zwar war er bald mehr, bald weniger weit in das Schiff hineingeschoben. In einer der drei Kirchen zu Thelepte befand er sich 2 m vor der Apsis, in der zweiten 2,60 m, in der dritten und größten 5 m[13]. In der großen Basilika zu Karthago erhob sich der Altar fast in der Mitte der Kirche, ungefähr 24 m vor der Apsis[14], und ähnlich verhielt es sich in der Basilika zu Segermes[15]. In der Alexanderbasilika zu Tipasa stand der Altar gegenüber der Apsis auf einer Erhöhung, die durch die Deckel von neun Sarkophagen gebildet wurde[16].

[1] Vgl. oben S. 372.

[2] Melanges d'archéologie et d'histoire XVIII (1898) 470.

[3] St. Gsell, Fouilles de Bénian (Paris 1879) 32 f.

[4] St. Gsell, Les monuments antiques d'Algérie II (Paris 1901), 146.

[5] Bullet. archéol. du comité des travaux hist. 1898, 361.

[6] St. Gsell, Les monuments II, 146 283 289 310.

[7] Mélanges d'arch. et d'hist. XXIII (1903) 10 f.

[8] Recueil de Constantine XLI (1907) 232.

[9] Bullet. archéol. 1902, 335 338 340.

[10] Recueil de Constantine XXII (1882) 409.

[11] Vigneral, Ruines romaines de l'Algérie, Kabylie du Djurdjura (Paris 1868) 89, pl. XIV.

[12] St. Gsell, Les monuments II, 166; Nouvelles archives des missions scientif. IV (1893), 368.

[13] Bull. archéol. du Comité des travaux hist. 1885, 142 f.; 1888, 178; St. Gsell; Recherches archéol. en Algérie (Paris 1903), 27 f.

[14] Recueil de Constantine XXVI (1890—1891) 186; St. Gsell l. c. 27, Note 1.

[15] Bullet. archéol. 1904, 463.

[16] Bull. archéol. 1892, p. 475 f.; Mélanges d'arch. et d'hist. XIV (1894) 389 f.; Fr. Wie-

Über die Stellung des Hochaltares in den Kirchen Galliens und Spaniens sind wir nicht näher unterrichtet.

Im Frankenland brachte die Karolingerzeit durch die Einführung des Chorjoches eine Neuerung bezüglich des Ortes des Hochaltares. Indem man bei Kirchen mit Querschiff zwischen Apsis und Querschiff ein Chorquadrat einschaltete, erhielten sie im Grundriß die Form einer sog. crux immissa.

Für den Hochaltar hatte das zur Folge, daß er nicht mehr in das Querschiff gerückt zu werden brauchte, wenn man ihn aus irgendeinem Grunde nicht in der Apsis aufstellen wollte oder konnte, da das Chorjoch einen sehr geeigneten Platz für ihn bot, daß man, falls man ihn in der Apsis errichtete, vor ihm im Chorjoch einen zweiten Choraltar anbringen konnte, und umgekehrt, wenn man ihn im Chorjoch erbaute, in der Apsis eine passende Stelle für einen solchen gewann. Das erste sichere Beispiel einer Kirche mit Querschiff und Chorjoch gewährt Angilberts Richariuskirche zu Centula aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, das zweite der etwa zwei Jahrzehnte jüngere Plan für den Neubau der St. Gallener Klosterkirche. Zu Centula erhielt der Hochaltar seinen Platz in der Apsis; im Chorjoch errichtete Angilbert einen dem hl. Petrus geweihten Altar. Auf dem St. Gallener Plan steht der Hochaltar im Chorjoch, in der Apsis aber ein Paulusaltar. Das Chorjoch wurde in der Folge für die weitere Entwicklung des Kirchenbaues wie für die Aufstellung des Hochaltares von tiefgreifender Bedeutung.

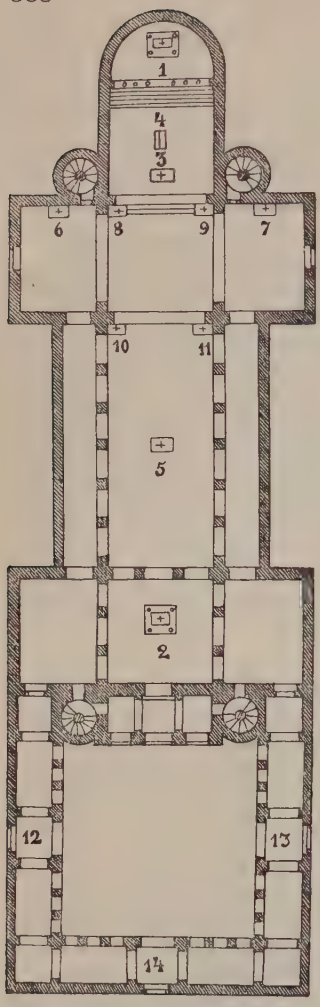
Eine andere Neuerung der Karolingerzeit diesseits der Alpen ist die Einführung eines zweiten Hochaltares. Er hatte seinen Platz an der dem ersten Hochaltar gegenüberliegenden Schmalseite der Kirche, also in der Regel im westlichen Teil derselben in einem dort für ihn angelegten förmlichen Chorbau, der, wenigstens später, wie der Hauptchor gewöhnlich mit einer Apsis versehen war.

Das erste bekannte Beispiel der Anlage eines Westchores mit eigenem Hochaltar bietet die zu Ende des 8. Jahrhunderts vollendete Kirche des Klosters Centula (St-Riquier, Somme). Abt Angilbert, der sie erbaute, weihte sie samt ihrem in der Apsis des Ostchores befindlichen, von einem kostbaren Ciborium überdachten Hochaltar dem hl. Richarius, dem Gründer des Klosters, der in der alten Kirche bestattet worden war, und dessen Grab in der neuen Kirche seinen Platz hatte zwischen der Apsis und dem vor ihr liegenden Petrusaltar. Angilbert wollte aber auch, wie es gewöhnlich im Frankenlande geschah, in seinem Neubau dem Erlöser einen Altar errichten, und zwar, wie es der Natur der Sache entsprach, an auszeichnender Stelle. Da dies jedoch unter den obwaltenden Umständen im Ostchor nicht tunlich war, so wiederholte er am Westende des Langhauses den östlichen Querbau, doch ohne Apsis, weihte ihn für sich und in besonderem Sinne dem Erlöser und schuf in ihm den geplanten Salvatoraltar[17]. Welch hohe Bedeutung aber der Salvatorchor in den Augen Angilberts hatte, zeigt klar die von Hariulf[18] mitgeteilte, sechs Distichen umfassende Widmungsinschrift, in welcher der Abt sein Werk dem Herrn weiht und für sich, Kaiser Karl und für alle bittet, die an diesem Ort ihre Gebete zu Gott emporsenden würden, und die er nicht im Richariuschor, sondern im Westchor anbringen ließ. Das erhellt ferner aus der Bestimmung Angilberts, der zufolge eine der drei Abteilungen, in welche derselbe die dreihundert Mönche und die hundert diesen zur

land, Ein Ausflug ins altchristl. Afrika (Stuttgart 1900) 186 f.

[17] Hariulfi Chron. Centul. l. 2, c. 3 (M. 174, 1241): Turris ergo orientalis cum cancello (Chor) et butico (Langhaus) sancto Richario dicata est et turris occidentalis in honore sancti Salvatoris specialiter est dicata.

[18] L. c 1242.



Rekonstruierter Grundriß der Richariuskirche zu Centula
(Nach Effmann)

1) Richariusaltar,
2) Salvatoraltar,
3) Petrusaltar,
4) Richariusgrab,
5) Heiligkreuzaltar,
6) Quintinusaltar,
7) Mauritiusaltar,
8) Johannesaltar,
9) Martinusaltar,
10) Stephanusaltar,
11) Laurentiusaltar,
12) Turm mit Raphaelsaltar,
13) Turm mit Gabrielsaltar,
14) Turm mit Michaelsaltar

Erziehung anvertrauten Knaben teilte, bei der gemeinschaftlichen Verrichtung des Chorgebetes seinen Platz auf dem Salvatorchor hatte[19], sowie endlich aus dem bemerkenswerten Umstande, daß in der Stiftungsurkunde nicht an erster Stelle vom Richariuschor die Rede ist, wie man doch erwarten sollte, sondern vom Salvatorchor, und daß am Oster- und am Weihnachtstage die Brüder und die Kleriker sowie die anwesenden Laien am Salvatoraltar kommunizierten. Nahm auch zu Centula infolge der besonderen Verhältnisse der Richariusaltar den Ostchor ein, so stand doch ersichtlich der Salvatoraltar ihm im übrigen an Bedeutung nicht nach.

Was Angilbert geschaffen hatte, war, genau genommen, ein Doppelbau, bestehend aus zwei Kirchen, deren jede ihren eigenen Hochaltar hatte, die aber so zusammengebaut waren, daß sie innen wie außen ein einheitliches Ganzes bildeten. In der Tat nennt Angilbert selbst in seiner Gottesdienstordnung für Centula den Salvatorchor ausdrücklich Kirche: Ecclesia sancti Salvatoris[20].

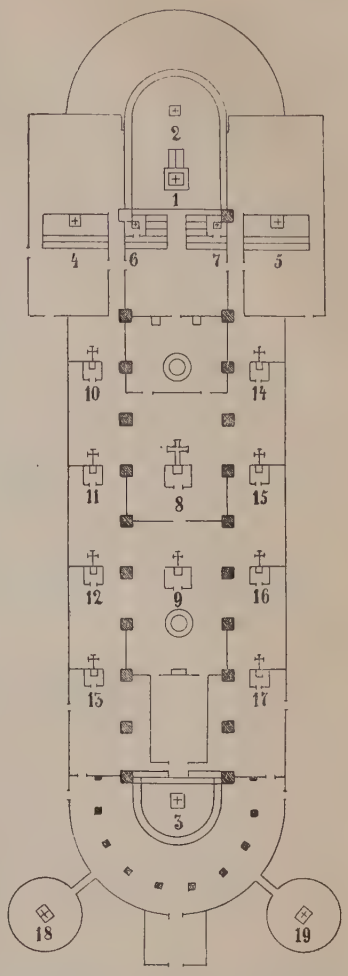
Das zweite Beispiel bietet die nur wenige Jahre jüngere Abteikirche des Klosters Fulda. Ihr östlicher Teil wurde um 790—792 unter Abt Baugolf begonnen; ihr westlicher Teil entstand unter dessen Nachfolger Ratger. Unter Abt Eigil vollendet, wurde sie 878 eingeweiht, der östliche Teil zu Ehren des allerheiligsten Erlösers, der westliche, in den man bei der Einweihung den Leib des hl. Bonifazius übertrug, zu Ehren des hl. Bonifazius. Im Unterschied von Centula befand sich zu Fulda der Salvatoraltar im östlichen Chor, im westlichen der Bonifaziusaltar, weil zu Fulda das Grab des hl. Bonifazius nicht, wie es zu Centula mit dem des hl. Richarius der Fall gewesen war, schon vor dem Neubau seinen Platz im Ostchor hatte. Eine wichtigere, für die Folgezeit sehr bedeutungsvolle Abweichung von Angilberts Bau war, daß zu Fulda auch der Westchor mit einer halbrunden Apsis ausgestattet wurde[21]. Darin aber stimmten beide Kirchen überein, daß auch die Fuldaer ein Doppelbau war, dessen zwei Teile im Grunde zwei besondere Kirchen mit besonderem Hauptaltar waren. So faßte man auch zu Fulda selbst die Anlage auf, wie sich aus Einträgen des wohl im Beginn des 10. Jahrhunderts entstandenen Fuldaer Abtskataloges ergibt. Von dem Werk Baugolfs heißt es hier: Orientale illud templum mirificum arti-

(Fußnote 20 u. 21 s. nächste Seite)

[19] Der zweite stand im Richariuschor, der dritte im Schiff der Kirche bei einer dort angebrachten Darstellung der Passio, d. i. einer Kreuzigungsdarstellung (l. c. 7; ibid. 1249). Die drei Chöre hielten das Officium nicht nacheinander ab in Weise einer laus perennis, sondern wie es in der Institutio Angilberti ausdrücklich heißt, gleichzeitig: Ea autem ratione ipsi chori tres in divinis laudibus personabunt, ut omnes horas canonicas in commune simul omnes decantent, quibus decenter expletis uniuscujusque chori pars tertia ecclesiam exeat (l.c.)

ficiose constructum studio Ratgeri strenuissimi viri honorabiliter exstruxit, von dem des Abtes Ratger: Tertius abbas Ratger, sapiens architectus, occidentale templum, mira arte et immensa magnitudine alteri copulans, unam fecit ecclesiam[22]. Man sah also auch zu Fulda in der Abteikirche einen aus zwei templa, einem östlichen und einem westlichen, sich zusammensetzenden Kirchenbau (ecclesia).

Ein drittes Beispiel aus dem Beginn des 9. Jahrhunderts liefert uns der 820, also nur wenige Jahre nach der Vollendung der Fuldaer Salvator-Bonifazius-Kirche entstandene Plan für den Neubau der St. Gallener Klosterkirche. Auch er zeigt zwei Chöre. Der an die Vierung des Querschiffes sich anschließende Ostchor besteht aus halbrunder Apsis und rechteckigem Chorjoch, der auf das letzte Joch des Langhauses folgende Westchor bloß aus halbrunder Apsis. In der Apsis des Ostchores sehen wir einen dem hl. Paulus geweihten Altar vermerkt, im Chorjoch in Verbindung mit dem Sarkophag des hl. Gallus das der Gottesmutter und dem hl. Gallus gewidmete altare principale. Im Westchor steht der Petrusaltar. Um die Anlage richtig zu verstehen, muß man beachten, daß es im Kloster St. Gallen zur Zeit des geplanten Neubaues zwei Kirchen gab. Die eine, in der der Leib des hl. Gallus ruhte, war für das Volk bestimmt und dem hl. Paulus geweiht, die andere diente ausschließlich dem Gottesdienst der Klosterinsassen und hatte den hl. Petrus als Patron[23]. In dem Neubau sollten nun beide Kirchen vereinigt werden. Der Architekt hat das auf seinem Plan dadurch zu erreichen gesucht, daß er einen zweichörigen Bau schuf, von dessen beiden Chören der eine einen Altar des hl. Paulus und, zugleich entsprechend dem früheren Verhältnis, das Grab des hl. Gallus, der andere einen Altar des hl. Petrus erhalten sollte. Wir haben also auch in dem St. Gallener Bauriß einen Doppelbau vor uns, nur verdankt dieser in diesem Falle sein Entstehen nicht dem Grabe eines Heiligen, das man in auszeichnender Weise unterbringen und mit dem man einen vor den anderen Altären hervortretenden Altar verbinden wollte, wie es im Fuldaer Kloster der Fall gewesen war, sondern dem Umstand, daß in dem geplanten Neubau die beiden alten Kirchen des Klosters gewissermaßen fortleben sollten.



Grundriß zum geplanten Neubau der Klosterkirche von St. Gallen aus dem Jahre 820

1) Marien- und St.-Gallus-Altar nebst Sarkophag und Confessio des hl. Gallus, 2) Paulusaltar, 3) Petrusaltar, 4) Philippusaltar, 5) Andreasaltar, 6) Benediktusaltar, 7) Kolumbanusaltar, 8) Heiligkreuzaltar, 9) Johannes Baptist- und Johannes Evangelist-Altar, 10) Stephanusaltar, 11) Martinusaltar, 12) Unschuldige-Kinder-Altar, 13) Cäciliaaltar, 14) Laurentiusaltar, 15) Mauritiusaltar, 16) Sebastianusaltar, 17) Agnesaltar, 18) Gabrielsaltar, 19) Michaelsaltar.

[20] M. 99, 849; Ferd. Lot, Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (Paris 1894) 298: Ordinavi enim, ut in die sanctissimo Paschae et in Nativitate Domini fratres et ceteri omnes, qui in ecclesia sancti Salvatoris ad missam audiendam steterint, in eadem ecclesia communionem percipiant.

[21] Daß der Westchor eine Apsis hatte, erhellt aus Hrabans tituli der Altäre (M. G. Poetae II 207). Vgl. auch G. Richter in „Festgabe zum Bonifatius-Jub." 1905 (Fulda 1905) XVII u. XXVII f.

[22] M. G. SS. XIII, 272.

[23] Ferd. Keller, Bauriß des Klosters St. Gallen vom Jahre 820 (Zürich 1844) 8 f.

Man hat über den Zweck und die Bedeutung der Westchöre mancherlei gemutmaßt und dabei auch manches Unhaltbare vorgebracht[24]. Wie es zu ihrer Entstehung kam, daran lassen die drei angeführten frühesten Beispiele keinen Zweifel. Was ihre Einführung bewirkte und auch später immer wieder gelegentlich die Erbauung eines Westchores veranlaßte, war die Absicht, zum Preis eines besonders verehrten Heiligen, der Reliquien eines Heiligen oder des zweiten Patrones der Kirche oder zu Ehren des Patrones oder Titels einer durch einen Neubau verdrängten und in diesen aufgenommenen älteren Kirche an hervorragender Stelle als Gegenstück zum Altar des Ostchores einen zweiten Hauptaltar zu errichten.

Freilich mögen in einzelnen Fällen auch noch andere Momente auf die Anlegung eines Westchores und eines zweiten Hauptaltares von begleitendem Einfluß gewesen sein, doch waren sie sicher nicht die hauptsächliche und entscheidende Ursache. So mag man, als man zu Werden um 940 der 875 vollendeten dortigen Salvatorkirche einen der Gottesmutter geweihten Westchor in Gestalt eines mit Abseiten versehenen, aber apsidenlosen Turmes anfügte, dabei auch bezweckt haben, für die zur Abtei gehörende Pfarrgemeinde einen Pfarraltar zu schaffen; wenigstens diente der Westchor in späterer Zeit als Pfarrkirche[25] und sein Altar als Pfarraltar. Indessen ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, daß der Westchor und sein Altar erst nachträglich diese Bestimmung erhielten[26].

In den Zentralbauten der vorkarolingischen und karolingischen Zeit, die nicht lediglich Taufkirchen waren, sondern zur Feier der Liturgie dienten, stand der Hauptaltar nicht, wie man vielleicht erwarten möchte, in dem Zentrum des Baues. In kreuzförmigen Zentralbauten, wie in der Kirche zu Germigny-des-Prés, befand er sich in dem östlichen Kreuzarm, bei Rundbauten oder Polygonalanlagen, wie in S. Vitale zu Ravenna, in der Pfalzkapelle zu Aachen und in der Michaelskirche zu Fulda, in einem dem Umgang des Mittelraumes ein- oder angebauten Chor, der bei dem ersten

---

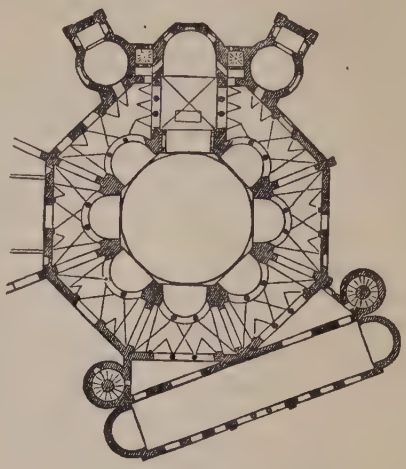
[24] Vgl. namentlich G. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie (Leipzig 1883) I, 55 f., wo auch die meisten der deutschen mit Westchor versehenen Kirchen angeführt sind; ferner J. M. Kraatz, Wozu dienten die Doppelchöre? (Hildesheim 1876), der die mannigfachen Aufstellungen über die Bestimmung der Doppelchöre einer guten Kritik unterzieht, selber aber irrt, wenn er meint, der Westchor sei im Gegensatz zu dem für den Morgengottesdienst benützten Ostchor für den Nachtgottesdienst gebraucht worden; G. Dehio und G. von Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes I (Stuttgart 1892) 167 f. sowie W. Effmann, Centula (Münster 1912) 153 f.

[25] Kunstdenkmäler des Kreises Essen (Düsseldorf 1893) 82. Der Westchor zu Werden wurde 943 durch Erzbischof Wigfried konsekriert. Er heißt noch im 11. Jahrhundert ecclesia s. Mariae sive turris, später führte er den Namen turris s. Petri und der in ihm stehende Altar den Namen Petrusaltar.

[26] Nach Effmann (Centula, 163) hätte schon zu Centula der Westbau den Charakter einer Pfarrkirche der zum Kloster gehörenden Laiengemeinde besessen, und zwar erstens, weil in ihm der Taufstein stand und zweitens, weil nach Angilberts Vorschrift die Laien am Weihnachts- und Osterfeste auf dem Salvatorchor kommunizieren sollten. Allein, daß der Taufstein im Westbau stand, beweist noch nicht, daß gerade dieser Pfarrkirche war, und noch weniger, daß der Westbau aufgeführt wurde, damit er als Pfarrkirche diene. Was aber die erwähnte Vorschrift Angilberts betreffs der Kommunion auf dem Salvatorchor anlangt, so sollten alle sie dort am Weihnachts- und Ostertag empfangen und nicht bloß die Laien. Der Salvatorchor hatte also offensichtlich nicht den Charakter einer Pfarrkirche der Laien. Daß aber Angilbert gerade den Salvatorchor als Ort bestimmte, an dem alle an den beiden Festtagen kommunizieren sollten, geschah sonder Zweifel, weil er der geeignetste und als Salvatorchor zugleich der passendste war. Auf keinen Fall läßt die fragliche Bestimmung den Schluß zu, Angilbert habe den Salvatorchor in der besonderen Absicht gebaut, damit er die Pfarrkirche und sein Altar den Pfarraltar der Klosterpfarre bilde.

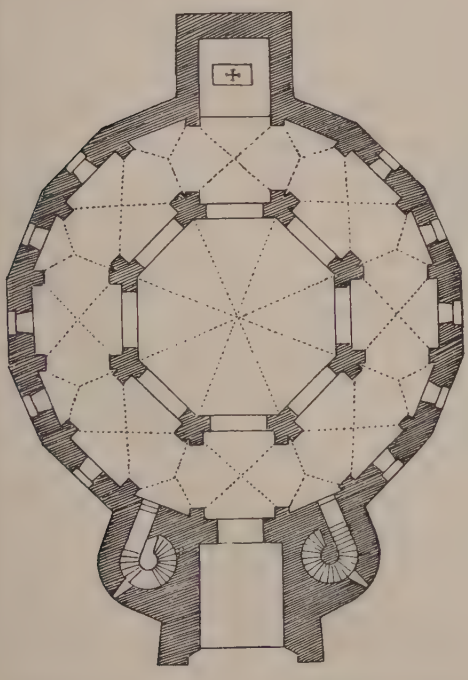
der genannten drei Bauten mit halbrunder, außen dreiseitiger Apsis, bei dem zweiten gradseitig[27], bei dem dritten innen halbrund, außen gerade schloß.

Architektonisch und ästhetisch wäre es allerdings richtiger gewesen, den Altar im Zentrum des Baues, dem Ausgangspunkt aller baulichen Bewegung, aufzustellen, allein für seine Platzwahl konnte nicht der ästhetische noch der architektonische, sondern nur der liturgische Standpunkt entscheidend sein. Diesem aber entsprach es mehr, den Altar nicht im Zentrum des Baues anzubringen, sondern in einem aus diesem herausgeschobenen besondern Altarraum. Übrigens fand der Zentralbau im Abendland in vorkarolingischer Zeit nur wenig Verbreitung. Die Basilika, die den liturgischen Anforderungen allerwegen auf das beste entsprach und in ihrer Entstehung wie Entwicklung aufs engste mit der Liturgie, aus der sie hervorging, verknüpft war, war und blieb dort die maßgebende Form für den Kirchenbau.



S. Vitale (Grundriß). Ravenna

In der zweiten Hälfte des Mittelalters und in der neueren Zeit hatte der Hochaltar in der Regel seine Stelle in der Apsis, bei gotischen polygonalen Chorabschlüssen im Chorhaupt, und zwar ebensowohl bei größeren wie bei kleineren Bauten, bei querschifflosen Kirchen wie bei Kreuzkirchen, Kirchen, die mit Querarmen versehen waren.



Pfalzkapelle Karls d. Gr. (Grundriß). Aachen

Was vordem nur bei unbedeutenderen Bauten geschehen war, wurde seit der Karolingerzeit bald allgemein Brauch, auch bei den großen Kloster-, Stifts- und Kathedralkirchen, in denen deshalb nun die Geistlichkeit nicht mehr hinter und um den Altar herum ihre Sitze hatte, sondern im Chorjoch vor demselben, oder wie in Spanien als Nachklang der altchristlichen schola cantorum in einem dem Schiff der Kirchen eingebauten, an drei Seiten von Wänden abgeschlossenen und nur nach dem Hochaltare zu offenen Raume, dem sog. Coro. Freilich gab es stets Ausnahmen, namentlich in Italien, wo auch noch in nachmittelalterlicher Zeit die Geistlichkeit in Kathedral-, Stifts- und Klosterkirchen mit Vorzug nach wie vor ihren Platz hinter dem Hochaltar beibehielt, der zu dem Ende häufig bis an das Querschiff vorgeschoben erscheint.

In Kreuzkirchen finden wir in Italien seit Ausgang des Mittelalters den Hochaltar bisweilen in der Mitte der Vierung, wie

[27] Ähnlich die 774 gegründete Sophiakirche zu Benevent.

z. B. im Dom, in S. Lorenzo und in S. Spirito zu Florenz sowie in St. Peter zu Rom, wo namentlich der Umstand, daß der Altar sich über dem Grab des Apostelfürsten erhebt, für seine Aufstellung unter der Riesenkuppel entscheidend war. Auch im Dom zu Mailand erhob sich der Hochaltar, als ihn Martin V. 1418 konsekrierte, mitten unter der Kuppel, bis ihn der hl. Karl aus liturgischen Rücksichten an seine heutige Stelle im Chorhaupt versetzte.

Ein Westchor mit zweitem Hochaltar, wie sie das Ende des 8. und der Beginn des 9. Jahrhunderts entstehen sahen, fand in Deutschland in der Folgezeit bis zum Einsetzen der Gotik manche Nachahmung.

Dem 10. Jahrhundert gehören z. B. an der Westchor des Domes zu Münster[28], des Domes zu Augsburg, der Abteikirche zu Werden und der Stiftskirche zu Essen. Auch der zu Ende des 10. Jahrhunderts begonnene alte Dom zu Köln hatte zwei Chöre, einen Ostchor mit dem Petrusaltar und einen Westchor mit dem Muttergottesaltar. Der romanischen Zeit entstammt die Doppelchoranlage im Bonner Münster, in der Apostelkirche zu Köln, in St. Godehard und St. Michael zu Hildesheim, in den Klosterkirchen zu Knechtsteden[29], Maria-Laach[30], Drübeck, Gernrode, Huyseburg, Schiffenberg, in den Domen zu Mainz, Bamberg, Paderborn, Worms, Trier, Virten (Verdun), der Westchor von St. Emmeram zu Regensburg[31] u. a.; dem 13. Jahrhundert als eines der letzten Beispiele die Doppelchoranlage des Domes zu Naumburg. Heute steht ein Altar im Westchor nur mehr in wenigen dieser Kirchen, in den Domen zu Trier, Bamberg, Mainz, Augsburg und Naumburg sowie in St. Emmeram zu Regensburg. Zu Maria-Laach hat man in späterer Zeit das Grabmonument des Stifters, des Pfalzgrafen Heinrich, im Westchor aufgestellt, das vordem im Schiff der Kirche stand. Fast alle genannten Anlagen sind in beiden Chören mit einer Apsis versehen, die freilich heute bei einigen, wie z. B. dem Westchor des Bonner Münsters, eine durchgreifende Veränderung erfahren hat. Ohne Apsis sind oder waren der Westchor der Dome zu Münster und Paderborn[32], der Abteikirche zu Werden, der Apostelkirche zu Köln und der St. Emmeramskirche zu Regensburg[33]. Außerhalb Deutschlands gewann der Westchor mit westlichem Choraltar keine Verbreitung. Ein vereinzeltes Beispiel in Italien bietet S. Pietro in Grado bei Pisa. Von französischen Kirchen hatten einen Doppelchor die von Bischof Aldricus 834 erweiterte Kathedrale zu Le Mans[34] sowie die Kathedralen zu Nevers und Besançon[35], die letztere wohl infolge deutscher Beeinflussung. In England besaß einen Ost- und einen Westchor die angelsächsische Kathedrale zu Canterbury, an deren Stelle Lanfranc einen Neubau aufführte. Der Hochaltar (altare majus) des Ostchores enthielt nach der Beschreibung, welche uns Eadmer von dem Bau hinterlassen hat, den Leib des hl. Wilfried von York. In einiger Entfernung vor ihm errichtete Bischof Odo (942—958) einen Salvatoraltar, an dem täglich die Messe gefeiert wurde. In dem am Westende der Kirche angebrachten Chor befand sich der Muttergottesaltar; er stand so, daß der Priester beim Zelebrieren dem Volk zugewandt war, also nach Osten schaute. Hinter dem Altar vor der Wand erhob sich die bischöfliche Cathedra. In Spanien entstand um das Ende des 10. Jahrhunderts eine doppelchörige Kirche

[28] C. A. Savels, Der Dom zu Münster (Münster 1904) 14.

[29] Knechtsteden erhielt seinen Westchor mit dem Andreasaltar, um die Kirche als eine Tochter von St. Andreas zu Köln zu kennzeichnen. Vgl. P. Clemen, Die romanischen Monumentalmalereien der Rheinlande (Düsseldorf 1916) 247.

[30] Zu Maria-Laach (M. G. SS. XV, 970) war der Hochaltar des Westchores der hhl. Dreifaltigkeit, der allerseligsten Jungfrau und dem hl. Nikolaus, der des Westchores dem hl. Martinus geweiht.

[31] Obermünster zu Regensburg hatte keinen Westchor, wie Otte, Kunstarchäologie I, 58, und Dehio-von Bezold, Baukunst des Abendlandes Tfl. 50₃, irrtümlich angeben.

[32] G. Humann, Die Baukunst unter Bischof Meinwerk von Paderborn (Aachen 1918), 72.

[33] Über den Westchor von St. Aposteln zu Köln vgl. Kd. der Rheinprovinz Stadt Köln I₄, 129.

[34] Gesta Aldrici ep. Cenom. c. 3 (M. 115, 34 s.).

[35] Viollet-le-Duc, Dict. rais. de l'archit. (Paris 1858), I, 209.

zu Santiago de Peñalva, einem Benediktinerkloster in der Diözese Astorga. Sie war einschiffig und von mäßiger Größe. Der Ostchor enthielt den Hauptaltar, der Westchor mit dem Westaltar war dem hl. Genadius, dessen Grab er barg, geweiht. Beide Chöre bildeten ein Halbrund[36].

Zentralbauten wurden in der Zeit des romanischen und gotischen Stiles, von Taufkirchen abgesehen, wenige geschaffen. Es waren meist kleine Bauten. Häufiger wurden sie unter der Herrschaft der Frührenaissance, deren Hauptvertreter mit einer gewissen Vorliebe Zentralbauten planten. Auch die Spätrenaissance und der Barock schufen manche. Der Hochaltar behielt auch in den nachkarolingischen Zentralbauten, und zwar nicht bloß in den mittelalterlichen, sondern auch in denjenigen der neueren Zeit, nach wie vor seinen Platz bei Kreuzkirchen in dem östlichen Arm, bei den übrigen in einem dem Zentralbau an- oder eingefügten mehr oder weniger geräumigen Chor bzw. einer apsidal oder gerade abschließenden Nische. Selbst die italienischen Architekten der Frührenaissance wagten bei allem feinen Empfinden für die Bedeutung des Zentrums ihrer Zentralbauten und ihrem ungemein entwickelten Sinn für Einheit, Geschlossenheit und Harmonie nicht, an dem uralten Brauch zu rütteln, den an die Zentralbauten oft wenig organisch angehängten Altarraum wegzulassen und den Altar im Zentrum des Mittelraumes aufzustellen.

II. DER ORT DER NEBENALTÄRE

Um dem Bedürfnis nach Altären zu genügen, jedoch andererseits nicht gegen den Brauch, der nur einen Altar in jeder Kirche wollte, zu verstoßen, brachte man in ältester Zeit, wie früher gesagt wurde[1], weitere Altäre gern in Kapellen oder Oratorien unter, die für sich bestehende Nebenräume der Basilika bildeten und nur durch eine Tür mit ihr verbunden waren. So geschah es z. B., wie wir hörten[2], im lateranensischen Baptisterium, in der altchristlichen Basilika zu St. Peter im Holz und in S. Maria Antiqua zu Rom. Anderswo schuf man in der Kirche selbst zur Aufnahme von Altären Einbauten, sei es mittels massiver Wände, sei es in Form von Ciborien. So berichtet Beda, daß Acca in seiner Kathedrale zu Hexham für die Reliquien, die er gesammelt hatte, Altäre errichtet habe, distinctis porticibus ad hoc ipsum intra muros eiusdem ecclesiae[3]. Ja schon Papst Symmachus machte es so, als er in der Petersbasilika den Kreuzaltar und die beiden Johannesaltäre erbaute[4]. Indessen waren derartige besondere Einrichtungen an oder in den Kirchen nicht überall möglich oder doch nicht überall leicht ausführbar, und so kam man schon bald dazu, die Nebenaltäre ohne weiteres an irgendeinem passenden Platz des Innern unterzubringen.

So finden wir in S. Maria Antiqua zu Rom Reste eines Nebenaltares nicht lediglich in der Kapelle links neben dem Presbyterium, sondern auch an der Außenwand des linken Seitenschiffes. In S. Caliono und in der Märtyrerbasilika zu Cimitile steht je ein kleiner Altar beiderseits vom Eingangsbogen der Apsis (Tafel 37); in der Andreas- und in der Petronillarotunde bei St. Peter zu Rom waren die Nebenaltäre wie der Hauptaltar in konchaartigen Wandnischen aufgestellt; der Vitalisaltar in S. Vitale zu Ravenna stand frei mitten unter einer der apsidenartigen Ausbauten des Mittelraumes des Oktogons. Daß man schon in älterer Zeit bei der Wahl einer Stelle für den Altar nicht immer gerade ängstlich war, zeigt der vorhin

[36] Florez XVI, 39, nebst Grundriß des interessanten zu Ende des 18. Jahrhunderts noch vorhandenen Baues.

[1] Vgl. oben S. 368. [2] Ebend.
[3] Hist. eccl. l. 5, c. 20 (M. 95, 270).
[4] Vgl. oben S. 369.

erwähnte Altar im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua. Er ist hart der Wand vorgesetzt, verdeckt den Teppich, mit dem diese unten bemalt ist, und ist demnach ersichtlich nachträglich angebracht worden. Ein Ciborium befand sich, wie der Zustand der Fresken oberhalb des Altares bekundet, nie über ihm.

Die Anlage von Altären rechts und links vom Eingang zum Ostchor bzw. vom Chorbogen, wie wir sie in S. Caliono und in der Märtyrerbasilika zu Cimitile antrafen, zeigt auch der Plan von St. Gallen (Abb. S. 389), der überhaupt viel Licht auf die Weise wirft, wie man im Beginn des 9. Jahrhunderts die Nebenaltäre in den größeren Kirchen anordnete. Die Kirche war als dreischiffige Kreuzkirche gedacht und sollte, wie wir bereits hörten, außer der östlichen Hauptapsis eine zweite Westapsis erhalten. Im Chorquadrat zwischen Querschiff und Ostapsis sehen wir den Hauptaltar; er erscheint der Muttergottes und dem hl. Gallus, dessen Sarkophag unter ihm geborgen werden sollte, geweiht. In der Ostapsis steht als zweiter Altar der Paulusaltar. In der Westapsis sollte als Gegenstück zum Paulusaltar ein Petrusaltar errichtet werden. Zwei weitere Altäre waren beim Eingang des Ostchores an den Stufen, die zum Presbyterium hinaufführten, in Aussicht genommen, links der Benediktus-, rechts der Columbanusaltar, zwei andere im Querschiff der Kirche, im linken Querarm der Philippus- und Jakobusaltar, im rechten der Andreasaltar. Im Schiff der Kirche gewahren wir etwas vor den vorderen Schranken des Sängerchores den Heiligkreuzaltar, etwas mehr nach Westen hinter dem Taufbrunnen den Altar des hl. Johannes d. T. und des hl. Johannes Ev. Die letzten acht der geplanten siebzehn Altäre haben ihre Stellen in den beiden Seitenschiffen, links, von Osten nach Westen gezählt, die Altäre des hl. Stephanus, des hl. Martinus, der Unschuldigen Kinder und der hl. Cäcilia, rechts der Altar des hl. Laurentius, des hl. Mauritius, des hl. Sebastianus und der hl. Agnes. Die Altäre stehen alle frei mitten in den Abseiten.

Ein anderes lehrreiches Beispiel bildet die Verteilung der Altäre in der Richariuskirche zu Centula (Abb. S. 388). Der Ostchor enthielt in der Apsis, die durch eine auf Säulen ruhende Pergula vom Chorquadrat abgeschieden und um mehrere Stufen über dasselbe erhöht war, den Hauptaltar des Ostbaues, den Altar des hl. Richarius, im Chorquadrat einen dem hl. Petrus geweihten Altar, rechts und links vom Eingangsbogen des Chores in der Vierung standen die Altäre des hl. Johannes d. T. und des hl. Martinus, an der Ostwand der Querarme die Altäre des hl. Quintinus und des hl. Mauritius. Am Ende des Mittelschiffes neben den Vierungsbogen waren errichtet die Altäre des hl. Stephanus und des hl. Laurentius, in der Mitte zwischen Ost- und Westvierung der Kreuzaltar. In der Vierung des Westwerkes befand sich im Hauptgeschoß der zweite Hauptaltar, der Salvatoraltar, im niedrigen kryptaartigen Untergeschoß, das den Durchgang aus dem Atrium in die Richariuskirche bildete und anscheinend auch den Taufstein barg, der Dionysiusaltar[5].

Sehr bemerkenswert ist auch die Anordnung der Altäre in der von Bischof Aldricus 834 mit neuer Apsis und einem neuen Westbau versehenen Kathedrale von Le Mans. Der Hochaltar in der neuen Apsis war dem Erlöser, der Gottesmutter, den hll. Gervasius und Protasius sowie dem hl. Stephanus geweiht. In den Seitenschiffen standen je zwei Altäre, einer an dem Ostende und einer vor dem Chor, also etwa in der Mitte der Seitenschiffe. Mitten im Hauptschiff erhob sich der Kreuzaltar. Im Westbau befanden sich drei Altäre, ein mittlerer und zwei Seitenaltäre. Fünf Altäre endlich hatten ihren Platz auf den Emporen, einer auf der Westempore und je zwei auf den Emporen der Seitenschiffe, von denen einer am Ostende der Emporen aufgestellt war, der andere in der Mitte derselben[6].

[5] W. Effmann, Centula (Münster 1912) 116, und Fig. 8. Die Altäre der hl. Stephanus und Laurentius könnten an sich auch in den Seitenschiffen gestanden haben, doch ist es wenig wahrscheinlich, daß man sich nur mit zweien begnügte, falls man dort Altäre aufstellen wollte. Man wird daher wohl unbedenklich der Auffassung Effmanns über die Stellung der beiden Altäre zustimmen dürfen, zumal dieselbe auch am besten die Prozessionsordnung erklärt. Die Stellung des Dionysiusaltares beruht auf bloßer Vermutung.

[6] Gesta Aldrici ep. Cenom. c. 3 (M. 115, 34 s).

In dem Dom zu Bamberg waren die acht Altäre, die 1012 bei der feierlichen Einweihung der Kirche konsekriert wurden, folgendermaßen verteilt. Im Westchor, dem Hauptchor, standen drei Altäre, der Hauptaltar der Kirche (altare praecipuum et principale) und zwei Seitenaltäre, im Ostchor drei weitere, der zweite Hauptaltar und seine beiden Nebenaltäre, im Schiff der Kirche einer, der Kreuzaltar, der achte vor der Krypta des Ostchores[7].

Zu Hirsau gab es 1091 nur einen Ostchor, keinen Westchor. Hier befand sich der Hauptaltar. Beim Eingang des Chores erhob sich der Benediktusaltar, an den sich rechts wie links eine Folge von je vier Nebenaltären anschloß. Im Schiffe der Kirche endlich war der Kreuzaltar errichtet[8].

Im zweiten von Bischof Hildward erbauten Dom zu Halberstadt, der 992 mit größtem Gepränge konsekriert wurde, gesellten sich zu dem Hauptaltar des Ostchores, welcher der hl. Dreifaltigkeit und dem hl. Stephanus geweiht war, im Ostbau noch vier weitere Altäre, von denen zwei wohl am Ostende der Seitenschiffe angebracht waren, einer im südlichen Seitenschiffe bei der Türe, die in das Claustrum führte, der vierte im nördlichen Seitenschiff bei dem Eingang zum Bischofshof errichtet war. Von den vier Altären des Westchores erhob sich einer, der zweite Hauptaltar, in chori medio, der zweite südlich, der dritte nördlich vom Mittelaltar, der letzte, als altare supremum bezeichnet, wohl in der Apsis. Im Schiff der Kirche endlich war der übliche Kreuzaltar errichtet[9].

Bei der Einweihung der neuerbauten Klosterkirche zu St-Trond wurden konsekriert das altare principale im Ostchor, ein altare quod est retro maius altare also ein Altar im Scheitel der Apsis, je ein Altar rechts und links vom Hochaltar, Altäre, die wahrscheinlich in den beiden Armen eines östlichen Querschiffs standen, der Altar am Grab des hl. Trudo im kleineren Chor, den wir uns in der Vierung oder im Ostteil des Schiffes zu denken haben, endlich je ein Altar rechts und links vom Haupteingang, die wahrscheinlich in einem zweiten, dem westlichen, Querschiff lagen[10].

In der Kathedrale zu Santiago waren die Nebenaltäre im 12. Jahrhundert in der Weise angebracht, daß im südlichen Querschiff zwei Altäre ihren Platz hatten, der Nikolaus- und der Heiligkreuzaltar, in den fünf dem Chorumgang angefügten kleinen Apsiden von links nach rechts fünf, die Altäre der hl. Fides, des hl. Johannes Ev., des hl. Erlösers (im Scheitel), des hl. Petrus und des hl. Andreas, im nördlichen Querschiff wiederum zwei, die Altäre des hl. Martinus und des hl. Johannes d. T. Hinter dem Hochaltar, welcher dem hl. Jakobus geweiht war, erhob sich im Scheitel der Chorrundung der Altar der hl. Magdalena, an dem die Frühmessen für die Pilger gehalten wurden. Auf den Emporen befanden sich drei Altäre, von denen einer, der Michaelsaltar, im Scheitel der Chorempore lag, die beiden anderen, wie es scheint, auf den Emporen der Querarme[11] aufgestellt waren.

Feste Regeln gab es für den Platz der Nebenaltäre im Mittelalter nicht, wie aus den angeführten Beispielen, die sich beliebig vermehren ließen, klar hervorgeht.

In einschiffigen, querarmlosen Kirchen standen die Nebenaltäre wenigstens im späteren Mittelalter gewöhnlich an der dem Hochaltar zugekehrten Schmalseite des Schiffes der Kirche beiderseits des Eingangsbogens des mehr oder weniger eingezogenen Chores; die einzige Stelle, an der in solchen Kirchen Nebenaltäre überhaupt passend angebracht werden konnten. In dreischiffigen, querbaulosen Kirchen

---

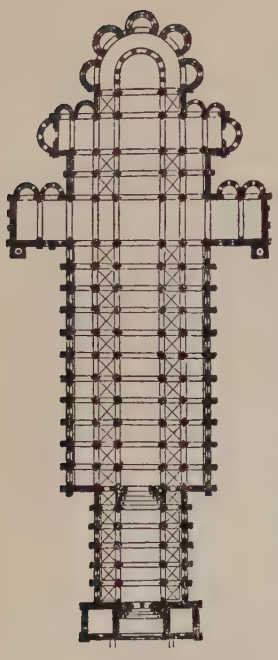
[7] Dedicatio eccl. S. Petri Babenberg. (M. G. SS. XVII, 635).

[8] Hist. Hirsaug. monast. n. 13 ((M. G. SS. XIV, 261).

[9] Gesta ep. Halberst. ad 992 (M. G. SS. XXIII, 87).

[10] Gesta abb. Trudon. l. 10, n. 17 (M. G. SS. X, 297).

[11] Cod. Calixt. II l. 5, c. 9 bei Ant. Lopez Fereiro, Historia de la s. Iglesia de Santiago III (Santiago 1900) 16.



Cluny,
ehemalige Abteikirche
(Raumanordnung)

war das dem Hochaltar zugewandte Kopfende der Seitenschiffe ein Ort, der sich besonders zur Aufstellung von Nebenaltären eignete und darum auch zu diesem Ende regelmäßig benutzt wurde. Hatte eine Kirche ein Querschiff, so gewährte sowohl die nach dem Hochaltar hin liegende Längswand wie die Stirnwand reichen Platz für Nebenaltäre. Am Kopfende der Seitenschiffe oder in den Querarmen angebracht, waren diese bald der Wand vorgebaut, bald apsidalen oder rechteckigen Nischen eingefügt, bald endlich in kapellenartigen Anbauten aufgestellt. Waren die Querarme nach dem Hochaltar zu mit Seitenschiffen versehen, so traten die Altäre natürlich in diese Abseiten, deren einzelne Joche man ja leicht zu Kapellen umbilden oder doch mit einer Nische zur Aufnahme des Altares ausstatten konnte. Gute Beispiele einer derartigen Anordnung bieten aus romanischer Zeit namentlich die großen normannischen Kathedralen Englands; später waren es besonders Zisterzienserkirchen, welche die Querarme an der Ostseite gern mit einer Folge von Kapellen versahen. Noch reicheren Platz zur Aufstellung von Altären gewann man, wenn man die Kirchen mit einem doppelten östlichen Querschiff ausstattete, wie es z. B. zu Cluny geschah, oder ihnen einen westlichen, weit ausladenden Querbau anfügte, wie es bei den großen romanischen Kirchen in Deutschland nicht selten war.

Eine in der zweiten Hälfte des Mittelalters häufig vorkommende Einrichtung zur Aufstellung einer größeren Zahl von Nebenaltären war ein Chorumgang mit radianten Altarnischen oder radianten Kapellen, aus denen in der Zeit der Gotik ein förmlicher Kapellenkranz wurde.

Das älteste bekannte Beispiel derselben gehört dem 10. Jahrhundert an, der Umbau der alten St. Martinskirche zu Tours, dessen Fundamente noch vorhanden sind[12]. Nach Dehio und von Bezold waren „die radianten Kapellen" des Chorumgangs von St. Martin zu Tours die naturgemäße Fortbildung ursprünglicher „Grabnischen" im Bau des Bischofs Perpetuus (5. Jahrhundert). „Die Sitte der Zeit brachte es mit sich, daß ausgezeichnete Personen geistlichen oder auch weltlichen Standes unter einem Dach mit dem Heiligen ihre letzte Ruhestätte suchten. Die Ehrenplätze waren die in seiner Nähe, im Atrium der Apsis, und zwar müssen die Sarkophage, wenn anders sie die Zirkulation nicht stören sollten, in Nischen sub arcu aufgestellt worden sein. Die hier Bestatteten erlangten nun mit der Zeit selber das Ansehen von Heiligen, auch an ihren Gräbern geschahen Mirakel, ihre Sarkophage wurden zu Altären[13]." Allein die Perpetuusbasilika hatte kein Atrium um den Chor herum, keinen Chorumgang, wie heute feststeht, es konnten also auch keine Grabnischen in dem Chorumgang angebracht sein, deren Sarkophage nach und nach den Charakter von Altären erhalten hätten[14]. Schon darum also und ganz abgesehen von anderen Erwägungen ist die Aufstellung Dehios und von Bezolds unhaltbar. Das Motiv des

[12] Vgl. R. de Lasteyrie, L'architecture religieuse en France à l'époque romane (Paris 1912) 186. Die Angabe französischer Archäologen, daß schon der Chorbau Aldrics von Le Mans (834) einen Chorumgang mit Kapellen gehabt, ist unzutreffend und beruht auf einem Mißverständnis der Gesta Aldrici ep. Cenom. (vgl. oben S. 394). Die deambulatoria, die Aldricus nach den Gesta beim Umbau der Kirche schuf und die auch solaria genannt wurden, waren die Emporen, die der Bischof über den Seitenschiffen anlegte.

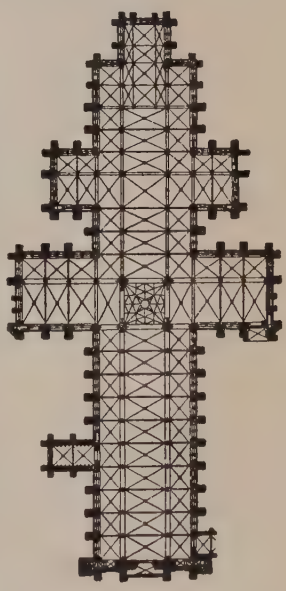
[13] Die kirchl. Baukunst des Abendlandes I (Stuttgart 1892) 268.

[14] R. de Lasteyrie, l. c. 185 f.

Chorumganges wird den mit Umgang versehenen runden oder polygonalen Zentralbauten entnommen sein, die Altarapsiden, mit denen man ihn ausstattete, aber waren nur eine Wiederholung der Nebenapsiden, die man zur Aufnahme von Nebenaltären an der östlichen Langseite des Querhauses oder am Ende der Seitenschiffe anzubringen pflegte.

Im 11. und 12. Jahrhundert in Frankreich weit verbreitet, außerhalb Frankreichs aber nur ganz vereinzelt angewendet (Kathedrale zu Canterbury und Norwich, Zisterzienserkirche zu Veruela, St. Godehard zu Hildesheim), wird der Chorumgang im 13. auch in Spanien und im Norden, namentlich aber in den Niederlanden und in Deutschland häufig. Wenig Verwertung fand das architektonisch so hervorragende und liturgisch so praktische Motiv, das in der Gotik seine höchste Vollendung und seine glänzendste Ausbildung fand, in Italien und noch weniger in der englischen Gotik, die den geraden Chorabschluß bevorzugte.

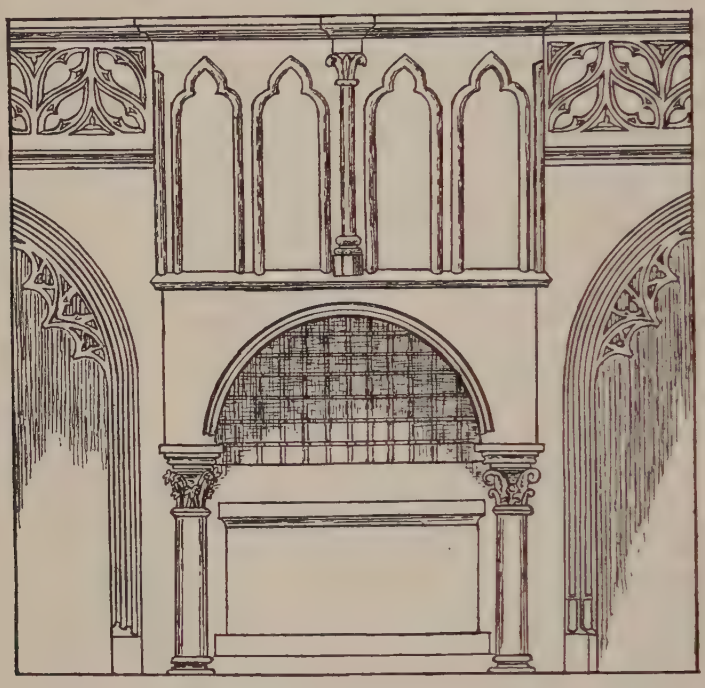
In England suchte man in gotischer Zeit in den größeren Kirchen bisweilen dadurch Platz für Nebenaltäre zu gewinnen, daß man zum Hauptquerschiff ein zweites östliches Querschiff hinzufügte, dessen Ostseite man gleichfalls mit Kapellen oder Altarnischen ausstattete. Da der Chor in den englischen Kathedralen und großen Stiftskirchen eine bedeutende Länge hatte — er war meist kaum oder nur um ein geringes kürzer als das Schiff —, so bot die Anlage eines solchen zweiten Querschiffes keine Schwierigkeit. Auch richtete man in den größeren gotischen Kirchen Englands gern hinter dem Hochaltar am Ostende des Chores einen Raum für einen der Muttergottes geweihten Altar ein oder fügte dort an den Chor eine förmliche Muttergotteskapelle, die sog. Ladychapel, an. Die vortrefflichsten Beispiele eines doppelten östlichen Querschiffes und der Muttergotteskapelle bieten die Kathedralen zu Salisbury, Lincoln und Worcester. Der gewaltigen normannischen Kathedrale zu Durham hat man in frühgotischer Zeit hinter dem Chor ein zweites Querhaus angebaut, die sog. Kapelle der „Neun Altäre".



Salisbury, Kathedrale (Raumanordnung)

Wo das Altarhaus mit dem Gestühl für die Geistlichkeit durch einen Lettner vom Schiff der Kirche geschieden wurde, wie es in den französischen, englischen, niederländischen und deutschen Kathedral-, Stifts- und Klosterkirchen seit dem 13. Jahrhundert sehr gewöhnlich war, bot auch die Front dieses Lettners einen geeigneten Platz zum Aufstellen eines oder mehrerer Altäre. Wo sich aber, wie in Spanien, die Sitze der Geistlichen in einem an drei Seiten durch eine Mauer abgeschlossenen und nur nach dem Hochaltar hin offenen Einbau im Schiff der Kirche befanden, hätten sich nicht nur vor der Stirnseite, sondern auch außen an den Langseiten desselben Altäre anbringen lassen, wie es tatsächlich seit der Frührenaissance regelmäßig geschah. Indessen beutete man auffallend genug im Mittelalter diese Möglichkeiten kaum anderswo als in Frankreich und Deutschland zur tatsächlichen Errichtung von Altären aus. Hier wie dort geschah das freilich oft und gern.

Stellte der Lettner nach außen einen wandartigen Aufbau dar, wie z. B. in den Domen zu Xanten, Magdeburg (Tafel 72) und Meißen sowie in der Elisabethkirche zu Marburg (Tafel 70), so stellte man den Altar vor ihn. Bildete er einen nach dem Schiff zu offenen Portikus, wie die Lettner in der Stiftskirche zu Oberwesel (Tafel 68), im Dom zu Lübeck (Tafel 71), in der Kirche zu Lautenbach in Baden, im Münster zu Breisach, in der Stiftskirche zu Gelnhausen (Tafel 184), in der ehemaligen Augustinerkirche zu Hirzenhain in Hessen, in Notre-Dame zu Brou (Tafel 184) und in der Kirche zu Folgoet, so erhielten die Altäre ihren Platz unter ihm. War er eine Wand mit ciboriumförmigem, als Ambon dienenden Vorbau wie in dem Dom zu Stendal (Tafel 68) und in der Stiftskirche zu Friedberg in Hessen, so stand der Altar unter



Lettneraltar. Friedberg, Stiftskirche

diesem Vorbau. Zeigte er endlich den Charakter eines sowohl nach dem Schiff wie nach dem Altarraum hin geöffneten Portikus, so setzte man wohl, wie z. B. in Ste-Madeleine zu Troyes, rechts und links von ihm und in einer Flucht mit ihm je einen Altar.

Die Zahl der Altäre, die man vor oder unter dem Lettner anbrachte, schwankte. Hatte dieser nur in der Mitte einen Eingang zum Chor, so stellte man gern zu beiden Seiten dieses Einganges einen Altar auf. Hatte er zwei Eingänge, so brachte man entweder nur zwischen denselben, also in der Mitte des Lettners, einen Altar an oder errichtete auch noch rechts und links von ihnen einen solchen, so daß die beiden Eingänge in diesem Falle zwischen drei Altären lagen. Die vorhin angeführten Lettner bieten für das Gesagte lehrreiche Belege. Einaltarig sind z. B. die Lettner zu Gelnhausen, Stendal, Friedberg, Xanten, Lübeck, Magdeburg, Meißen, zweialtarig die Lettner zu Oberwesel (Tafel 68), Lautenbach, Folgoet, Brou, dreialtarig der Lettner zu Breisach. Zu Hirzenhain stehen vier Altäre unter dem Lettner.

In Italien wurde bisweilen unter dem Ambon ein Altar errichtet, wie z. B. in S. Clemente di Casauria, in S. Pietro zu Toscanella, in S. Maria in Valle Polcraneta

bei Rosciolo und in der Kathedrale zu Ravello. Der Ambon bildete in diesem Fall für den Altar eine Art von Ciborium (Tafeln 72, 181 und 185).

Hatte die Kirche Emporen, so befand sich auch auf diesen gewöhnlich der eine oder andere Altar. Ebenso wurde gern in den untern Räumen oder in dem zweiten Geschoß der Türme eine Kapelle eingerichtet und ein Altar aufgestellt. Besonders beliebt aber war es im späteren Mittelalter, durch Einziehung der Strebepfeiler des Langhauses passende Kapellenräume für einen Altar zu schaffen[15].

Die Heimat dieser Einrichtung ist Frankreich, wo uns schon im 12. Jahrhundert vereinzelte Beispiele derselben begegnen, wie z. B. in den Kathedralen zu Cavaillon und Orange. Im 13. Jahrhundert noch wenig gebräuchlich, gewinnt sie im 14. Jahrhundert rasch an Beliebtheit. Im 15. Jahrhundert erscheint sie mit Ausnahme von England fast überall eingebürgert, in Spanien wie in Frankreich, in den Niederlanden und in Italien, wie in Deutschland, wenn auch hier mehr, dort weniger. Sie kommt nicht nur bei einschiffigen Bauten, sondern auch bei dreischiffigen und bei mehrschiffigen vor. Nicht selten wurde im 14. und 15. Jahrhundert bei älteren Bauten nachträglich das Schiff durch Einziehung der Strebepfeiler mit Kapellen zur Aufnahme von Altären versehen, so bei den Kathedralen zu Amiens, Paris, Roermond u. a.

Gab es sonst keine geeigneten Stellen zur Aufstellung von Altären, so brachte man diese vor den Pfeilern der Kirche oder vor den Wänden der Langseiten an. Sie vor den Pfeilern zu errichten, war im ausgehenden Mittelalter besonders in Deutschland üblich. In England schuf man in der Zeit der Spätgotik zwischen den Pfeilern der großen Kathedralen gern reichverzierte Einbauten, sog. chantries, die zugleich Altar- und Grabkapellen waren. Vor den Wänden der Seitenschiffe aufgestellt, standen die Altäre bald parallel, bald quer zu denselben.

Die Stellen, an denen man im ausgehenden Mittelalter die Altäre aufstellte, waren nicht immer die passendsten und entsprechendsten. Selbst abgelegene Winkel mußten bisweilen einen Altar aufnehmen. Das Verlangen, neue Altäre zu errichten, war so groß, daß man sich, wenn alle sonstigen Plätze schon von Altären eingenommen waren, lieber mit einer minder geziemenden Stelle begnügte, als daß man von der Errichtung des geplanten Altares Abstand nahm.

Wie man im ausgehenden Mittelalter unter wenig günstigen Verhältnissen eine große Zahl von Altären anzubringen verstand, zeigt beispielsweise die Kathedrale von Angers, ein einschiffiger Bau mit einschiffigem Querhaus und kapellen-, ja umganglosem Chor. Der Hochaltar stand im vorderen Teil des Chores; links hinter ihm, nahe der Wand, befand sich ein Nebenaltar, ein anderer im Scheitel des Chorhauptes. Vier Altäre hatten nebeneinander an der Ostwand des linken Querarmes Platz gefunden, fünf an der des rechten. Ein sechster Altar des rechten Querarmes war vor der Stirnwand desselben aufgestellt. An der Front des Lettners in der Vierung der Kirche gab es zwei Altäre, fünf andere im Schiff der Kirche, zwei an der rechten und drei an der linken Seitenwand des Schiffes[16]. Alles in allem enthielt die Kathedrale auf diese Weise zwanzig Altäre.

Lag im Mittelalter der Hochaltar in den größeren Stifts-, Kloster- und Kathedralkirchen vorn im Chorjoch, so wurde häufig hinter ihm in der Apsis bzw. dem Chorhaupt ein zweiter kleinerer Choraltar aufgestellt. Aber auch umgekehrt geschah es nicht selten, daß man, wenn der Hochaltar sich in der Apsis bzw. dem Chorhaupt befand, vorn im Chor noch einen andern kleineren Altar errichtete.

---

[15] Vgl. oben S. 380.

[16] L. de Farcy, Monographie de la Cathédrale d'Angers, Immeubles 16.

Ein Beispiel für die erste Anordnung liefert schon der Plan von St. Gallen, die zweite begegnete uns bereits zu Centula. Am häufigsten scheint die erste gewesen zu sein. Wir finden sie z. B. in dem 992 konsekrierten Westchor des Domes zu Halberstadt, wo der Altar mitten im Chor den hll. Sixtus, Felicissimus, Agapitus und Januarius, der Altar der Apsis zu Ehren der hl. Erzengel geweiht war; zu St-Trond, wo sich hinter dem altare principale, dem der Gottesmutter, dem hl. Quintinus und dem hl. Remigius geweihten Hochaltar, ein zweiter zu Ehren der hll. Martinus und Christophorus erhob[17]; in der Kirche des Florentiusklosters zu Saumur, in welcher vorn im Chor der Hauptaltar, das altare dominicum oder dominicale seinen Platz hatte, hinten ein zu Ehren des hl. Florentius konsekrierter Altar mit den Reliquien des Heiligen[18]; in der Kirche des hl. Amatus zu Douai[19], in der Kirche des Klosters Zwiefalten[20], in den Kathedralen zu Angers[21] und Arras[22], in St-Martin zu Tours (hier über dem Grab des hl. Martinus), in der Kathedrale zu Bourges, in Notre-Dame zu Paris[23], zu Étampes[24], in der Westminsterabtei zu London, in der Kathedrale zu Santiago de Compostella[25] u. a. Erhalten hat sich aus dem Mittelalter die Einrichtung z. B. in St. Kunibert zu Köln, in Mittelzell auf der Reichenau und in S. Marco zu Venedig.

Die in Centula beliebte zweite Art der Anordnung war auch in der angelsächsischen Kathedrale zu Canterbury, der Vorgängerin des Baues Lanfrancs angewandt, in welcher das altare majus mit dem Leib des hl. Wilfried in der Apsis des Chores seinen Platz hatte, während vorn im Chor der von Bischof Odo um 950 errichtete Erlöseraltar stand, der Altar, an dem man täglich zelebrierte[26], desgleichen in der Kirche des Klosters Maria Laach, sowie in derjenigen des Klosters Hirsau und in der Abteikirche zu St-Denis.

Der Brauch, vor oder hinter dem Hochaltar, je nachdem dieser in der Apsis oder vorn im Chore sich erhob, noch einen zweiten Altar zu errichten, war anscheinend vornehmlich in Frankreich heimisch, wo er nicht bloß in karolingisch-ottonischer und romanischer Zeit bestand, sondern auch noch in der Gotik, ja in manchen Kirchen sich bis in das 18. Jahrhundert hinein erhielt. In Italien fand er wenig Verbreitung, weil hier nach wie vor nach alter Gepflogenheit die Geistlichkeit gewöhnlich in der Apsis ihren Sitz hatte, ein Altar also dort nicht aufgestellt werden konnte. In den spanischen Kathedral- und Stiftskirchen errichtete man bisweilen in dem dem Mittelschiff eingebauten Coro der Kanoniker gegenüber dem Hochaltar einen kleinen Altar.

Gebraucht wurde der kleinere Choraltar vornehmlich zu zwei Zwecken. Erstens zur Aufstellung und Aufbewahrung der Reliquien; er war also oft Reliquienaltar. So verhielt es sich z. B. in der Kathedrale zu Angers, in der Kathedrale zu Arras, in St. Kunibert zu Köln u. a. Zweitens, und das war der Hauptzweck, wurde er zu dem minder feierlichen Stiftsgottesdienst benutzt, zumal zur Morgenmesse, die nach der Prim zelebriert wurde, der sog. missa matutinalis, im Gegensatz zur missa major, dem feierlichen Konventualamt, das stets am Hauptaltar gehalten wurde[27]. In der angelsächsischen Kathedrale zu Canterbury wurde der vorn im

[17] Gesta abb. Trudon. l. 10, n. 17 (M. G. SS. X, 297).

[18] Hist. monast. s. Florentii Salmur. n. 16 17 47 (Mart. SS. vet. V, 1097 1099 1121).

[19] M. G. SS. XXIV, 28.

[20] Ortliebi Zwifaltensis chron. II (M. G. SS. X, 86).

[21] Vgl. oben S. 399.

[22] Annales archéol. VIII (1848) 181 f; IX (1849), 1 f.

[23] Le Brun-Desmarettes (De Moléon), Voyages liturg. (Paris 1718) 121 140 244.

[24] L. E. Lefèvre, Le mobilier de l'église Notre-Dame d'Étampes (Paris 1913) 25 f.

[25] Vgl. oben S. 395.

[26] Gervasii Mon. Cantuar. Chron. (London 1879) 8: Ubi cotidie mysteria celebrabantur.

[27] Vgl. wegen der missa matutinalis im Gegensatz zur missa major Martène, De antiq. monach. rit. l. 2, c. 5; IV (Antwerp. 1745) 66. Die Angabe Martènes, daß die missa matutinalis auch missa cardinalis genannt wurde, ist nicht zutreffend. Die missa cardinalis, von der in den Miracula s. Bertini die Rede ist (AA. SS. 5. Sept.; II, 599), ist vielmehr eins mit der missa major; missa cardinalis heißt diese dort, weil sie am altare cardinale, d. i. dem altare principale, gefeiert wurde.

Chor stehende Salvatoraltar für die tägliche Messe benützt, wie Eadmer ausdrücklich angibt, hier war also der Hochaltar in der Apsis dem besonders feierlichen Gottesdienst vorbehalten. An dem Altar hinter dem Hochaltar der Kathedrale zu Abbi lasen die Vikare nach einem Visitationsprotokoll von 1698 gewisse gestiftete Seelenmessen[28]. An dem der hl. Margareta geweihten Altar im Chorscheitel der Kathedrale von Santiago wurde die frühe Messe für die Pilger gefeiert[29].

In der Zeit der Renaissance und des Barocks hielt man in der Anordnung der Nebenaltäre im allgemeinen am Brauch des ausgehenden Mittelalters fest, doch setzte man in den Querarmen gern einen Altar vor die Stirnwand derselben. Im Schiff stellte man die Altäre gewöhnlich in Kapellen oder Nischen auf, die an den Langseiten desselben zwischen den eingezogenen Strebepfeilern angelegt waren, namentlich in den in der Renaissance und im Barock so häufigen einschiffigen Kirchen. Sie wurden dabei entweder vor der dem Hochaltar zugewandten Querwand oder vor der Längswand dieser Kapellen angebracht, und zwar an letzterer Stelle oft selbst dann, wenn sie ohne jede Schwierigkeit vor der Querwand hätten errichtet werden können.

War die Kirche mit Emporen versehen und boten diese genügend Platz für Altäre, so pflegte man auch auf ihnen nach wie vor den einen oder anderen Nebenaltar anzubringen. Die ehemaligen Jesuitenkirchen zu Münster, Köln, Molsheim, Düsseldorf, Paderborn und Koblenz bieten dafür treffliche Belege. Auf den Emporen der Kölner Jesuitenkirche stehen noch jetzt nicht weniger denn vier Altäre, die 1643 konsekriert wurden, ihre Retabeln aber zum Teil erst zu Ende des 17. Jahrhunderts erhielten.

In Spanien versah man sowohl in der Zeit der Renaissance wie des Barocks gern die Außenwände des Coro der Kathedral- und Stiftskirchen reichlich mit Altären. Dieselben standen an den beiden Langseiten desselben stets in mehr oder weniger tiefen Nischen, die in seiner Umfassungsmauer angelegt waren; an seiner Front, dem sog. Trascoro, waren sie entweder ebenfalls in Nischen aufgestellt (Tafel 73), oder der Trascorowand nur vorgebaut.

III. DER HEILIGKREUZALTAR

Einige besondere Worte verdient der Heiligkreuzaltar, der in den mittelalterlichen Kathedral-, Stifts- und Klosterkirchen einen bedeutsamen Platz einnahm. Schon Papst Hilarus und Papst Symmachus schufen einen Altar zu Ehren des hl. Kreuzes, beide in Verbindung mit einem Baptisterium, jener in einem dem lateranensischen Baptisterium angefügten Oratorium, dieser im nördlichen Querarm von St. Peter. Zu Ende des 6. Jahrhunderts spricht Gregor von Tours von einem Kreuzaltar in dem von der hl. Radegundis gestifteten Nonnenkloster zu Poitiers[1]. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts errichtete die hl. Bathildis in der von ihr bei Paris, in der ersten Hälfte desselben die hl. Rusticola in der von ihr zu Arles neuerbauten Kirche einen Kreuzaltar; er war in beiden Fällen der Hochaltar[2].

Größere Bedeutung erhielt der Kreuzaltar in karolingischer Zeit. Von nun an geschieht seiner in den Quellen sehr oft Erwähnung, und zwar bis in das späte Mittelalter.

Des Kreuzaltares in Centula, in der Kathedrale zu Le Mans und auf dem St. Gallener Plan wurde schon gedacht. Für die nach einem Brand erneuerte

[28] Kirchenschmuck XX (1889) 111.
[29] Vgl. oben S. 395.

[1] Hist. Franc. l. 10, c. 15 (M. G. SS. rer. Merov. I, 424).
[2] Vgl. oben S. 371.

Kirche des hl. Vedastus zu Arras bezeugen das Vorhandensein eines Kreuzaltares die Altartitel, welche Alcuin um 800 auf Bitten des Abtes Rado für dieselbe verfaßte[3], für die Salvatorkirche zu Fulda Candids metrische Vita Eigilis[4] und der von Hrabanus für den Kreuzaltar geschriebene titulus[5]. Daß es in den Kirchen zu Holzkirchen, Hersfeld und Zell in der Rheinpfalz sowie in der Kirche des hl. Saturnin zu Münsterdreisen einen Kreuzaltar gab, bekunden ebenfalls die tituli, welche Hrabanus für die Altäre derselben schuf[6]. Aus den Angaben der Lorscher Chronik ergibt sich, daß sich auch in der Klosterkirche zu Lorsch bereits im Beginn des 9. Jahrhunderts ein Kreuzaltar befand, der auch im 10. und 11. Jahrhundert wieder erwähnt wird[7]. Zu Werden weihte Erzbischof Willibert von Köln 875 den in der Mitte der Abteikirche errichteten Kreuzaltar[8].

Sehr zahlreich sind die Beispiele aus den folgenden Jahrhunderten. So begegnet uns, um nur das eine oder andere zu nennen, ein Heiligkreuzaltar zu Hildesheim[9], zu Halberstadt[10], zu Bamberg[11], zu Lüneburg[12], zu Siegburg[13], zu Essen[14], zu Petershausen bei Konstanz[15], zu Hirsau[16], zu Prüfening[17], zu Schaeftlarn[18], zu Maria-Laach[19], in der Quirinuskirche zu Neuß[20], in St. Severin zu Köln[21], in St. Maria im Kapitol zu Köln[22], in St. Andreas (1272) und in St. Aposteln daselbst[23], im Dom zu Köln[24], im Münster zu Aachen[25], zu Quedlinburg[26], zu Schwaig (BA. Kelheim)[27], zu Egmond[28], zu Senones (Vosges)[29], zu Wessobrunn[30], zu Polling[31], zu Wettingen[32], in St. Eucharius zu Trier[33], in der Kirche S. Maria ad martyres daselbst[34], in St. Maximin zu Trier[35], im Kloster Reichenbach am Regen[36], im Kloster auf dem Petersberg bei Erfurt[37], zu Windbergen[38], zu St-Denis[39], in St-Florent zu Saumur[40], zu Cluny[41], zu Lobbes[42], zu Reims[43], zu Montmajour bei Arles[44], zu Angers[45], zu Farfa[46], zu Canterbury[47] u. a.

---

[3] Carm. 88, n. 12 (M. G. Poetae I, 310).
[4] C. 17, v. 38; c. 19, v. 11 sq. (M. G. Poetae II, 110 113).
[5] Carm. 41, n. 5 (M. G. l. c. 206).
[6] Carm. 49, n. 6; 77, n. 8; 79, n. 2; 80, n. 4 (M. G. SS. l. c. 215 230 231 232).
[7] Ad 805 951 1018 (M. G. SS. XXI, 356 390 406).
[8] W. Effmann, Die karolingisch-ottonischen Bauten zu Werden I, 356.
[9] Chron. Hildes. n. 8 (M. G. SS. VII, 852).
[10] Vgl. oben S. 395.
[11] Ebend.
[12] Tituli Luneburg. ad 1055 (M. G. SS. XXXIII, 398).
[13] Vita s. Annonis c. 21 (M. G. SS. XI, 476).
[14] Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen, 14. Heft (1892) 21 47.
[15] Casus monast. Petrihus. l. 5, c. 5 (M. G. SS. XX, 670).
[16] Hist. Hirsaug. monast. (M. G. SS. XIV, 261).
[17] Notae Pruvening. (M. G. SS. XVII, 610).
[18] Dedicat. Scheftlarien. (M. G. SS. XVII, 345).
[19] Dedicat. Lac. (M. G. SS. XXI, 970).
[20] K. Tücking, Geschichte der kirchl. Einrichtungen in der Stadt Neuß (Neuß 1886), 59.
[21] Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein LXXIV (1902) 60.
[22] H. Rathgens, S. Maria im Kapitol zu Köln (Düsseldorf 1913), 41.
[23] Dedicat. Scheftlarien. (M. G. SS. XVII, 345).
[24] Leonhard Ennen, Die Baugeschichte des alten und neuen Domes zu Köln (Köln 1863) 9.
[25] Chr. Quix, Cod. diplom. Aquens. I (Aachen 1839) 31; Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins XXIX (1907) 147.
[26] Chron. Quedlinb. ad 1021 (M. G. SS. III, 86).
[27] Notae Sweigo-Monast. (M. G. SS. XV, 1073).
[28] Notae Egmond. (l. c. 961).
[29] Dedicat. eccl. Senoniens. (l. c. 984).
[30] Notae Wessofont. (l. c. 1025).
[31] Dedic. altar. Polling. (l. c. 1028).
[32] Notae dedic. Wetting. (l. c. 1285).
[33] Nota dedicat. S. Eucharii Trevir. (l. c. 1278).
[34] Notae dedic. s. Mariae ad mart. (l. c. 1273).
[35] Notae dedicat. s. Maximini Trevir. (l. c. 1270).
[36] Notae monast. Reichenbac. (l. c. 1079).
[37] Notae dedicat. S. Petri Erford. (M. G. SS. XXX, 482).
[38] Hist. et ann. Windberg. (M. G. SS. XVII, 564).
[39] Sugerii abb. Libellus de consecrat. eccl. s. Dionysii (Mg. 186, 1252).
[40] Hist. monast. s. Florentii Salmur. n. 16 (Mart. SS vet. V, 1097).
[41] Inventar von 1382 (Revue XXXI [1888] 200).
[42] Folcuini Gesta abb. Lobiensium n. 29 (M. G. SS. IV, 70).
[43] Flodoardi Hist. Remens. l. 2, c. 15 (M. G. SS. XIII, 462).
[44] Hist. dedicat eccl. Majoris monasterii (M. 151, 275).
[45] L. de Farcy, Monographie de la Cath. d'Angers, Immeubles III (Angers 1905) 21.
[46] Br. Albers, Consuetudines Farfens. (Stuttgart 1900) 57.
[47] W. Stubbs, Gervasii monachi Chronicon (London 1879) 10.

In Italien und Spanien scheint der Heiligkreuzaltar wenig Verbreitung gefunden zu haben. Nicht als ob es daselbst nicht üblich gewesen sei, Altäre zu Ehren des hl. Kreuzes zu weihen, nur hatten diese dem hl. Kreuz geweihten Altäre in den dortigen Kirchen nicht die besondere Bedeutung, die man in Frankreich, zumal dem nordwestlichen Teile, und noch mehr in Deutschland dem Kreuzaltar beilegte; es sei denn infolge deutscher oder französischer Beeinflussung, wie zu Farfa, wo Abt Hugo zur Hebung der gesunkenen Disziplin um das Ende des 1. Jahrtausends den Brauch von Cluny einführte.

Der Kreuzaltar nahm einen bevorzugten Platz in der Kirche ein. Er stand in der Längenachse derselben im Schiff der Kirche; in Kirchen, die ein Querschiff besaßen, hatte er seine Stelle diesseits der Vierung.

Dort stand er zu Centula, dort tritt er uns auf dem Plan von St. Gallen entgegen, dort erhob er sich in der Münsterkirche zu Essen noch bis zum Jahre 1753, in dem der Kreuzaltar in das Querschiff und näher dem hohen Chor zugerückt wurde. Auch bei dem Chronisten wird oft die Mitte der Kirche ausdrücklich als der Platz des Heiligkreuzaltares bezeichnet. So lesen wir z. B. in der Notae dedicationis s. Eucharii Trevirensis: Altare s. crucis in medio monasterio, in den Notae dedicationis Wettingenses: Altare in medio ecclesiae, in den Notae Egmondanae: Unum altare in honore s. crucis in medio ecclesiae, in Candids Überschrift zu Hrabans Altartiteln für Zell: Ad altare in medio ecclesiae, in den Gesta Aldrici: In medio ecclesiae fecit altare, in quo et crucifixum Domini nostri Jesu Christi... erexit, in den Notae dedicationis s. Eucharii Trevirensis: Altare, quod est in medio monasterii, in der Historia Hirsaugiensis monasterii: Altare s. crucis in medio ecclesiae, in den Notae Pruveningenses: Altare, quod est situm in medio templi, in honore s. Crucis, in dem Chronicon Quedlinburgense: Altare (sc. sanctae crucis) in medio ecclesiae u. a. In den Dedicationes Lacensis monasterii hat der Kreuzaltar die sachlich gleiche nähere Bestimmung ante chorum, in der Historia Augiensis (Weißenau bei Ravensburg) lesen wir: Altare in monasterio extra chorum dedicatum est in honore s. Crucis. In einem den Kreuzaltar der Kathedrale von Angers betreffenden Dokument aus dem Jahre 1099 heißt es von dem Altar: Altare s. Crucis, quod situm est intra chorum et parochiam ad eundem Crucifixum pertinentem[48], in der Historia monasterii s. Florentii Salmuriensis: Altare s. crucis quod in media navi situm. Flodoard erzählt in seiner Historia Remensis, Erzbischof Folco habe den Leib des hl. Rigobert in medio ecclesiae beatae Dei genitricis Mariae post altare s. crucis beigesetzt. Ebenso hebt das Inventar von Cluny aus dem Jahre 1382 hervor, daß der Kreuzaltar mitten in der Kirche stand. Es war eine sehr auszeichnende Stelle, welche dem Heiligkreuzaltar vorbehalten war. Wenn jemand in die Kirche eintrat, mußte sein Auge alsbald und vor allem anderen auf den mitten im Schiff der Kirche oder an dessen Ende sich erhebenden Altar fallen[49].

In den Kirchen, in denen der Chor vom Schiff durch einen Lettner geschieden wurde, war der Heiligkreuzaltar in der Mitte vor diesem Lettner angebracht. So verhielt es sich schon in der von Lanfranc († 1089) neu erbauten Kathedrale zu Canterbury, in welcher der Altar nach dem ausdrücklichen Bericht des Mönches Gervasius mitten vor dem pulpitum, das den Vierungsturm nach dem Schiff der

[48] Mscr. der Bibl. zu Rouen n. 618 bei L. de Farcy, Monographie de la Cathédrale d'Angers, Immeubles III, 21.

[49] Wenn im Dom zu Köln der Kreuzaltar nicht im Schiff, sondern nördlich vom Eingangsbogen des Petri(Haupt)chores stand (L. Ennen, Die Baugeschichte des alten und neuen Domes zu Köln 9), so war das zweifellos nicht sein ursprünglicher Platz; vordem wird er vielmehr auch im Kölner Petrusdom im Langhaus gestanden haben. An seine spätere Stelle wird er versetzt worden sein, als Reinald von Dassel die Reliquien der hl. drei Könige nach Köln brachte und man nun diese mitsamt einem den hl. drei Weisen geweihten Altar an seiner Stelle im Schiff der Kirche aufstellte.

Kirche zu abschloß, aufgestellt war[50]. Gute Beispiele bieten noch heute die Lettner in den Domen zu Xanten, Lübeck (Tafel 71) und Magdeburg (Tafel 69), der Stiftskirche zu Gelnhausen (Tafel 184) und St. Elisabeth zu Marburg (Tafel 70). Übrigens hatte der Heiligkreuzaltar schon im späten Mittelalter viel an Bedeutung verloren.

In nachmittelalterlicher Zeit wurde der Kreuzaltar allmählich fast überall von seinem Ehrenplatz entfernt. Ausdrücklich befahl 1591 der Regensburger Generalvikar Myller für den Bereich der Diözese Regensburg die Beseitigung jedes mitten im Schiff der Kirche vor dem Chor errichteten Altares, sowohl weil derselbe das Innere entstelle und den Zugang zum Chor erschwere, als auch weil er den Blick auf den Hochaltar und die an ihm sich vollziehende heilige Handlung hindere. Nur in jenen Kirchen, in welchen der Chor nach dem Schiff zu durch eine Wand (Lettner) abgeschlossen werde, wie z. B. in der Kathedrale, in der Alten Kapelle und in St. Johann zu Regensburg, sowie in den meisten Klosterkirchen könne der Altar beibehalten werden[51]. In der Michaelskirche zu München wurde aber noch 1649 mitten vor dem Aufgang zum Chor vor einem Kreuze, das ursprünglich für ein Grabmonument des Herzogs Wilhelm IV. und seiner Gemahlin Renata bestimmt war, ein Kreuzaltar errichtet, der bis 1819 an seiner Stelle blieb[52].

Hinter dem Kreuzaltar erhob sich ein Kreuz. In dem Plan von St. Gallen ist deshalb hinter ihm ein großes, aus Doppellinien bestehendes Kreuz gezeichnet, zum Unterschied von den übrigen Altären, denen nur ein kleines, einfaches Kreuzchen beigefügt ist.

In der Überschrift des Altartitels, den Hrabanus für den Kreuzaltar in Hersfeld verfaßte, heißt es: Ad crucem erga altare positam. In den Casus monasterii Petrihusiensis wird der Kreuzaltar bezeichnet als altare ante crucem posita, in den Notae Wessofontanae als altare ad sanctam crucem. In den Notae Sweigo-Monasterii lesen wir: Ad crucem continentur in altari (reliquiae), in den Notae dedicationum S. Maximini Trevirensis: Ara quae ad crucem dicitur. Zu Le Mans errichtete Bischof Aldric hinter dem Altar in medio ecclesiae ein Kreuz, „das aus Gold und Silber wunderbar hergestellt" war[53].

Die Anordnung des Kreuzes war verschieden. Beliebt war es, dasselbe auf einer Säule aufzustellen. So stand in der Münsterkirche zu Essen das kostbare, von der Äbtissin Ida gestiftete Goldkreuz auf einer antiken, mit korinthischem Kapitell versehenen Marmorsäule. Das Kreuz ist bis auf ein kleines Fragment zugrunde gegangen, die Säule aber noch vorhanden[54]. In St. Michael zu Hildesheim befand sich das Kreuz auf der hinter dem Kreuzaltar aufgestellten bekannten Bernwardssäule[55].

In St-Denis bei Paris war das Kreuz auf einer kostbaren, mit Figurenwerk, Emails und Edelsteinen geschmückten Säule angebracht, wohl der reichsten und großartigsten ihrer Art, die je geschaffen wurde, ein Ruhmesdenkmal deutscher Künstler, die Suger zur Anfertigung der Säule hatte kommen lassen. Den Sockel

---

[50] W. Stubbs, Gervasii monach., Chron. 10: Pulpitum (der Lettner) vero turrem (den Turm über der Vierung) quodamodo separabat et ex parte navis in medio sui altare s. crucis habebat.

[51] Ornatus ecclesiasticus c. 39; (Monachii 1591) 71.

[52] A. Schultz, Die St. Michaels-Hofkirche in München (München 1897) 35. Das Kreuz steht jetzt im rechten Querarm der Kirche.

[53] Gesta Aldrici C. 3 (M. G. SS. XV, 312): Crucifixum Domini nostri Jesu Christi auro et argento mirabiliter fabricatum.

[54] Vgl. auch Kd. der Rheinprovinz, Stadt und Kreis Essen, 34 46, und Fr. Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche (Essen 1901) 135.

[55] Chron. monast. S. Michaelis in Hildesheim bei Meibom. Rerum Germ. SS. II (Helmstedt 1688) 518; vgl. auch Chron. coenob. s. Michaelis bei Leibniz, SS. rer. Brunsv. (Hannover 1707 f.); II, 399.

schmückten die Figuren der vier Evangelisten, das Kapitell vier Prophetenfiguren. Der Schaft war an allen Seiten mit Emailplatten aus vergoldetem Kupfer bekleidet, die Szenen aus dem Leben des Herrn und alttestamentliche Vorbilder darstellten und mit Platten abwechselten, welche mit Edelsteinen besetzt waren. Überaus kostbar war auch das Kreuz. Es war ganz mit Gold überzogen, mit getriebenem Blattwerk belebt und mit Edelsteinen und kleinen Emailplättchen auf das prächtigste verziert. Die Figur des Gekreuzigten war aus Gold getrieben, die Nägel, mit denen sie an das Kreuz geheftet war, bestanden aus Saphiren. Die Höhe der Säule belief sich auf ca. 3 m, die des Kreuzes auf ca. 2 m, die des Heilandes auf etwa 1 m[56].

In der Kathedrale zu Canterbury saß das Kreuz nach Angabe des Mönches Gervasius auf einem Balken, der sich oberhalb des pulpitum (Lettner), das die Vierung vom Schiff der Kirche schied und dessen Mitte der Kreuzaltar vorgebaut war, quer von der einen Seite zur anderen zog. Es war von zwei Cherubim und den Figuren Marias und Johannes begleitet. Das Kreuz des Kreuzaltares in der Zisterzienserkirche zu Doberan erhob sich auf einem mit geschnitzten Reliefdarstellungen geschmückten Flügelretabel. Retabel wie Kreuz sind noch vorhanden, haben aber ihren Platz wechseln müssen. Einst vor dem Altarraum aufgestellt, stehen sie heute nahe dem Westende der Kirche. Der Stamm und die Arme des Kreuzes sind vorn und hinten reich mit Reliefs, alttestamentlichen Vorbildern, an den Seiten mit prunkvollem Blattwerk verziert (Tafel 69). Im Dom zu Lübeck (Tafel 71) und in St. Elisabeth zu Marburg (Tafel 70) steigt das Kreuz über dem Lettner auf, unter bzw. vor dem der Kreuzaltar stand; dort von einem durch Kielbogen gestützten Balken, hier von einem aus dem Lettner hoch aufwachsenden, mit Blättern prächtig bekleideten Spitzbogen. Das Lübecker ist mit Blattwerk und Statuetten geradezu überladen.

Wie es scheint, war beim Kreuzaltar ursprünglich nicht sowohl der Altar, als vielmehr das Kreuz die Hauptsache. Es war zunächst nicht ein Altar, was man errichten wollte, sondern das Kreuz, zu dem man aber dann als Ergänzung einen Altar hinzufügte. Ein Kreuz in der Mitte der Kirche war in der Tat ebenso sinn- und bedeutungsvoll, wie wirkungsreich und schön. Den ganzen Innenbau beherrschend und allen in die Augen fallend, kündete es dem in die Kirche Eintretenden alsbald den Charakter derselben an, sagte ihm, daß in ihr Christus, der Gekreuzigte, Herr und König sei, daß der Gottmensch in ihr unblutig das Versöhnungsopfer von Golgatha erneuere, und daß für die Menschheit allein im Kreuz Heil und ewiges Leben zu finden sei. Crux pia vita salus miserique redemptio mundi, steht darum neben dem Kreuzaltar des St. Gallener Planes.

Das in der Mitte der Kirche errichtete, mit einem Altar ausgestattete Kreuz hatte sonach dieselbe Bedeutung, brachte dieselben Ideen zum Ausdruck, wie das seit dem 12. Jahrhundert am Eingang des Chores angebrachte, im späteren Mittelalter, namentlich in Deutschland, weit verbreitete Triumphkreuz, das bald an Ketten von dem Chorbogen herabstieg, bald auf einem den Choreingang durchquerenden Balken, dem sog. Apostelbalken, stand.

Man pflegt den Kreuzaltar gewöhnlich als den Laienaltar zu bezeichnen, d. i. als den Altar, an dem für die nicht dem Kloster oder Stift Angehörenden, also für die Laien, das Volk, der Gottesdienst gehalten wurde. In

---

[56] Sugerii, Liber de rebus in administr. sua gestis c. 32 (M. 186, 1231). Labarte II, 253 f. Das Kreuz sollte ursprünglich über der Stätte, an der der Leib des hl. Dionysius und seiner Gefährten seit der Zeit Dagoberts ruhten, hinter dem dort errichteten Altar angebracht werden, doch erhielt es diesen Platz wohl nur für kurze Zeit. Später standen Säule und Kreuz jedenfalls hinter dem dem Erlöser und dem hl. Kreuz geweihten, vorn im Chor errichteten Altar.

der Tat bestand in Kathedralen sowie in Stifts- und Klosterkirchen hierin die praktische Bedeutung des Altares, den sowohl sein Charakter als Kreuzaltar als auch seine hervorragende Stellung mitten in der Kirche vor dem Chor zum Volksaltar besonders befähigten.

Der Chor dieser Kirchen war für das Volk nicht zugänglich. Oft war er sogar, namentlich im späteren Mittelalter, durch einen mächtigen Lettnerbau völlig vom Schiff der Kirche abgesperrt. Er war den Stiftsherren bzw. den Klosterinsassen vorbehalten, die dort als abgeschlossene geistliche Körperschaften die kanonischen Tagzeiten, die Konventualmessen und den übrigen gemeinsamen Gottesdienst abhielten. Für den Volksgottesdienst war der übrige Teil der Kirche bestimmt, also der Raum vor dem Chore, hier aber war der bedeutsamste Altar der Heiligkreuzaltar. Begreiflich also, daß gerade er in jenen Fällen, in welchen mit dem Stift oder dem Kloster eine Pfarrgemeinde verbunden war, eine eigene Pfarrkirche aber für letztere nicht bestand, mit Vorzug den Pfarraltar bildete. So finden wir es schon bei Ausgang des 10. Jahrhunderts zu Farfa, wo, wie wir den Consuetudines Farfenses entnehmen, den Laien am Kreuzaltar die Osterkommunion gereicht wurde. Ein Beispiel aus dem 11. Jahrhundert bietet der Kreuzaltar der Kathedrale zu Angers, der in einem Akt von 1099 ausdrücklich als Pfarraltar bezeichnet wird[57].

In St. Aposteln zu Köln diente im 15. Jahrhundert als Pfarraltar zwar der Altar der hll. Kosmas und Damian, der in der nördlichen Apsis der Trikonchenanlage, dem sog. Katharinenchor, aufgestellt war, doch benutzte die Pfarrgemeinde als solchen bis 1497 zugleich den Altar in medio ecclesiae, das altare sanctae crucis ... ipso choro (beatae Mariae virginis, dem Ostchor) contiguum ac in oppositae imaginis sanctae crucis constitutum, auf dem insbesondere auch das Allerheiligste aufbewahrt wurde[58].

Freilich war der Kreuzaltar nicht in allen Kloster- und Stiftskirchen Volks- und Pfarraltar. Zu Centula wurde er beispielsweise, wie aus der Gottesdienstordnung Angilberts erhellt, zum mönchischen, nicht zu dem für die Laien bestimmten Gottesdienst benutzt. Er war dort das Zentrum für einen der drei Chöre, in welche nach des Stifters Bestimmung die Mönche und Klosterknaben geschieden waren. Zu Wettingen befand sich um den Kreuzaltar herum der Chor der sog. Konversen, d. i. der nicht am Chorgebet beteiligten Laienbrüder (fratres laici)[59]. In der Pfarrkirche zu Werden scheint schon früh der Petersaltar des Westbaues als Pfarraltar gedient zu haben. Jedenfalls verhielt es sich so im 14. Jahrhundert. War mit einer Kloster- oder Stiftskirche eine besondere Pfarrkirche verbunden, wie es besonders im späteren Mittelalter sehr häufig der Fall war, so kam natürlich der Kreuzaltar der Kloster- oder Stiftskirche entweder nicht mehr oder nur noch unter besonderen Umständen oder bei besonderen Gelegenheiten als Pfarraltar zur Verwendung. So verkündigte der Pfarrer Ulrich von Klein-St. Martin zu Köln vom Kreuzaltar in St. Maria im Kapitol tamquam parochiali loco superiori 1239 den Bann über Friedrich II., da seine Pfarrangehörigen ihm verwehrten, das in der St. Martinskirche zu tun[60]. Zu Essen erhielt die Münsterkirche im 13. Jahrhundert eine besondere Pfarrkirche in Gestalt der am Westende des Atriums liegenden Johanneskirche. Wenn aber um Pfingsten in den Bauerschaften mit Reliquien Prozessionen gehalten wurden, fand die Messe, die nach Beendigung derselben gefeiert wurde, nicht in der Johanneskirche, sondern am Kreuzaltar des Münsters statt[61].

---

[57] Vgl. S. 402: altare crucis, quod situm est intra chorum et parochiam ad eundem Crucifixum pertinentem.

[58] Kd. der Rheinprovinz, Stadt Köln I_4, 143.

[59] M. G. SS. 1285: altare in medio ecclesiae in choro scl. conversorum in honore s. Crucis.

[60] Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein LXXIV (1902), 60.

[61] Fr. Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche, 136.

SIEBENTES KAPITEL

DIE ART DER AUFSTELLUNG DES ALTARES

I. VORBEMERKUNG

Es ist eine zweifache Aufstellung des Altares möglich. Er wird nämlich entweder mit seiner Rückseite einer Wand (Apsis-, Kapellen-, Querschiff-, Seitenschiff-, Pfeilerwand) vorgebaut oder freistehend im Altarraum errichtet. In dem einen wie in dem anderen Falle kann er zur Anbringung eines Retabels, eines Tabernakels oder der Leuchterbänke mit einem Hinterbau versehen werden, der aber bei der ersten Art der Aufstellung, weil zwischen Altar und Wand eingeschoben, zur Folge hat, daß der Altar letzterer nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar angelehnt erscheint. Um den Altar herumzugehen, ist natürlich nur tunlich, wenn derselbe frei steht. Die Möglichkeit, an seiner Rückseite zu zelebrieren, ist jedoch stets nur dann gegeben, wenn er eines Hinterbaues entbehrt und so weit von der Wand abgerückt ist, daß hinter ihm genügend Raum für den zelebrierenden Priester liegt.

Eine kirchliche Vorschrift, nach welcher der Altar freistehend aufzustellen wäre, gibt es nicht. Allerdings soll nach dem römischen Pontifikale bei der Altarweihe ein Priester ständig inzensierend um den Altar herumgehen, während der Bischof die Salbungen desselben vornimmt. Ebenso soll der Bischof nach jeder Salbung einmal den Altar ringsum inzensieren. Allein das eine wie das andere gilt dem kirchlichen Brauch gemäß nur, wenn das die Art der Aufstellung des Altares gestattet, d. h. wenn er oder der Hinterbau, dem er vorgesetzt ist, genügend von der Wand entfernt ist. Es sind demnach beide Weisen an sich gleich zulässig. Im einzelnen Falle müssen die jeweiligen Umstände, namentlich die örtlichen Verhältnisse und die Größe des für den Altar verfügbaren Raumes, entscheiden, welche derselben zu wählen ist. Einem Hinterbau wird man den Altar immer vorzustellen haben, wenn sein Retabel zu breit, zu mächtig und zu schwer ist, als daß es auf der Mensa selbst aufgebaut werden könnte.

II. DIE AUFSTELLUNG DES HOCHALTARES

Die passendste, schönste und zugleich älteste Weise ist, den Hochaltar freistehend aufzustellen.

Daß er isoliert errichtet werden mußte, solange sich der Priester bei der Feier der Messe an seiner Rückseite befand, solange die Subdiakonen bei der feierlichen Messe nicht hinter den Diakonen, sondern dem Zelebrans gegenüber an der anderen Langseite des Altares ihren Platz hatten, solange man bei der Inzensierung des Altares um denselben herumging[1] und die Geistlichkeit in der Apsis ihre Sitze hatte, liegt auf der Hand. Allein auch als alles das anders geworden war, als der Priester fast allgemein bei der Messe vor dem Altar und nur noch ausnahmsweise hinter ihm stand, als der Subdiakon seit etwa der Wende des 1. Jahrtausends während des Kanons seine Stelle hinter dem Diakon hatte, nicht mehr dem Zelebrans gegenüber, als die Inzensierung des Altares sich auf die Vorderseite sowie die beiden Schmalseiten desselben beschränkte, und als die Geistlichkeit statt die Apsis das vor dieser liegende

[1] Vgl. z. B. die sog. Missa Illyrica bei Mart. I. 1, c. 4, art. 12, ordo 4; II, 184; Joannis Abrinc. De offic. eccl. M. 147, 35.

Chorjoch einnahm, der Hochaltar aber in die Apsis hinaufrückte, hielt man an dem alten Brauch fest, ihn freistehend zu errichten.

Freilich kam es schon in vorkarolingischer Zeit vor, daß man den Hochaltar der Apsiswand oder der Abschlußmauer des Altarraumes dicht vorbaute. So geschah es z. B. im 8. Jahrhundert in der Märtyrerbasilika (Tafel 37) und in der Basilika des hl. Calionus zu Cimitile bei Nola, sowie in einigen altkeltischen Kirchen in Cornwallis, wie in dem Oratorium des hl. Kyeran, des hl. Gwythian und des hl. Maddern, doch war das in diesen und ähnlichen Fällen durch die Beschränktheit und Enge des Raumes geboten. Wo immer die Verhältnisse das gestatteten, erhielt der Hochaltar eine isolierte Stellung. Selbst in Kirchen mit geradseitigem Chorabschluß, wie sie in der Zeit der Gotik in England fast ständige Regel waren, aber auch anderswo, besonders in Norddeutschland und im skandinavischen Norden damals häufig entstanden, wurde er mit Vorliebe frei im Altarraum aufgestellt und nur in kleinen Kirchen dieser Art hart an die Abschlußwand gerückt.

Hinter dem Hochaltar einen wandartigen Hinterbau zu errichten und diesem den Altar vorzustellen, wurde erst im späteren Mittelalter gebräuchlich. Veranlaßt wurde die Neuerung durch den Reliquienkult.

Reliquien auf den Altar zu stellen, war schon zur Karolingerzeit üblich, wenn auch wohl noch nicht allgemein. Auch errichtete man schon damals im Frankenlande bisweilen hinter dem Altare turm- oder grabmalartige Aufbauten zur Aufbewahrung der Reliquien, doch waren das noch keine Hinterbauten, an die der Altar angelehnt worden wäre, sondern frei hinter diesem sich erhebende Anlagen. Als man jedoch später die herrlichen großen Reliquienschreine schuf, die auf dem Altar nicht aufgestellt werden konnten, fügte man diesem rückwärts in seiner ganzen Breite ein mauerartiges Massiv an, um auf diesem statt auf der Mensa des Altares die Schreine nebst den sonstigen Reliquiaren, die man besaß, aufzustellen. Indem man das Massiv aber über die Mensa hinaus hinaufsteigen ließ, erzielte man zugleich den Vorteil, daß die Schreine und Reliquiare weiter in die Kirche hinein sichtbar wurden, als wenn man sie auf den Altar selbst gesetzt hätte. Besonders gebräuchlich wurde diese Einrichtung in Frankreich und im Westen Deutschlands, der Heimat der großen Reliquienschreine. Beispiele haben sich in Frankreich keine erhalten. Eine andere Geschmacksrichtung sowie die von den Hugenotten und den Revolutionären des ausgehenden 18. Jahrhunderts angerichteten Verwüstungen haben sie beseitigt. In Deutschland zeigen noch zwei Altäre vollständig die Einrichtung, der Hochaltar in St. Ursula und in St. Severin zu Köln, zum Teil noch der Hochaltar in der Elisabethkirche zu Marburg.

Einem Retabel, genauer dem Unterbau eines Retabels, wurde der Hochaltar in Deutschland bis in das 16. Jahrhundert hinein nur ausnahmsweise vorgestellt. Selbst die mächtigen, hochaufstrebenden Flügelretabeln, welche die Spätgotik dort in so überaus großer Zahl schuf, standen der Regel nach auf der Altarmensa und nur sehr selten auf einem besonderen Unterbau, dem der Altar vorgelegt war. Sogar die aus Stein gemachten Retabeln, wie das großartige Retabel des Hochaltares der Martinskirche zu Landshut (Abb. S. 341 und Tafel 361), erhoben sich gewöhnlich auf dem Altar selbst.

Häufiger mag es im späten Mittelalter in Italien und Frankreich vorgekommen sein, daß man das Retabel auf einem Unterbau anbrachte, dem man dann den Altar anfügte. Oft geschah das im 15. und im beginnenden 16. Jahrhundert in Spanien (Tafel 223). Doch errichtete man in solchen Fällen den Altar auch wohl, und zwar keineswegs selten völlig freistehend in ziemlicher Entfernung vor dem Unterbau des Retabels, wie z. B. in S. Feliú zu Gerona, in der Kathedrale zu Oviedo, in der Stiftskirche zu Lequeitio, in der alten Kathedrale zu Salamanca, in der Kathe-

drale zu Barcelona u. a. Man bevorzugte diese Anordnung, bei welcher der Altar gewöhnlich seinen Platz im Zentrum des Chorhauptes erhielt, wenn das Retabel sich nicht frei im Altarraum erhob, sondern eine Art von Bekleidung der Wände des Chorschlusses bildete[2] (Tafel 193 und 194).

In der Zeit der Renaissance erscheint der Hochaltar sehr häufig, in der des Barocks aber meist einem Hinterbau vorgestellt. Die Retabeln in Form breiter, schwerer, massiger, klassischer Architekturen mit mächtigen Säulen und wuchtigem Gebälk konnten nun auf dem Altar selbst nicht mehr angebracht werden. Der Altar war zu schmal, zu leicht, zu klein für sie. Man versah sie daher mit einem besonderen Unterbau, wie er ihrem Charakter und ihrer Beschaffenheit entsprach, errichtete aber den Altar gewöhnlich nicht frei vor diesem Unterbau, sondern baute ihn demselben fest vor, so daß er häufig nicht mehr als die Hauptsache, sondern als Zutat zu dem hinter ihm aufsteigenden Retabelkoloß erschien.

Selbst wenn der Hochaltar, wie es in den italienischen Kathedralen, Stifts- und Klosterkirchen vielfach geschah, von seinem Retabel getrennt wurde, indem man ihn am Eingang des Chores, dieses im Scheitel desselben anbrachte, oder wenn er ganz ohne Retabel blieb, erscheint er in der Barockzeit meist an einen Hinterbau angelehnt, der beiderseits mehr oder weniger weit über den Altar vorspringt und in der Mitte das Tabernakel, rechts und links aber die zwei oder drei Leuchterstaffeln trägt, mit denen der Barock den Hochaltar im Interesse einer prunkvolleren Wirkung auszustatten liebte[3] (Tafel 190 und 317).

Die Kirchen, die im 16. sowie namentlich im 17. und 18. Jahrhundert entstanden, sind reich an Beispielen für das Gesagte, und zwar allenthalben in Italien, Spanien, Frankreich und Belgien, in Deutschland, Österreich, Polen und der Schweiz. Aber auch in den vielen mittelalterlichen Kirchen daselbst, die unter der Herrschaft des Barocks dem Zeitgeschmack entsprechend umgemodelt oder doch wenigstens mit neuem Mobiliar versehen wurden, verhält es sich nicht anders. Gewiß kamen noch immer völlig freistehende Hochaltäre vor, aber sie waren Ausnahmen. Nur selten — von den Altären mit Ciboriumüberbau abgesehen — fehlt dem Hochaltar ein Hinterbau, dem er vorgestellt ist, und wenn dieser Hinterbau auch nicht immer einem Retabelkoloß als Sockel dient, so trägt er doch wenigstens zu beiden Seiten eines Tabernakels eine Staffelung von Leuchterbänken, auf denen Riesenleuchter prangen. Für die Zeit des Barocks ist der Hochaltar, der einem Hinterbau angelehnt ist, geradezu ein Charakteristikum. Selbst wenn er der Chorwand vorgebaut ist, was namentlich in kleineren Kirchen nicht selten ist, erscheint zwischen Wand und Altar ein Hinterbau als Träger eines Retabels oder der Leuchterbänke eingefügt.

III. DIE AUFSTELLUNG DER NEBENALTÄRE

Die Nebenaltäre wurden in altchristlicher Zeit wie im Mittelalter besonders dann isoliert aufgestellt, wenn sie in Seitenapsiden und Nebenchörchen ihren Platz hatten. Daß man sie aber auch an anderen Stellen der Kirchen in dieser Weise hinsetzte, beweist für die Karolingerzeit z. B. der Plan von St. Gallen.

Für die zweite Hälfte des Mittelalters, und zwar bis zu dessen Ausgang, bieten dafür beispielsweise Belege manche von den Nebenaltären, die sich aus dieser Zeit in den Domen zu Naumburg, Halberstadt und Magdeburg, in der Abteikirche zu Werden, in S. Francesco und S. Chiara zu Assisi, in den Kathedralen zu Elne, Maguelonne, Gerona und Barcelona, in der ehemaligen Zisterzienserkirche zu Veruela bei Saragossa u. a. erhalten haben.

---

[2] Näheres vgl. Bd. 2, 5. Abschn., 2. Kap.

[3] Näheres vgl. Bd. 2, 3. Abschn., 1. Kap.

Immerhin dürfte schon früh die Zahl der Seitenaltäre, die einer Wand vorgebaut waren, die der freistehenden überwogen haben. Es lag das in der Natur der Dinge. Wollte man den freien Raum in der Kirche nicht zu sehr einschränken, so blieb nichts anderes übrig, als die Nebenaltäre hart an die Wand zu rücken, namentlich aber in kleineren Kirchen sowie da, wo eine größere Anzahl von Nebenaltären angebracht werden sollte.

Vorkarolingische Beispiele einer solchen Aufstellung der Nebenaltäre liefern die Seitenaltäre in der Märtyrerbasilika und in S. Caliono zu Cimitile und der Altar in der Unterkirche von S. Maria in Via Lata zu Rom, ein Beispiel aus dem 9. Jahrhundert der Altar im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua zu Rom. In der zweiten Hälfte des Mittelalters herrschen jedenfalls die Nebenaltäre, welche einer Wand vorgebaut sind, durchaus vor, besonders aber im ausgehenden Mittelalter. Selbst in den Kapellen des Chorumganges der großen gotischen Kirchen standen sie gewöhnlich nicht isoliert da, und nicht anders verhielt es sich in den Kapellen, welche im späten Mittelalter oft das Langhaus seitlich zwischen den eingezogenen Streben begleiteten, obschon sowohl in diesen wie in den Kapellen des Chorumganges häufig nicht das geringste Hindernis vorlag, den Altar frei hinzustellen. Es werden praktische Erwägungen gewesen sein, die hiervon abrieten. Stand der Altar in den Kapellen dicht an der Wand, so brauchte man keine Sorge auf eine geziemende Behandlung seiner Rückseite zu nehmen. Außerdem gewann man vor dem Altare Raum, hinter demselben aber vermied man einen wegen seiner Enge zu nichts brauchbaren und darum zwecklosen Platz, der aber leicht zur Lagerstätte für allerhand Gerümpel, sowie für Staub und Schmutz werden konnte.

Einem Hinterbau vorgesetzt sind die Nebenaltäre bis in das 16. Jahrhundert hinein in Deutschland niemals. Das Retabel, mit dem sie ausgestattet waren, saß dort wie beim Hochaltar so auch bei ihnen regelmäßig auf der Mensa selbst. Wie man es in Italien, in Frankreich und Spanien hielt, ist angesichts der Veränderungen, welche die Altäre des späteren Mittelalters daselbst in der Folgezeit erlitten, vielfach nicht mehr festzustellen. Soweit ich indessen beobachten konnte, wurden auch dort bis zum Einsetzen der Frührenaissance die Nebenaltäre in der Regel nicht mit einem Hinterbau versehen. Eine Ausnahme machte man nur, wenn das Retabel eines Nebenaltares zu groß und zu breit war, als daß es auf die Mensa desselben hätte gesetzt werden können, seine Beschaffenheit also einen besonderen Unterbau nötig machte wie z. B. bei dem Altar der Annakapelle in der Kathedrale zu Burgos und der Katharinenkapelle des Domes zu Modena (Tafel 211 und 251). Selbst in Italien wurde bei Nebenaltären ein Hinterbau erst häufiger, als dort in der Zeit der Frührenaissance die Marmorretabeln an Verbreitung gewannen.

In der Zeit der Renaissance sind die Nebenaltäre allenthalben nur noch selten freistehend aufgestellt, unter der Herrschaft des Barocks aber wird das bei ihnen geradezu Ausnahme. Schon in der Renaissance ist es Regel geworden, sie der Wand vorzubauen. Dabei wird zwischen Altar und Wand gewöhnlich ein Hinterbau eingeschaltet, der beiderseits mehr oder weniger über den Altar hinaustritt, das schwere Retabel nebst den Leuchterbänken, wo solche angebracht sind, trägt und namentlich in der Zeit des Barocks kaum jemals fortgelassen wird. Beispiele anzuführen, ist überflüssig. Sie finden sich überall in den Kirchen in größter Zahl.

In den Riten des Ostens steht der Altar noch heute stets völlig frei im Altarraum, so daß man um ihn herumgehen und ihn bei seiner Weihe sowie bei der Feier der Liturgie ringsum inzensieren kann. Nur wo die Enge des Raumes die Errichtung eines freistehenden Altares nicht gestattet, legte und legt man ihn ausnahmsweise der Wand vor.

ACHTES KAPITEL

DIE RICHTUNG DES ALTARES

I. DIE RICHTUNG DES ALTARES NACH HEUTIGEM BRAUCH

Der Altar ist entweder so aufgestellt, daß der Priester bei der Feier des hl. Opfers an seiner Vorderseite steht und diese darum auch liturgisch die Vorderseite ist, oder so, daß er sich beim Zelebrieren an der Rückseite des Altares befindet, diese also liturgisch nicht die Rückseite, sondern die Vorderseite bildet. Im ersten Falle hat der Zelebrans den Gläubigen den Rücken zugekehrt und muß demnach, wenn er dieselben beim Dominus vobiscum vor den Orationen, beim Orate fratres, beim Ite missa est und beim Segen anzureden hat, sich um- und ihnen zuwenden. Im zweiten schaut er stets auf das Volk und braucht sich deshalb bei diesen Gelegenheiten nicht umzudrehen.

Eine kirchliche Vorschrift hinsichtlich der Richtung des Altares besteht nicht. Das Missale begnügt sich damit, anzugeben, wie der Priester sich zu verhalten hat, wenn er an einem Altare, der dem Schiff der Kirche zugewendet ist, also mit dem Gesicht den Gläubigen zugekehrt, zelebrieren muß. „Wenn der Altar nach Osten dem Volke zu gerichtet ist, schreibt es, dreht der Zelebrans, der ja den Blick zum Volke gewendet hat, nicht den Rücken dem Altare zu, wenn er sagt: Dominus vobiscum, Orate fratres, Ite missa est, oder den Segen spendet, sondern küßt den Altar in der Mitte, breitet so, wie er steht, die Hände aus, schließt sie, grüßt das Volk und gibt den Segen[1]". Im Ordo missae Burchards von Straßburg, dem eine Rubrik der Sache und dem Sinne nach entnommen ist, heißt es: Quod si altare est versum ad populum et in eo celebrans stat facie populo versa[2].

Heute sind die Altäre allenthalben der Regel nach so gerichtet, daß der Priester an der dem Schiffe der Kirche zugekehrten Seite seinen Platz hat, gleichviel, nach welcher Himmelsrichtung er dabei schaut.

Altäre, die so aufgestellt sind, daß der Zelebrans hinter ihnen seinen Platz hat, sind gegenwärtig Ausnahmen. Auch kommen solche kaum anderswo als in Italien vor, und selbst hier finden sie sich fast nur mehr zu Rom sowie in der Umgebung Roms. Meist sind es Altäre, die an der dem Schiff der Kirche zugewendeten Seite mit einer Confessioanlage verbunden sind oder doch verbunden waren, wie z. B. der Hochaltar in St. Peter, in S. Clemente, in S. Giovanni im Lateran, in S. Cecilia, in S. Paolo fuori le Mura, in S. Marco, in S. Cesario, in SS. Nereo ed Achilleo, in S. Giorgio in Velabro, in den Kathedralen zu Ferentino und Anagni, in S. Andrea al Fiume zu Ponzano Romano, in S. Maria zu Corneto Tarquinia, in der Katakombe von S. Gennaro zu Neapel u. a. Nur wenige dieser Altäre entbehren an der Front einer Confessio, wie z. B. die drei Altäre der Krypta der Kathedrale zu Anagni, der Hochaltar der ehemaligen Abteikirche zu Castel S. Elia und einige andere. Auch handelt es sich bei ihnen in fast allen Fällen um Hochaltäre, nicht um Nebenaltäre. Zwei vereinzelte Beispiele von Nebenaltären, die dem Volke zu gerichtet erscheinen, sind die Altäre in den beiden Seitenapsiden der Unterkirche der Kathedrale zu Anagni, wie der Hauptaltar derselben Erbstücke aus dem 13. Jahrhundert.

Zur Beantwortung der Frage, ob und inwieweit es auch noch heute zulässig sei, nach dem Volk statt nach dem Chorhaupt hin gerichtete Altäre zu

[1] Ritus celebr. tit. 5, n. 3

[2] Wickham Legg, Tracts on the mass (London 1904) 142.

erbauen, wird man zu unterscheiden haben. Wo noch, wie zu Rom, derartige Altäre sich finden und in Gebrauch sind, wenn auch nur in geringer Zahl, steht nichts im Wege, den vorhandenen neue hinzuzufügen. Wo es dagegen dem Volk zugekehrte Altäre infolge alter rechtskräftiger Gewohnheit, welche nur dem Volk abgekehrte Altäre kennt, nicht mehr gibt und der Priester bei der Messe seit alters vor dem Altare steht, den Rücken dem Schiff der Kirche zugewendet, ist auf keinen Fall der einzelne Priester aus sich befugt, den seit langem zu Recht bestehenden und darum verbindlichen Brauch zu ändern. Einer Ermächtigung von seiten der Ritenkongregation bedarf er dazu freilich nicht, da es kein allgemeinverbindliches Gesetz gibt, welches dem Volk zugekehrte Altäre verbietet, wohl aber bedarf er der Zustimmung des Ordinarius, dessen Sache es ist, zu entscheiden, ob jeweils ein genügender Grund vorliegt und es sich empfiehlt, von Brauch und Herkommen abzuweichen und die Errichtung eines solchen Altares zu gestatten. Zweckmäßig dürfte übrigens eine solche Abweichung von der bestehenden Gewohnheit nur sehr selten sein, da alle Gründe, welche seit wenigstens einem Jahrtausend dazu führten, dem Altar die heute ihm fast allgemein eigene Richtung nach dem Chorhaupt hin zu geben, auch noch für die Gegenwart, ja jetzt in verstärktem Maße gelten. Man denke an die Vorschrift, auf dem Hochaltar ein Tabernakel für das Allerheiligste anzubringen, an die Leuchter und das Kreuz, die auf dem Altar aufgestellt werden müssen, an das Retabel, das auf ihm zu errichten zwar nicht Vorschrift, aber allgemeiner Brauch ist, an die Aussetzung des Allerheiligsten, die Austeilung der Kommunion und manche andere Funktionen, die sich vor dem Altar zu vollziehen pflegen. Auch läßt sich wohl kaum im Ernst behaupten, daß die Feier der Messe, zumal des feierlichen Amtes und des Pontifikalamtes, gewinnen und das Volk zu einer tieferen und lebendigeren Anteilnahme an diesen geführt werde, wenn sie hinter dem Altar, zum großen Teil verdeckt durch ihn und durch das, was auf ihm steht, geschehen.

II. DIE RICHTUNG DES ALTARES IN DER VERGANGENHEIT

Welche Verbreitung der Brauch, den Altar nach dem Volke hin zu richten, in vorkarolingischer Zeit im Abendlande hatte, läßt sich nicht feststellen. Weder die schriftlichen Quellen, noch die Bildwerke, noch endlich die Altäre und Altarfragmente, die sich aus derselben erhalten haben, geben uns darüber befriedigende Auskunft. Nach dem Schiff hin gewendet wurde der Altar wohl namentlich in drei Fällen.

Erstens in bischöflichen Kirchen, in denen sich hinter dem Altar in der Apsis die Cathedra des Bischofs und die Sitze der sein Gefolge bildenden Priester befanden. Es wäre zu umständlich gewesen, wenn der Bischof mit den Ministri von seinem Thron im Scheitel der Apsis an die Vorderseite des Altares hätte gehen müssen, so oft die heilige Handlung ihn an diesen rief. Zweitens, wenn der Altar mit einer Confessio ausgestattet war. Denn dann drängte es die Gläubigen, möglichst nahe an den Altar heranzukommen, um die unter ihm geborgenen Reliquien zu verehren und in die Vorkammer des Reliquiengrabes, die Confessio, Tücher und sonstige

Gegenstände zu legen, die man zu sanctuaria machen wollte[1]. Drittens, wenn die Kirche nach Westen (Nordwesten oder Südwesten) gewendet war. Indem man nämlich in diesem Falle den Altar nach dem Schiff der Kirche zu schauen ließ, erhielt sowohl er als auch der hinter ihm stehende Liturg die beim Gebet übliche, so bedeutungsvolle Richtung nach Osten.

Wie häufig aber auch der Altar in vorkarolingischer Zeit nach dem Schiff der Kirche gewendet war und der Zelebrans hinter ihm seinen Platz hatte, so verhielt es sich doch schon damals keineswegs immer und überall so.

Geradezu unmöglich war es, dem Altar und dem Liturgen jene Richtung zu geben, wenn der Altar entweder einer Wand fest vorgebaut war, wie z. B. die Altäre in S. Caliono und in der Märtyrerbasilika zu Cimitile, oder doch zwischen Altar und Wand ein zu geringer Raum war, als daß der Priester dort hätte stehen können, wie z. B. in der ersten Vitalismemorie zu Ravenna (5. Jahrhundert)[2], in welcher der Altar von der Wand nur ca. 35 cm entfernt war, in der rechten Seitenkapelle der altchristlichen Basilika zu St. Peter im Holz (6. Jahrhundert) und in der Krypta von S. Aspreno zu Neapel (8. Jahrhundert); Beispiele, von denen die beiden ersten mit Bestimmtheit bekunden, daß es bereits im 5. und 6. Jahrhundert Altäre gab, die nicht den Gläubigen zu gerichtet waren. Untunlich war es auch, den Altar nach dem Schiff der Kirche hin zu orientieren, wenn derselbe zwar frei lag, hinter ihm aber sich das Grab eines Heiligen oder eines im Rufe der Heiligkeit Gestorbenen befand, wie das bereits im 7. Jahrhundert vorkam. So wurde der hl. Gallus 630 hinter dem Altar seines Oratoriums bestattet, einige Jahrzehnte später aber über dem Grabe sogar eine memoria, ein Monument, errichtet[3]. Zu Peronne wurde der Leib des hl. Furseus († ca. 645) ein Jahr nach seinem Tode erhoben und in ein Mausoleum (domuncula) übertragen, das, wie der Biograph des Heiligen sagt, erbaut war ad orientalem altaris partem[4]. Ähnlich wurden zu St. Gallen die Überreste des hl. Othmar († 759) zehn Jahre nach seinem Tode dem Grabe entnommen und in die Galluskirche gebracht, wo sie hinter dem Altar des hl. Johannes d. T. in einem gemauerten Sarkophag beigesetzt wurden[5]. Endlich werden bereits in altchristlicher Zeit der Altar und der Liturg gewöhnlich in jenem Falle nicht zur Apsis, sondern zum Schiff der Kirche geschaut haben, wenn diese, wie es z. B. in Nordafrika und zu Ravenna schon im 5. und 6. Jahrhundert Regel war, mit ihrer Apsis nicht nach Westen, sondern nach Osten gewendet war. Denn die mystische Anschauung, welche die Ostung der Kirche veranlaßte, war nicht minder maßgebend für die Richtung des hauptsächlichsten Einrichtungsstückes derselben, des Altares, und für den an letzterem betenden Priester. Außerdem erfuhr in Kirchen, deren Apsis ostwärts gekehrt war, die Ostung des ganzen Baues, durch welche die Gläubigen instand gesetzt wurden, beim Gottesdienst altem Brauch gemäß nach Osten gewendet zu beten, durch die Ostung des Altares, durch welche ein gleiches dem Liturgen ermöglicht wurde, ihre naturgemäße Ergänzung, so daß infolge der Ostung von Kirche und Altar die ganze zur Feier des hl. Opfers versammelte Gemeinde, der am Altar tätige Priester wie die den hl. Geheimnissen anwohnenden Laien, beim Beten ihren Blick nach Osten richteten[6].

(Fußnote 6 s. nächste Seite)

[1] Eine Ausnahme bildete bis zum Brande von 1823 der Grabaltar des hl. Paulus in S. Paolo fuori le Mura, da bei ihm die Confessio an der Rückseite lag und der Zelebrans deshalb bei der Messe an seiner Vorderseite stand. Indessen war das nicht die ursprüngliche Anordnung. In der Konstantinischen Paulusbasilika verhielt es sich bezüglich der Lage der Confessio und der Richtung des Apostelaltares umgekehrt und gerade wie in St. Peter. In dem Valentinianischen Neubau blieben die Grabanlage und der Altar unberührt. Weil aber die Valentinianische Basilika nicht mehr nach Westen gerichtet war wie die Konstantinische, sondern nach Osten, so befand sich die Confessio des Apostelgrabes in ihr nunmehr statt an der Front, an der Rückseite des Altares, der Altar aber war jetzt nach der Apsis, nicht mehr nach dem Schiffe der Kirche hin gerichtet.

[2] Vgl. oben S. 162 und Tfl. 16.

[3] Vita s. Galli l. 2, n. 32 36 (M. G. SS. rer. Merov. IV, 275 277.

[4] Vita s. Fursei n. 10 (Ibid. 439).

[5] Walafridi Vita s. Otmari n. 9 (M. G. SS. II, 45).

Im 9. und 10. Jahrhundert war der Brauch, den Altar nach der Apsis statt nach dem Schiff hin zu richten, zweifellos schon das Gewöhnlichere, wie ja auch damals die Kirchen nach der ausdrücklichen Angabe Walafried Strabos († 849) am häufigsten ostwärts gekehrt wurden und demnach der weitaus größte Teil derselben in jener Zeit den Altarraum im Osten hatte.

Es sei kein Fehler, sagt Walafried, wenn man in neuerbauten Kirchen oder in heidnischen Tempeln, die in Kirchen umgewandelt wurden, infolge der räumlichen Verhältnisse die Altäre nach verschiedenen Himmelsrichtungen aufstelle, wie es z. B. zu Rom in St. Peter und im Pantheon sowie in der Grabeskirche zu Jerusalem geschehen sei, allein usus frequentior et rationi vicinior habet, in orientem orantes converti et pluralitatem maximam ecclesiarum eo tenore constitui[7].

Selbst beim feierlichen Amt stand der Zelebrans, ob Priester oder Bischof, am gewöhnlichsten an der nach dem Schiff der Kirche hin gerichteten Seite des Altares. Die römischen Ordines Mabillons, namentlich der zweite, fünfte und sechste[8], der von Duchesne herausgegebene Ordo von St.-Amand[9], sowie ein für Benediktinerklöster hergerichteter, von Muratori veröffentlichter römischer Ordo des 9. Jahrhunderts[10] lassen daran keinen Zweifel. Auch von Amalarius hören wir, daß seiner Zeit der Zelebrans bei der Feier des hl. Opfers an der Vorderseite des Altares seinen Platz hatte. „Wenn wir", so belehrt derselbe uns nämlich, „den Gruß Pax vobiscum oder Dominus vobiscum aussprechen, wenden wir uns zum Volke. Denjenigen, die wir grüßen, bieten wir das Gesicht dar, einen einzigen Fall ausgenommen, nämlich bei der Einleitung zum Hymnus vor dem Te igitur. Wir sind dann schon am Altar beschäftigt und darum ist zum Ausdruck der Aufmerksamkeit und Andacht, die uns bei der Feier des heiligen Opfers beseelen, angemessener, bei dieser Gelegenheit eine Richtung einzuhalten, als rückwärts zu schauen[11]." Schaute der Zelebrans hiernach nicht zum Volke, wenn er dieses vor der Präfation vom Altare aus begrüßte, so stand er offensichtlich nicht an der Rückseite des letzteren, da er ja in diesem Falle seinen Blick nach dem Schiff der Kirche und zum Volke hin gerichtet haben würde. Vielmehr befand er sich an der Vorderseite des Altares, den Rücken dem Volke zugekehrt.

Namentlich muß es im 9. und 10. Jahrhundert diesseits der Alpen das Gewöhnlichere gewesen sein, daß Altar und Zelebrans der Apsis zugewendet waren, wo es gewestete Kirchen nur in geringer Zahl, Confessioanlagen unter der Front des Altares aber sehr selten gegeben haben dürfte und der Thron des Bischofs meist nicht hinter, sondern rechts neben dem Altare stand[12],

[6] Über den Brauch, nach Osten gerichtet zu beten, vgl. Origines, De oratione n. 32 (Mg. 11, 536); Clemens Alexandr., Stromata l. 7, c. 7 (Mg. 9, 461); Tertull., Apol. c. 16 (M. 1, 370); Tertull.,. Adv. nat. l. 1, n. 13)l. c. 579); Pseudo-Athanasius, Ad Antiochum qu. 37 (Mg. 28, 618); Basilius, De Spiritu S. c. 27 (Mg. 32, 189); Hieronymus, In Amos c. 6 (M. 25, 1068); Gregor. Nyß., De oratione Dom. or. 5 (Mg. 44, 1184); Pseudo-Justinus, Quaest. et responsa ad orthodox. n. 118 (Mg. 6, 1367); August., De sermone Domini in monte l. 2, n. 18 (M. 34, 1277); Joh. Chrysost., In Daniel. c. 6 (Mg. 56, 226); Pseudo-Areopag., De hierarch. eccl. c. 2, n. 6 (Mg. 3, 396); Pseudo-Clemens, Constit. l. 2, c. 57 (Mg. 1, 733); Joh. Damasc., De fide orthod. l. 4, c. 12 (Mg. 94, 1133). Vgl. auch Fr. J. Dölger, Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (Münster 1920).

[7] De exordiis et increm. c. 4 (M. G. capit. II, 418).

[8] M. 78, 937 ff.

[9] Orig. 462 f.

[10] Liturgia vetus rom. II (Napoli 1759) 185 f.

[11] De eccl. off. l. 4, c. 9: Quando dicimus Pax vobiscum, sive Dominus vobiscum, quod est salutatio, ad populum sumus versi. Quos salutamus, eis faciem praesentamus, excepto in uno, quod est in praeparatione hymni ante Te igitur. Ibi jam occupati circa altare, ita ut congruentius sit, uno modo versos nos esse, quam retro aspicere, ad insinuadam intentionem devotissimam, quam habemus in offerendo sacrificio (M. 105, 1116).

[12] Vgl. ordo 2, n. 5; ordo 5, n. 16; ordo 6, n. 4 (M. 78, 970 987 991); Amalar., De eccles. off. l. 3, c. 5 (M. 105, 1113); Eclogae, De statione episcopi (M. l. c. 1319).

wo also auch kein Anlaß vorlag, daß Altar und Zelebrans die Richtung nach dem Schiff und dem Volke hin erhielten. Geradezu ausgeschlossen aber war das, wenn hinter dem Altar ein Reliquienschrein oder der Sarkophag eines Heiligen aufgestellt war, wie es schon damals in manchen Kirchen der Fall war.

Nur zweimal hören wir diesseits der Alpen von einem dem Schiff der Kirche zugekehrten Altar. In der Kirche des Klosters Petershausen schuf einen solchen 983 Bischof Gebhard von Konstanz. Die Kirche war, wie die Vita s. Gebhardi ausdrücklich hervorhebt, nach dem Vorbild der Peterskirche zu Rom erbaut worden, und zwar ebensowohl bezüglich ihrer Richtung, wie bezüglich ihrer Form[13]. Auch der Hochaltar war ersichtlich eine Nachbildung des Hochaltares der Petersbasilika. Er wurde von einem kostbaren Ciborium überdacht und hatte außer dem vorderen Frontal ein zweites kostbares Frontal aus Gold und Silber vor der Rückseite. Vor seiner Front aber war in der oberen Stufe des Aufstiegs, der aus dem Chor der Mönche in den Altarraum führte, eine von Steinen eingefaßte Vertiefung von der Breite des Altares angebracht, in der die Gläubigen niederzuknien und eine im Boden eingelassene grüne Marmorplatte zu küssen pflegten[14]. Da der Chronist so eingehend über die Anlage berichtet, muß sie ersichtlich etwas Ungewöhnliches gewesen sein.

Von dem zweiten Beispiel vernehmen wir in Eadmers Beschreibung der angelsächsischen Kathedrale von Canterbury[15], doch handelte es sich bei diesem nicht wie in der Kirche zu Petershausen um den Altar des Hauptchores, sondern um den des Westchores. Aber auch so muß die Anordnung desselben sehr auffallend und in England nicht häufig gewesen sein, da Eadmer es für angezeigt hält, auf sie aufmerksam zu machen. Die Veranlassung, den Altar nach dem Schiff hin zu richten, war in diesem Falle eine doppelte. Erstens stand hinter dem Altar die bischöfliche Cathedra; zweitens sollten wie im Ostchor so auch im Westchor Altar und Zelebrans die Richtung nach Osten haben. Überhaupt war es diesseits der Alpen in karolingisch-ottonischer Zeit wohl vornehmlich der Altar des Westchores zweichöriger Kirchen, den man nach dem Schiff zu richtete, um auf diese Weise auch ihn zu osten. Geschah das doch mit ihm bisweilen noch in den doppelchörigen Kirchen des 11. und 12. Jahrhunderts. Im Dom zu Mainz blieb es so bis 1683[16]. Im Westchor des Domes zu Augsburg und der Emmeramskirche zu Regensburg schaut der Altar noch jetzt nach dem Schiff zu.

Sehr lehrreich ist hinsichtlich der Richtung, die man zu Beginn des 9. Jahrhunderts diesseits der Alpen den Altären zu geben pflegte, der Plan für die Klosterkirche von St. Gallen. Er zeigt wie sehr sich dort bereits in jener Zeit der Brauch, dieselben der Apsis zugekehrt aufzustellen, eingebürgert hatte. Nur bei einem der siebzehn in der Kirche selbst angebrachten Altäre, dem Petersaltar im Westchor, sollte der Priester anscheinend an der von dem Schiff derselben abgewandten Seite, also an seiner Rückseite stehen; zweifellos damit er auch an diesem wie an den übrigen sechzehn nach Osten schaue, nicht aber, damit er an ihm in Unterschied von den anderen Altären das Volk vor sich habe, das ihm ja auch den Rücken zugekehrt haben würde (Abb. S. 389).

War es jedenfalls diesseits der Alpen nach dem Gesagten bereits in karolingisch-ottonischer Zeit das Gewöhnlichere, den Altar nicht nach dem Schiff, sondern nach dem Chorhaupt der Kirche hin zu kehren, so wurde das seit der Wende des 1. Jahrtausends allgemein förmliche Regel, auch in Italien.

---

[13] C. 13 (M. G. SS. X, 587).

[14] Casus monast. Petrihus. l. 1, c. 20 21 (Mg. SS. XX, 632).

[15] Gervasii Chron. (London 1859) 9.

[16] F. X. Kraus, Die christl. Inschriften des Rheinlandes n. 243 (Freiburg 1894) 114.

Schriftliche Zeugnisse dafür anzuführen, ist nicht nötig. Die geradezu endlose Reihe von Altären, die sich aus der zweiten Hälfte des Mittelalters und der nachmittelalterlichen Zeit erhalten haben, ist ein greifbarer Beweis. Fast alle sind so gestellt, daß der Zelebrans vor ihnen seinen Platz hat und den Gläubigen den Rücken zuwendet. Beispiele von Altären, die dem Schiff zu gerichtet sind, finden sich unter ihnen fast nur in Italien, vornehmlich in Rom, und auch dort bloß als Ausnahmen. Das eine Mal war es eine Confessioanlage, der zuliebe man dabeiblieb, den Altar nach dem Volke hin zu wenden, das andere Mal der Umstand, daß der Chor nach Westen lag oder hinter dem Altar der bischöfliche Thron stand. In der Krypta der Kathedrale zu Anagni dürfte die Enge des Raumes Anlaß gewesen sein, die Altäre nach dem Volke hin zu richten, da man so mehr Platz für dieses gewann.

Selbst in gewesteten Kirchen waren nun die Altäre regelmäßig vom Volke abgewendet und stand der Zelebrans vor dem Altare. Zuletzt achtete man überhaupt kaum mehr auf die Himmelsrichtung, sondern kehrte den Altar unterschiedlos nach Osten oder Westen, nach Norden oder Süden, je nachdem die jeweiligen Umstände das eine oder andere als notwendig oder doch als das Zweckmäßigere, Bequemere und Entsprechendere erscheinen ließen. Immer aber stellte man ihn so auf, daß der Priester an seiner Vorderseite seinen Platz hatte, den Rücken dem Volke zugewendet. Das war nachgerade der modus communis geworden, wie Burchard von Straßburg, der Zeremonienmeister der Kapelle Alexanders VI., in seinem 1501 und 1502 erschienenen Ordo missae die Stellung des Zelebrans charakterisiert[17]. Übrigens wäre es auch auf andere Weise nicht möglich gewesen, die lange Reihe von Altären, mit denen das spätere Mittelalter, ja vielfach auch noch die nachmittelalterliche Zeit, die Kirchen auszustatten liebte, unterzubringen.

Durandus schreibt im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts noch: Sacerdos in altari et in divinis officiis debet ex institutione Vigilii Papae versus orientem orare. Unde in ecclesiis ostium ab occidente habentibus missam celebrans in salutatione ad populum se vertit, quia quos salutamus, facie ad faciem praesentamus, et deinde oraturus se ad orientem convertit. In ecclesiis vero, ostia ab oriente habentibus, ut Romae, nulla est in salutatione necessaria conversio. Sacerdos in illis celebrans semper stat ad populum conversus[18]. Dagegen sagt Ciconiolani in seinem 1539 zu Rom erschienenen und deshalb auch dort approbierten Directorium divinorum officiorum: „Bei unseren Vorfahren zelebrierte der Priester, das Gesicht zum Volk gerichtet, an der Rückseite des Altares, wenn dieser sich im Westteil der Kirche befand. Heute aber ist es allgemeiner Brauch in der Kirche, daß der Priester die Messe feiert den Rücken dem Volke zugekehrt. Da nun auch das Recht nicht verbietet, den Altar nach Westen hin zu richten, so ergibt sich, daß es in unserem Belieben steht, nach jeder Himmelsrichtung hin den Altar aufzustellen[19]. Der Unterschied in diesen Auslassungen des Durandus und Ciconiolanis springt in die Augen und ist bezeichnend. Nach jenen war noch der Osten für die Richtung des Altares bestimmend, so daß der Zelebrans bald vor, bald hinter diesem seinen Platz hatte, je nachdem die Kirche ebenfalls nach Osten oder aber Westen gekehrt war. Im ersten Fall wandte er dem Volk den Rücken zu, im zweiten schaute er es an. Bei Ciconiolani erscheint die Himmelsrichtung von keiner Bedeutung mehr für die Richtung des Altares. Man stellt diesen vielmehr nach dem herrschenden Brauch so auf, daß der an ihm stehende Priester dem Volk den Rücken zukehrt, gleichviel nach welcher Himmelsrichtung Altar und Priester infolgedessen schauen.

[17] J. Wickham Legg, Tracts on the mass (London 1904) 167.

[18] Rat. l. 5, c. 2, n. 57. Von der von Durandus angezogenen Bestimmung des Papstes Vigilius ist sonst nichts bekannt.

[19] J. Wickham Legg, Tracts on the mass, 202.

III. DIE RICHTUNG DES ALTARES IN DEN RITEN DES ORIENTS

In den Riten des Orients ist es heute allgemein üblich, daß der Zelebrans vom Volke abgewendet ist und demgemäß vor dem Altare steht, dabei aber, wenn irgendwie nur möglich, samt dem Altar nach Osten schaut. Wie es aber scheint, ist das uralter Brauch daselbst.

Früher als im Westen war es im Orient allgemeine Sitte, die Kirchen nach Osten zu richten, ja es erfolgten dort schon in altchristlicher Zeit ausdrückliche Bestimmungen, denen zufolge dieselben geostet werden mußten, so in der Didascalia[1], in den Apostolischen Konstitutionen[2] und im Testamentum D. N. Jesu Christi[3]. Die pseudo-athanasianische Schrift Ad Antiochum ducem führt die Ostung der Kirchen sogar auf apostolische Anordnung zurück. Sie will unter anderem die Frage beantworten, warum die Christen nach Osten gewendet beteten. Nachdem der Verfasser angegeben hat, was auf sie den Juden und Heiden zu sagen sei, bemerkt er: „Die Christen endlich mögen hören und lernen, daß die heiligen Apostel deswegen bestimmten, es sollten die Kirchen der Christen sich nach Osten richten, damit wir auf unser altes Vaterland, das Paradies, hinschauen und Gott, den Herrn, bitten, uns dahin zurückzuführen, von wo wir verbannt wurden[4]. So eingebürgert aber war bereits im 5. Jahrhundert der Brauch, daß Sokrates die Nichtostung der Kirche zu Antiochia, deren Altarraum nicht nach Osten schaute, als Abweichung vermerkt[5]. Daß bei den Armeniern schon früh die Kirche geostet war, geht aus einem dem Katholikos von Hayg, Johannes Mandakuni (ca. 490—500) zugeschriebenen Ordo der Kirchweihe hervor, der freilich schwerlich bis zum 6. Jahrhundert hinaufreicht, aber sich bereits in einer Handschrift des 9. bis 10. Jahrhunderts findet[6]. Zu Beginn des 11. Jahrhunderts wird die Ostung der Kirchen in der Expositio officii ecclesiastici, einer mystischen Deutung der nestorianischen Liturgie, bezeugt[7], im 13. durch den Ordo der griechischen Kirchweihe[8], zu Anfang des 15. durch Simeon, den griechischen Erzbischof von Saloniki[9]. Hier wie dort wird sie in einer Weise erwähnt, daß sie als eine gewöhnliche, um nicht zu sagen selbstverständliche Eigenschaft der Kirche bzw. des Sakrariums erscheint.

Es liegt auf der Hand, daß eine so alte, so ausgesprochene, so allgemeine und so nachhaltige Betonung der Ostrichtung der Kirchen ihr Echo finden mußte in der Richtung des Altares und des an ihm tätigen Liturgen. Denn da es Brauch und Herkommen war, ostwärts gerichtet zu beten und deshalb Grund und Zweck der Ostung der Kirchen war, in ihnen das Beten nach Osten in einer mit ihrer kultischen Einrichtung und der Würde der gottesdienstlichen Feier in Einklang stehenden Weise zu ermöglichen, so wird sicher vor allem der Liturg am Altar nach Osten geschaut und demnach von alters her vor dem Altar, das Gesicht der ostwärts gekehrten Apsis, den Rücken westwärts dem Volke zugewendet, gestanden haben.

---

[1] L. 2, c. 57 (F. X. Funk, Didascalia et constit. apost. I (Paderborn 1905) 160.

[2] L. 2, c. 57 (Mg. 1, 726).

[3] L. 1, c. 19 (Mogunt. 1899) 25.

[4] Qu. 37 (Mg. 28, 620).

[5] Hist eccl. l. 5, c. 22 (Mg. 67, 640).

[6] F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905) 3 f. Die fragliche Handschrift befindet sich in S. Lazaro zu Venedig, N. 457, VIII, 6.

[7] Tract. 2, c. 2 (C. SS. christ. orient. ser. 2, t. 91 [Romae 1913] 90).

[8] Goar 832 842.

[9] De sacro Templo c. 101 (M. 155, 309): *Πάντων δὲ σὺν θεῷ τελεσθέντων, τῶν τε ἐντὸς καὶ τῶν ἔξωθεν τοῦ ἱερατείου τε, ἤτοι τοῦ βήματος κατὰ ἀνατολὰς ὁρισθέντος καὶ τῆς προθέσεως κ. τ. λ.*

Emporenaltar. Pürgg, Pfarrkirche (S. 343)

DRITTER ABSCHNITT

DAS ALTARE PORTATILE

VORBEMERKUNG

Auch als der christliche Altar zum altare fixum geworden war, machte sich, wie früher, S. 71, gesagt wurde, noch weiterhin das Bedürfnis nach beweglichen Altären, d. i. nach Altären, die man von einem Ort zum anderen mitnehmen konnte, geltend, da es ja in vielen Fällen nicht möglich war, einen feststehenden Altar zu errichten. Jedoch waren die altaria portatilia nun nicht mehr das Normale, sondern das Außergewöhnliche. Sie bildeten nur mehr einen Ersatz für die altaria fixa.

Über die Einrichtung und Beschaffenheit des Portatiles sind wir für die zweite Hälfte des Mittelalters gut unterrichtet. Was die Bildwerke uns über dasselbe sagen, ist freilich so gut wie nichts, dagegen bieten namentlich die Inventare und die Pontifikalien manches wertvolle Material. Vor allem aber sind es die Portatilien, die sich aus jener Periode erhalten haben, welche uns reichen Aufschluß über die damalige Beschaffenheit des Tragaltares und über seine Geschichte geben. Ihre Zahl ist so groß, daß sie allein uns schon ein fast vollständiges Bild seiner Entwicklung während der zweiten Hälfte des Mittelalters gewähren, zu dem die Angaben der Inventare und Pontifikalien nur noch ergänzende Einzellinien liefern.

Aus der altchristlichen Zeit und der ersten Hälfte des Mittelalters liegt nur sehr dürftiges Material über den Tragaltar und seine Beschaffenheit vor. Namentlich haben sich fast keine Portatilien aus dem ersten Jahrtausend erhalten[1]. Es läßt sich darum auch von der Beschaffenheit des Tragaltares der altchristlichen Zeit und des früheren Mittelaltares nicht einmal ein skizzenhaftes Bild gewinnen.

Für die nachmittelalterliche Zeit fließen zwar die Quellen zur Geschichte des Portatiles reichlich, doch bieten diese nun wenig Bemerkenswertes mehr. Schon im ausgehenden Mittelalter war seine Glanzperiode dahin. In der neueren Zeit wurde es nur als Nutzgegenstand behandelt und demgemäß in der Regel ohne allen Schmuck gelassen. Die formelle und materielle Entwicklung des Portatile erhielt durch die auf Befehl Clemens' VIII. (1592—1605) erfolgte Herausgabe des römischen Pontifikales seinen Abschluß, freilich zunächst mehr theoretisch als praktisch. Es dauerte sogar verschiedenerorten bis in das 19. Jahrhundert, ehe die Portatilien so beschaffen waren, wie es der Ritus der Portatilienweihe des römischen Pontifikales voraussetzt. Eingehende, allgemeinverbindliche Bestimmungen über die Beschaffenheit der Portatilien erließ das neue kirchliche Rechtsbuch[2].

---

[1] Über legendäre Portatilien aus dem ersten Jahrtausend vgl. oben S. 74.

[2] Can. 1197 ff.

Die Gesichtspunkte, unter denen der Tragaltar im Interesse einer möglichst allseitigen und erschöpfenden Darstellung betrachtet werden muß, sind Material, Form und Ausstattung. Wir beginnen auch hier wieder mit der Frage nach dem Material der Portatilien.

ERSTES KAPITEL

DAS MATERIAL DES TRAGALTARES

I. STEIN ALS MATERIAL DES TRAGALTARES

Die durch Konstantin der Kirche gewährte Freiheit hatte auch die Folge, daß durch die neuen, günstigeren Verhältnisse, unter denen der Kultus sich ungehindert entfalten konnte, allenthalben aus dem tragbaren ein stabiler Altar wurde. Dieses führte dann bald dazu, daß man den Altar nicht mehr aus Holz, sondern aus Stein erbaute. War aber der feststehende Altar nunmehr der Regel nach aus Stein gemacht, so mußte es natürlich angemessen erscheinen, daß auch dessen Ersatz, das Portatile, aus Stein hergestellt werde.

Ausdrücklich bezeugt wird uns Stein als Material des Tragaltares zuerst durch die Gebete des Ordo der Portatilienweihe des Sakramentars von Gellone[1].

Ut metalli hujus expoliatam materiam supernis sacrificiis imbuendam ipse suae dotare sanctificationis ubertate, praecipiat, qui quondam lapideas legem scripsit (in) tabulas . . . heißt es im ersten, qui inter creaturas formam lapidei metalli ad obsequium tui sacrificii condidisti . . . im zweiten, lapides istos, divinis cultibus apparatos benedic atque sanctifica et sacri huius mysterii sicut institutor, ita etiam sanctificator appare im dritten Weihegebete. Metallum war im Sinn von „Stein" schon im klassischen Latein gebräuchlich. Im Ordo des Gelloner Sakramentars wird diese Bedeutung des Wortes sowohl durch das im zweiten Gebete ihm beigefügte lapideum als durch lapides istos des dritten außer allem Zweifel gestellt. Daß aber der Ordo von der Weihe der Portatilien handelt und darum die tabulae, für deren Weihe er das Formular bietet, nur als Portatilien verstanden werden können und nicht als Vorsatztafeln des Altares (Frontalien, Antependien), geht klar aus dem Wortlaut der Weihegebete hervor. Zudem wurden diese Altarfrontalien nicht aus Stein hergestellt, während doch die tabulae des Ordo in den Gebeten als steinern erscheinen. Die tabulae des Ordo als Aufsatztafeln oder Retabeln zu fassen, verbietet außer dem Wortlaut der Weihegebete der Umstand, daß Retabeln im 8. Jahrhundert noch nicht in Gebrauch waren.

Der Ordo der Portatilienweihe des Gelloner Sakramentars kehrt auch in mehreren Pontifikalien des 9. und 10. Jahrhunderts wieder, so in einem Pontifikale der Universitätsbibliothek zu Freiburg und einem Pontifikale zu Donaueschingen[2], in einer Handschrift der Züricher Kantonalbibliothek[3], in zwei Pontifikalien der Ambrosiana zu Mailand, einem Mailänder und einem Mainzer, in einem Pontifikale von Noyon[4]. Ebenso begegnet er uns noch zu Beginn des 11. Jahrhunderts in einem Lyoner Pontifikale[5] und im 11.—12. Jahrhundert in einem Trierer Pontifikale der Pariser Nationalbibliothek[6]. Das letztgenannte sowie das Pontifikale von Noyon sind besonders wichtig, da aus ihnen mit aller Bestimmtheit hervorgeht, daß die

[1] Paris, Nationalbibl. fl. 12048. Vgl. auch Mart. l. 2, c. 13, ordo 1; II, 245.

[2] M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburg 1914) 114 u. 36*.

[3] Cod. Stiftsbibl. c. 102; Gerb. Mon. II, 50.

[4] Magistretti 11. Mart. l. 2, c 13, ordo 6; II, 261.

[5] Mart. l. c. ordo 9; II, 271.

[6] F. l. 13313.

tabulae nur als Portatilien verstanden werden können. Im Pontifikale von Noyon heißt es nämlich nach Beendigung der Altarweihe: Deinde ponat tabulas altaris in circuitu, worauf die zwei ersten Weihegebete des Gelloner Sakramentars folgen. Im Trierer schließt sich unmittelbar an das Schlußgebet der Altarweihe die Bemerkung an: Deinde tenentes subdiaconi et acolyti t a b u l a s, linteamina et omnia ornamenta ecclesiae quaecumque ad cultum Dei videre perhibentur und dann an diese sofort unter der Rubrik Consecratio tabularum der Ordo der Portatilienweihe des Gellonense. Die tabulae waren hiernach offenbar nur Steintafeln von geringen Abmessungen; denn sonst hätte man sie weder rings um den Bischof herumlegen, noch hätten die Subdiakonen und Akolythen sie halten können. Sie waren darum auch keine gewöhnlichen Altarmensen, wie man angenommen hat[7], es können vielmehr nur Portatilien unter ihnen verstanden werden.

Das Sakramentar von Gellone entstammt dem 8. Jahrhundert. Zu welcher Zeit der Ordo der Portatilienweihe des Gellonense entstand, ist nicht festzustellen. Jedenfalls reicht er aber noch über das 8. Jahrhundert zurück. Er ist nicht erst für das Sakramentar von Gellone verfaßt worden, sondern nur die Wiedergabe eines längst in Gebrauch befindlichen Weiheformulars. Das bekundet sowohl die eine längere Entwicklung voraussetzende Häufung der Weihegebete — drei Orationen und eine Präfation —, wie sie der Ordo zeigt, als auch die große Zahl fehlerhafter, zum Teil sogar bis zur Unverständlichkeit entstellter Lesarten des Textes des Gellonenser Ordo, die denselben als Abschrift einer älteren, allem Anschein nach schon verderbten Vorlage erweisen. Reicht aber hiernach der Ordo der Portatilienweihe des Sakramentars von Gellone bis wenigstens in das 7. Jahrhundert hinauf, so ist damit Stein als Material des Tragaltares ebenfalls zum mindesten schon für das gleiche Jahrhundert bezeugt.

Die älteste ausdrückliche Vorschrift, den Tragaltar aus Stein zu machen, begegnet uns 857 in den Kapiteln Hinkmars von Reims.

Da es vorkommen könne, daß in einer nicht konsekrierten Kirche, in einer Kapelle, die der Konsekration nicht wert sei, oder auf nicht geweihtem Altare zelebriert werden müsse, heißt es im dritten Kapitel, solle jeder Priester, für den diese Notwendigkeit bestehe, eine nach seinem Vermögen geziemend gezierte Tafel aus Marmor, Schwarzstein oder sonst einem passenden Stein beschaffen, dem Bischof zum Konsekrieren bringen und dann vorkommenden Falles mit sich nehmen, um auf ihr, wie es dem kirchlichen Brauch entspreche, zu zelebrieren[8]. Die Verordnung Hinkmars hatte keine allgemein gültige Bedeutung, sondern war lediglich für den Bereich des Reimser Sprengels verpflichtend. Sie war aber sachlich durchaus nichts Neues, sondern verordnete nur, was der gewöhnliche kirchliche Brauch war. Das erhellt deutlich aus dem Schlußsatz des Kapitels: I n q u a (sc. tabula) mysteria sacra s e c u n d u m r i t u m e c c l e s i a s t i c u m agere valeat. Da nämlich das Kapitel ausschließlich von dem Tragaltar und seiner Beschaffenheit, nicht aber von dem Ritus der Meßfeier handelt, von dem in ihm mit keinem Worte die Rede ist, kann sich secundum ritum ecclesiasticum nicht auf mysteria sacra, sondern nur auf in qua (sc. tabula) beziehen. Freilich wurde der kirchliche Brauch nicht immer beobachtet, sei es, daß man ohne Portatile (tabula) auf ungeweihtem Altar zelebrierte, sei es sich eines hölzernen Portatiles bediente. Andernfalls hätte Hinkmar keinen Anlaß gehabt, in seinem Kapitel den Gebrauch eines steinernen Tragaltares einzuschärfen.

[7] Metzger a. a. O., 114.

[8] Cap. 3 (M. 125, 794): Tabulam de marmore vel nigra petra aut litio honestissimo secundum possibilitatem suam honeste affectatam habeat.

II. HOLZ ALS MATERIAL DES TRAGALTARES

War dem Gesagten zufolge zweifelsohne schon in vorkarolingischer Zeit Stein dasjenige Material, aus dem vornehmlich der Tragaltar hergestellt wurde und hergestellt werden mußte, so war es doch nicht das ausschließliche.

So war der Tragaltar, den man um die Mitte des 11. Jahrhunderts im Grab des hl. Acca, Bischofs von Hexham († ca. 740) fand, aus Holz gemacht. Er war, wie Simeon von Durham um 1100 berichtet, eine tabula lignea, in modum altaris facta, bestand aus zwei Holzstücken, die durch silberne Nägel aneinander befestigt waren, und trug die eingegrabene Inschrift: Almae Trinitati, Agiae Sophiae, Sanctae Mariae. Ob in ihm Reliquien geborgen waren, sagt Simeon, wisse man nicht[1]. Das Portatile ist nicht mehr vorhanden, wohl aber, wenn auch nur in Fragmenten, ein anderes, einige Dezennien älteres Holzportatile, der Tragaltar, den man 1828 zu Durham im Schrein des hl. Cuthbert († 687) fand.

Er war 13,3 cm tief, 15,2 cm breit, tafelförmig, aus Holz gemacht, mit einer 4 mm dicken Pasta überzogen und mit reichornamentiertem Silber bekleidet. Die Pasta zeigte außer Spuren von Eindrücken des Ornaments des Silberüberzuges die mit einem scharfen Instrument eingeritzte, in eckigen Kapitalen ausgeführte Inschrift: In honor . . . S. Petru, unter deren Anfang und Ende ein längliches Kreuzchen angebracht war. Holz und Pasta zerfielen bald, nachdem man die Tafel aufgefunden hatte. Die Silberbekleidung, mit der das Portatile ausgestattet war, hatte sich nur in Bruchstücken erhalten. Das Ornament der Rückseite, nach Raine[2] eine nimbierte Figur, ist kaum mehr zu erkennen. Von einer Inschrift, die hinten von einer Seite zur andern lief, liest man noch die Buchstaben P . . . OS . . . S. Die Oberseite zeigt in der Mitte eine Scheibe mit Kreuz, dessen Arme in einem mit einer Palmette gefüllten Halbkreis endigen, und dessen Zwickel mit dem bekannten Flechtwerk gefüllt sind. Rings um die Scheibe zieht sich, durch eine Perlenschnur von ihr getrennt, ein ca. 2,4 cm breites Band, das mit einer Inschrift verziert war, von der aber heute nur mehr eine Anzahl kaum deutbarer Buchstaben erhalten sind. In den Ecken der Oberseite befindet sich, auf dem äußeren Rand der Umrahmung der Scheibe sitzend, ein symmetrisch gebildetes Blattornament, in den Achsen sieht man links zwischen Rahmen und Rand ein gleicharmiges Kreuz, hinten den Rest einer Inschrift O H. Rechts und vorne ist die Silberbekleidung verschwunden. Als Einfassung der Oberseite dient eine zweite Perlenschnur. Reliquien waren in der Tafel nicht geborgen[3].

Man hat in jüngerer Zeit Zweifel an dem Portatilecharakter der Tafel erhoben[4], jedoch meines Erachtens ohne Grund. Oder was soll sie anderes als ein Portatile sein. An eine Reliquientafel bei ihr zu denken, verbietet ja der Umstand, daß sie der Reliquien entbehrte. Einen positiven Beweis, daß wir es bei der Tafel mit einem Portatile zu tun haben, dürfte aber die vorhin erwähnte Inschrift In honor . . . s. Petru, bilden, aller Wahrscheinlichkeit nach der Rest einer Weiheinschrift. Ein anderer ist der Bericht des Durhamer Mönches über die 1104 erfolgte Eröffnung des Schreines des hl. Cuthbert. Es ist in ihm nämlich ausdrücklich angegeben, daß man damals bei dem Leibe des Heiligen einen silbernen Tragaltar fand, der bei der Neubettung der Reliquien denselben wieder beigefügt wurde. Es liegt aber kein Grund vor, anzunehmen, es sei die silberbekleidete Tafel, die man 1828 im Schrein

---

[1] Hist. regum Anglorum ad 740 (London 1885) II, 33.

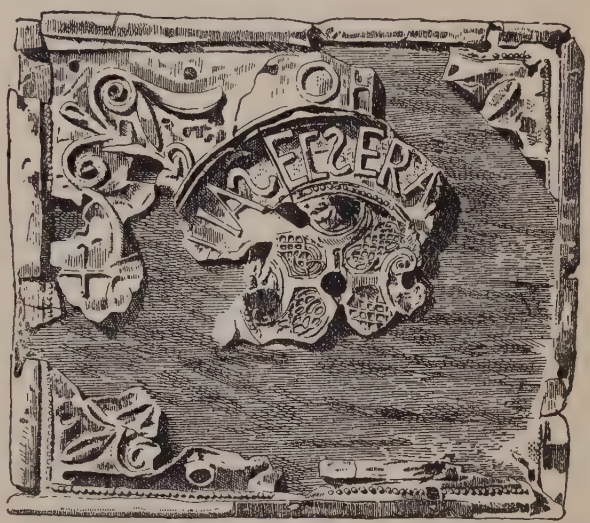
[2] Life of Saint Cuthbert (Durham 1828) 199 f.

[3] Vgl. die Skizze des Portatiles bei Raine a. a. O., Tfl. VI; besser ist die Abb. bei Roh. V, Tfl. 340.

[4] Zeitschrift XVI (1903) 339.

des Heiligen antraf, von der 1104 darin entdeckten und dem hl. Leib wieder beigegebenen verschieden. Richtig ist, daß bei der Erhebung vom Jahre 1104 auch Gegenstände in den Sarg gelegt wurden, die vorher nicht in ihm waren, als Gewandstücke, Decken, Sudarien. Allein das gilt nicht von dem Tragaltar. Denn der Berichterstatter nennt klar und bestimmt den silbernen Tragaltar unter den Dingen, die man bei dem hl. Leibe vorfand und später wieder beilegte[5]. Sed et alia sicut fuerant inventa, cum illo recondiderunt, pecten scilicet eburneum . . . et quae sacerdotem decebant, altare videlicet argenteum, corporalia cum patena, etiam calicem parvum, sed materia et opere pretiosum, cuius inferior pars figuram leonis ex auro purissimo habens gestat dorso lapidem onichinum, arte pulcherrima cavatum.

Daß die Tafel lediglich aus Holz besteht, ist kein Grund, ihr den Portatilecharakter abzusprechen. Denn auch der Tragaltar, den man im Grabe Accas fand, war aus Holz gemacht. Es müssen sogar noch lange nachher im westlichen England und in Irland die Tragaltäre vielfach von Holz gewesen sein. Denn wenn dort bis in das 11. Jahrhundert, in Irland sogar bis gegen Ende des 12., selbst die altaria fixa vielfach aus Holz bestanden[6], dann darf als sicher angenommen werden, daß es allda ebenso lange auch noch Portatilien aus Holz gab.



Tragaltar des hl. Cuthbert. Durham, Museum der Kathedrale (Nach Rohault)

Auch das Fehlen von Reliquien beweist nichts gegen den Portatilecharakter der Tafel. Es wäre eine durchaus irrige Voraussetzung, wollte man annehmen, es seien früher immer in den Portatilien Reliquien geborgen worden. Im Ritus der Konsekration des altare fixum bildet freilich die Einlegung von Reliquien schon im frühen Mittelalter einen ständigen Bestandteil der Weihezeremonien, dagegen findet sie in dem der Portatilienweihe erst im 13. Jahrhundert allmählich Aufnahme. Bis dahin ist sie diesem in allen Pontifikalien völlig fremd; keines kennt vor dieser Zeit im Ritus der Portatilienweihe die Zeremonie. So langsam aber bürgert sich diese im späten Mittelalter in demselben ein, daß es noch im 14. und 15. Jahrhundert manche Pontifikalien gibt, welche von einem Einschließen von Reliquien in die Portatilien nichts wissen. Eine streng verbindliche Vorschrift, in ihnen Reliquien zu bergen, hat es das ganze Mittelalter nicht gegeben, jedenfalls keine, die allgemeine Geltung gehabt hätte.

Daß der Tragaltar schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts im Schrein des hl. Cuthbert lag, folgt aus dem Bericht über die Translation im Jahre 1104. Unsicher ist, wann er in den Sarg gelangte, ob schon beim Tode des hl. Cuthbert, ob bei der ersten Erhebung des Leibes, die elf Jahre nach dem Tode des Heiligen stattfand, ob etwa ein Jahrhundert später, als die Mönche die Gebeine, den Schatz von Lindisfarne, vor den Dänen flüchteten, oder erst, als der Heilige nach manchen Irrfahrten

[5] Historia transl. c. 1, n. 8 (AA. SS. 20. Mart.; III, 139).

[6] Vgl. oben S. 105.

995 zu Durham eine sichere Ruhestätte fand. Nach der Vita s. Cuthberti, die von einem Lindisfarner Mönch, einem Zeitgenossen des Heiligen, herrührt, wurde derselbe in voller Meßausrüstung bestattet: Oblatis super sanctum pectus positis, vestimenta sacerdotalia indutus[7]. Es legt das die Vermutung nahe, daß zugleich mit den oblatae dem Toten das hl. Gerät, dessen er sich bei seinen Lebzeiten bedient hatte, beigegeben wurde, darunter auch das Portatile, das sonach bereits bei der Bestattung des Heiligen in dessen Sarg gekommen wäre. Die Beschaffenheit desselben widerspricht so wenig einer solchen Annahme, daß sie ihr sogar günstig ist. Namentlich gilt das von dem Holzkern, dessen Inschrift durch den Charakter ihrer Buchstaben deutlich auf das 7.—8. Jahrhundert hinweist[8], aber auch die Silberbekleidung paßt stilistisch gut zu dieser Zeit. Jedenfalls enthält sie nichts, was gegen ihre Entstehung zu Ende des 7. Jahrhunderts spräche.

Daß es auch im Frankenland, und zwar noch in karolingischer Zeit, Holzportatilien gab, dürfen wir vielleicht aus dem früher angeführten Kapitel Hinkmars von Reims schließen. Ausdrücklich erwähnen ein hölzernes Portatile die zur Zeit Karls des Kahlen geschriebenen Miracula S. Dionysii[9].

Ihr Verfasser erzählt, daß die Mönche von St-Denis, welche den Kaiser Karl mit den Reliquien des hl. Dionysius auf seinem Feldzug gegen die Sachsen begleiteten, sich als Altars einer Holztafel, tabula lignea, bedienten. Als eines Tages die Kerze, die bei den Reliquien beständig brannte, auf die mit einem Leintuch bedeckte Tafel gefallen und dort völlig ausgebrannt war, hatte sie nicht einmal das Tuch versengt, mit dem jene bedeckt war.

Am längsten werden sich hölzerne Tragaltäre, wie schon vorhin bemerkt wurde, im Westen Englands und in Irland erhalten haben.

Im späten Mittelalter gab es keine Tragaltäre aus Holz mehr. Wenn daher im Inventar von St-Quentin zu Vermandois aus dem Jahr 1339 ein autel de bois portatif aufgeführt wird[10], so ist entweder ein altarartiges Gestell gemeint, das als Träger eines Portatile diente, und das man bald hierhin bald dorthin bringen konnte, wo gerade die Messe zu lesen war, oder ein Portatile, das aus einer Holzplatte und einem in dieselbe eingelegten Stein bestand, wie solche im späteren Mittelalter sehr gewöhnlich, ja fast Regel, waren.

Es sind nur einige wenige Beispiele von hölzernen Portatilien, die wir anzuführen vermochten. Indessen sollen sie auch nur beweisen, daß es derartige Portatilien gegeben hat, und daß die Tragaltäre in älterer Zeit nicht notwendig aus Stein bestehen mußten. In welchem Umfange Portatilien aus Holz damals in Gebrauch waren, darüber können uns die paar Beispiele natürlich keinen Aufschluß geben. Es hing das in den einzelnen Ländern wohl hauptsächlich davon ab, wie verbreitet dort hölzerne altaria fixa waren. Wo diese, wie es in Irland bis in das 12. Jahrhundert alte Gewohnheit war[11], mit Vorliebe aus Holz gemacht wurden, waren auch

---

[7] L. 4, n. 13 (AA. SS. Mart.; III, 123). Ob hier unter den oblatae die zu konsekrierenden Elemente zu verstehen sind oder die Eucharistie, mag dahingestellt bleiben.

[8] Vgl. z. B. die Schrift bei Westwood, Facsimiles of the miniatures and ornements of anglosaxon manuscripts (London 1868) Tfl. 2 (Codex aureus der Königl. Bibl. zu Stockholm, 7.—8. Jahrhundert), Tfl. 13 (Evangelienbuch von Lindisfarne im Brit. Museum, ca. 710), Tfl. 19 (Evangelienbuch im Dom zu Trier, 8. Jahrhundert), Tfl. 24 (Gebetbuch Bischofs Aethelwald von Lindisfarne, 721—741). Besonders wichtig sind Tfl. 13 und Tfl. 24, weil entnommen zwei Handschriften, die zu Lindisfarne entstanden, und zwar kurz nach dem Tode des hl. Cuthbert. Das Gebetbuch Aethelwalds bietet zudem genaue Gegenstücke der Kreuzchen, welche sich unter den Inschriften auf der Pasta des Holzkerns befanden.

[9] C. 20 (AA. SS. O. T. B. saec. IIII 2; IV (Venetiis 1734) 317.

[10] Revue archéol. nouv. sér. VII (1862) 67.

[11] Von einem steinernen Tragaltar des hl. Patricius wird in der Vita s. Patricii des Lheabar Breac erzählt. Als der Heilige nach Irland

wohl Portatilien häufig aus Holz gemacht, wo aber umgekehrt nur Stein zu den altaria fixa verwendet werden durfte, mußten auch wohl die Portatilien entweder ganz aus Stein bestehen, oder doch wenigstens oben in der Mitte mit einem Stein versehen sein.

III. PORTATILIEN AUS HOLZ UND STEIN

In der zweiten Hälfte des Mittelalters war es weitverbreiteter Brauch, das Portatile aus Holz und Stein herzustellen. Der Stein war bei diesen Tragaltären entweder mitten in die Oberseite einer Holztafel oder in einen Holzrahmen eingelassen, welche die Unterlage und die Einfassung des oft auffallend kleinen Steines bildeten. Der Brauch behauptete sich teilweise bis tief in die nachmittelalterliche Zeit hinein.

Heute sind Portatilien, die aus Holz und Stein hergestellt sind, nicht mehr zulässig[1]. Wohl ist es gestattet, das steinerne Portatile in eine Holzkassette zu legen, die nur seine Oberseite freiläßt, oder es mit einem mehr oder minder breiten Holzrahmen zu umgeben. Es kann das sogar unter Umständen sehr ratsam sein, um den konsekrierten Altarstein besser gegen Beschädigungen zu schützen. Allein das Holz, ob Kassette oder Rahmen, ist in solchen Fällen nur eine bedeutungslose Zutat, die am Portatilecharakter des Steines keinen Anteil hat. Es ist etwas rein Äußerliches und kann darum nach Belieben weggenommen werden, ohne daß dadurch der Stein, der allein das Portatile bildet und allein als solches geweiht wurde, exekriert wird.

Wesentlich anders verhielt die Sache sich im Mittelalter, ja sogar hier und dort bis in das 19. Jahrhundert hinein. Die Holztafel, in welche der Stein eingelassen war, bildete mit dem Stein ein Ganzes, war ein integrierender Bestandteil des Tragaltares, so daß dieser ohne weiteres seine Konsekration verlor, wenn der Stein vom Holze losgelöst wurde. Das Holz war beim Portatile für den Stein etwas Ähnliches wie der Stipes für die Mensa beim altare fixum. Die Holzunterlage enthielt eine Vertiefung zur Aufnahme des Steines. Bei der Weihe (Tafel 114) wurde sie mit dem für die Altarweihe besonders feierlich geweihten Wasser besprengt wie das zu konsekrierende altare fixum. Desgleichen wurde sie wie dieses inzensiert. Wurde das Portatile mit Reliquien versehen, so befand sich das Sepulcrum in der Regel nicht im Stein, sondern im Holz, und zwar bald unter dem Stein (Tafel 92), der in diesem Falle den Verschluß des Reliquiengrabes bildete, bald in den Ecken oder in einer Seite des den Stein umgebenden Rahmens, bald endlich an der Unterseite der Holzfassung. Der Bischof vollzog darum auch die für die Herrichtung des Sepulcrums vorgeschriebenen Salbungen der Reliquiengrube am Holz und nicht am Stein[2].

übersetzen wollte, kam ein Aussätziger und bat, mitfahren zu dürfen. Weil aber kein Platz im Boote mehr frei war, warf Patricius seinen steinernen Tragaltar in die See, auf dem dann der Aussätzige zur Küste von Irland gelangte (W. Stokes, The tripartite life of Patrik II [London 1887] 447). Die Erzählung ist ersichtlich eine spätere Legende, doch beweist sie, daß auch in Irland steinerne Portatilien keineswegs unbekannt waren.

[1] C. S. R. 31. Aug. 1867 (Decret. auth. n. 3162). Cod. jur. can. c. 1198.

[2] Vgl. z. B. den Ritus der Portatilienweihe in den Pontifikalien von Apamea, Arles und Mainz bei Mart. l. 2, c. 17, ordo 2, 3, 4; II, 291 f. Ferner den Ritus in einem französischen Pontifikale aus dem 14.—15. Jahrhundert in der Nationalbibliothek zu Paris (f. l. 948), in einem Mainzer Pontifikale der Nationalbibliothek (f. l. 946) — das Pontifikale ist um etwa ein Jahrhundert älter als das Pontifikale von Mainz bei Martène —, in dem Pontifikale Borgh. 14, A 1, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts in der Vatikanischen Bibliothek, den Pontifikalien Ottob. 547 und Vat. lat. 4748 u. a. Nicht immer hat die tabula, in welcher nach den Pontifikalien der Stein eingelassen wurde, den ausdrücklichen Zusatz lignea, doch war ein solcher auch keineswegs vonnöten, da die Unterlage des Steines nach allgemeiner Praxis stets und ausschließlich aus Holz gemacht war und darum unter tabula nur eine Holztafel verstanden werden konnte.

Die Portatilien aus Stein und einer Unterlage von Holz herzustellen, war bis in das ausgehende Mittelalter hinein so üblich und so gewöhnlich, daß namhafte mittelalterliche Kanonisten die Konsekration von Portatilien, die nur aus Stein ohne Holzfassung bestanden, als unzulässig oder doch als minder passend erklärten.

Consecrari non debet (tabula lapidea), nisi habeat capsulam ligneam vel alterius materiae, cui compaginetur, sagt z. B. Johannes de Burgo († 1386) in seiner Pupilla oculi, und schon der hl. Anselmus († 1109) schrieb an Abt Wilhelm von Bec: Cavendum existimo, ne altare gestatorium consecretur sine fundamento, quod multi custodiunt et fere ubique custoditur, quamvis in Northmannia, cum ibi eram, non servaretis, sed nudi lapides nusquam affixi consecrarentur. Quod ego non damno nec tamen facere volo. Über die Art der Unterlage, das fundamentum, spricht sich Anselmus nicht aus; betrachten wir aber die Portatilien, die sich aus dem Mittelalter erhalten haben, so kann kein Zweifel sein, daß er, wie Johannes de Burgo, vornehmlich an eine solche aus Holz gedacht haben wird. Denn wo immer bei mittelalterlichen Tragaltären der Stein auf einer Unterlage angebracht ist, besteht diese regelmäßig aus Holz, gleichviel, welche Form das Portatile hat.

Von großem Interesse ist, was Ivo von Chartres († 1117) über die Unterlage des Steines der Portatilien sagt. Es war ihm die Frage vorgelegt worden, ob ein altare fixum, das von seiner Stelle fortbewegt werde, neuerdings konsekriert werden müsse. Er beantwortet sie bejahend. Weil man ihm aber eingewendet hatte, es werde doch auch der Tragaltar von Ort zu Ort bewegt, ohne daß er deshalb einer neuen Weihe bedürfe, fügt er hinzu, es verhalte sich anders mit den altaria fixa, anders mit den Portatilien. Haec enim altaria non aliter consecramus, nisi vel in tabulis ligneis vel aliter competenti substratorio compacta et firmiter sint affixa. Unde licet de loco ad locum portentur, non tamen de loco, in quo consecrata sunt moventur, a quo si avulsi fuerint, sicut cetera denuo consecranda sunt[3]. Also auch nach Ivo pflegte man den Stein der Portatilien nicht ohne Unterlage aus Holz oder aus sonst einem entsprechenden Stoff, dem er fest eingefügt sein mußte, zu konsekrieren. Solange der Stein in dieser Unterlage blieb, in der er bei der Weihe eingelassen war, beharrte er an dem Ort, an dem er konsekriert war, und darum schadete es ihm nicht, wenn er von der einen Stelle zur anderen getragen wurde. Anders verhielt es sich freilich, wenn man ihn von seinem substratorium loslöste. Dann war er entweiht und mußte von neuem konsekriert werden, weil auch er nunmehr gleich dem altare fixum, das von seiner Stelle gerückt wurde, sich nicht mehr da befand, wo er konsekriert war. Ivos Erklärung ist etwas gesucht und gekünstelt. Zutreffender hätte er gesagt, der Stein, der aus der Unterlage herausgenommen werde, verliere darum seine Konsekration, weil das Portatile in eben dieser Zusammensetzung und nur in ihr geweiht worden war und nicht der Stein für sich allein. Ein Loslösen des Steines von der Holztafel war daher der Entfernung der Mensa eines altare fixum von ihrem zugehörigen Stipes zu vergleichen. Indessen kommt es hier nicht an auf Ivos kanonistische Begründung, warum ein Portatile im Gegensatz zum altare fixum umhergetragen und von Ort zu Ort bewegt werden dürfe, sondern auf die doppelte Tatsache, erstens, daß es zu seiner Zeit Regel war, den Stein des Portatiles nicht für sich allein zu konsekrieren, sondern so eingelassen in eine, gewöhnlich aus Holz bestehende Unterlage, daß er mit derselben ein einheitliches Ganze bildete; zweitens daß damals das Portatile als exekriert galt, wenn Stein und Holz voneinander getrennt wurden.

Ausdrücklich schreibt Bischof Robert Grosseteste von Lincoln um 1238 in seinen Konstitutionen vor, es sollen die superaltaria fest in dem sie umgebenden

[3] Joan. de Burgo Pupilla oculi (Rothomagi 1510) tit. VII: De his quae sunt de ornatu, non de substantia sacramenti. Anselmi Epp. l. 3, ep. 159 (M. 159, 195). Ep. 72 ad abb. Fontan. M. 162, 92) und ep. 80 ad Wilh. abb. Fiscamn. (ibid. 102).

Holz angebracht sein, so daß sie von demselben nicht losgemacht werden könnten[4]. Die Synode von Coutances[5] und die Synodalstatuten von Nantes[6] verbieten zu Anfang des 14. Jahrhunderts, super lapidem sine capsa, d. i. nach dem Zusammenhang, auf einem von seiner Fassung oder seiner Unterlage abgelösten Altarstein zu zelebrieren.

Nach Durandus war der Stein gewissermaßen das Sigillum des Sepulcrums, das sich unter ihm in der Holztafel befand. Wenn derselbe aus dem Holz, dem er eingefügt sei, entfernt werde, und dann wieder in die gleiche oder in eine andere Unterlage eingelegt werde, verlangten einige daher, bemerkt er weiter, eine förmliche Neukonsekration, andere wenigstens eine Rekonziliation[7].

Auch die in großer Zahl noch vorhandenen mittelalterlichen Portatilien bekunden, daß es bis zum Ende des Mittelalters ständig Brauch war und blieb, den Stein in einer Unterlage von Holz anzubringen, die den Stipes des altare fixum ersetzte. Bei allen ist er, gleichviel welchem Typus sie angehören, in eine Holztafel eingebettet oder war er doch früher in eine solche eingelassen. Denn auch ein paar mittelalterliche Portatilien, die heute der Holzfassung entbehren, wie das sog. Hilariusportatile zu Faye-l'Abbesse bei Poitiers, ein Portatile im Dommuseum zu Augsburg und ein Tragaltar in der Kathedrale zu Narbonne, bestanden, wie ihre Beschaffenheit oder ihre Form zeigt, ursprünglich zweifellos nicht lediglich aus einem Stein. Es ist mir bislang kein dem Mittelalter entstammendes Portatile bekannt geworden, das sich nicht noch heute aus Stein und Fassung zusammensetzt oder doch wenigstens ehedem aus beiden bestand. Bei den wenigen, bei denen der Stein jetzt keine Unterlage zeigt, ist diese, seitdem das Portatile nicht weiter als solches benutzt wurde, abhanden gekommen.

Freilich braucht die Holzfassung, in die der Stein eingelassen ist, nicht in jedem Fall einen integrierenden Bestandteil des Portatiles zu bilden. Es wäre an sich sehr wohl möglich, daß auch bei manchen der noch vorhandenen mittelalterlichen Tragaltäre die Holzunterlage und der Rahmen nur den Charakter einer bloßen Schutzfassung haben sollte. Hält man indessen vor Augen, daß nach der Anschauung des Mittelalters die Holztafel, in welche der Stein eingefügt war, als eine Art Ersatz des Stipes des altare fixum galt, daß in manchen Pontifikalien des späteren Mittelalters auch die Holztafel Gegenstand der Weihezeremonien ist, und daß der Stein der mittelalterlichen Portatilien meist so klein ist, daß Kelch und Hostie nur zum Teile auf ihm Platz finden konnten und er daher notwendig einer Erweiterung bedurfte, so läßt alles das schon kaum einen Zweifel, daß wenigstens bei den meisten Tragaltären, die sich aus dem Mittelalter erhalten haben, das Holz nicht bloßer Rahmen ist, sondern ein integrierendes, wenn auch nur sekundäres Element des Ganzen darstellt. Namentlich aber erhellt das mit aller Bestimmtheit aus dem Umstand, daß das Sepulcrum bei allen entweder allein im Holz oder doch zugleich im Stein und im Holz angelegt ist, bei keinem aber ausschließlich im Stein.

Holz war übrigens nicht das einzige zulässige Material für die Fassung des Steines; es war indessen das praktischste, weil es überall zu haben, am bequemsten zu bearbeiten und am leichtesten war. Ob es auch Tragaltäre gegeben hat, bei denen die Unterlage des Steines aus Metall gemacht war, läßt sich nicht sagen. Ausgeschlossen ist das nicht, doch hat sich ein Bei-

[4] Grosseteste epist. (Rer. Brit. medii aevi SS. V. 25 [London 1861] 156).
[5] C. 32 (Mart. Thes. IV, 810).
[6] C. 17 (l. c. 934).
[7] Rationale l. 1, c. 6, n. 34.

spiel solcher Portatilien nicht erhalten. Wohl aber war es sehr gebräuchlich, die Holzfassung mit Blechen aus Silber, aus vergoldetem oder versilbertem Kupfer oder aus Gold zu bekleiden, mit Blechen letzterer Art jedoch nur selten und nur bis ins 12. Jahrhundert. Tafel 84 gibt ein interessantes Portatile wieder, bei dem der Stein, ein Plättchen aus weißem Marmor, in eine Elfenbeinplatte als Unterlage eingebettet ist. Es befindet sich gegenwärtig im Germanischen Museum zu Nürnberg. Auf der Rückseite der Elfenbeinplatte sind die Namen der Heiligen vermerkt, deren Reliquien in dem Portatile unter dem Stein geborgen worden waren. Die an das Verzeichnis sich anschließende Notiz: † Gofredus comes Catacensis me sacrare fecit, belehrt uns, daß Gottfried, Graf von Catacium, jetzt Catanzaro in Kalabrien, den Tragaltar machen ließ. Später muß dieser nach dem Norden gekommen sein, wo man ihn um 1500 mit einem mit den Bildern der Nothelfer bemalten Holzrahmen versah.

In den Inventaren wird meist nur des Steines gedacht, wenn in ihnen die Portatilien verzeichnet werden; begreiflich, weil der Stein die Hauptsache bildete. Die Holzfassung pflegt nur dann erwähnt zu werden, wenn sie durch ihre Verzierung oder sonst aus einem Grund etwas Bemerkenswertes bot. So lesen wir in einem Inventar des Bischofs Johannes de Magnavia von Orvieto aus dem Jahre 1365[8] unter n. 270: Item unum altare viaticum cum lapide incluso in ligno picto de viridi cum reliquiis S. Bartolomaei, Vincenti, Antonii, und unter n. 287: Unum altare viaticum de diversis frustis lapidis cum reliquiis sanctorum reclusis in ligno. Im Inventar des Apostolischen Stuhles von 1295 finden wir neben anderen reich mit Silber montierten Portatilien unter n. 279 ein altare viaticum de diaspro (Jaspis) rubeo cum medio albo, inclusum in ligno depicto und unter n. 730 ein solches de diaspro rubeo et aliorum colorum inclusum in ligno de opere balistarum (Bogenholz)[9]. In einem Inventar der Kapelle der Herzöge von Savoyen aus dem Jahre 1483 heißt es: Item altare portatile de jaspide inchassato in nemore vocato plenot cum suis estuys seu copertura[10].

Über die zu Beginn des 16. Jahrhunderts bezüglich des Materials des Portatiles herrschende Praxis gibt uns Silvester de Prierio in seiner 1516 erschienenen Summa summarum interessanten Aufschluß[11].

Derselbe führt vier Arten von Tragaltären auf. Bei der ersten war das Sepulcrum in der Holzunterlage angebracht und der Stein das Sigillum des Reliquiengrabes. Bei der zweiten fehlte eine Holzfassung und befand sich das Sepulcrum in dem Stein. Bei der dritten war eine Holzunterlage zwar vorhanden, doch war nur der Stein konsekriert; das Sepulcrum war im Stein angelegt und das Holz lediglich äußerliche Zutat. Die vierte bestand gleich der zweiten bloß aus einem konsekrierten Stein, unterschied sich aber dadurch von derselben, daß sie keine Reliquien enthielt. Indessen fügt der Prierio an, daß diese letzte Art dem allgemeinen Brauch der Kirche nicht entspreche und es darum nicht sicher sei, ob solche Portatilien gebraucht werden dürften. Es war nämlich im ausgehenden Mittelalter im Gegensatz zu der Praxis der älteren Zeit immer allgemeiner Gewohnheit geworden, auch in die Tragaltäre Reliquien einzuschließen. Wirklich vernehmen wir in der Folgezeit von Portatilien der vierten Art nichts weiter mehr.

Der hl. Karl Borromäus kennt in seiner Instructio fabricae ecclesiae nur Portatilien mit Holzfassung[12]. Der Stein sollte 20 Unzen (= 36 cm) breit

[8] Studi e Documenti di Storia e Diritto XV (1894) 71 f.
[9] Bibl. l'École des Chartes XLV (1884) 54.
[10] V. Gay, Glossaire I, 89.
[11] Unter altare; I (Venet. 1606) 36.
[12] L. 1, c. 15; AA. eccl. Med. 572.

und 16 Unzen (= 29 cm) tief sein und ringsum einen Falz von der Breite eines halben Fingers erhalten. Die Fassung sollte aus Nußbaumholz angefertigt und 2 Unzen (= 3⅔ cm) oder mehr hoch sein, je nach der Dicke des Steines. Die zu dessen Aufnahme in ihr angebrachte Vertiefung sollte rings herum gleichfalls mit einem Falz versehen und der Stein so in sie hineingelegt werden, daß der Falz des Rahmens über den des Steines hinübergreife und ihn bedecke. Auf der Holzfassung sollten die Namen der Heiligen angemerkt werden, deren Reliquien in dem Portatile hinterlegt worden waren. Welchen Charakter die Holzunterlage haben, und ob sie nur Schutzrahmen oder ein integrierender Bestandteil des Portatiles sein sollte, geht aus der Verordnung nicht hervor. Auffällig ist, daß der Heilige nichts Näheres von dem Sepulcrum sagt, während er doch beim altare fixum über dasselbe genaue Angaben macht. Es scheint, als habe er es frei gelassen, es im Holz oder im Stein oder endlich in beiden anzulegen.

Auch nach dem Regensburger Generalvikar Myller soll der Stein des Portatiles mit einer Holzfassung versehen sein, doch vernehmen wir auch bei ihm nichts über die Bedeutung und den Charakter derselben. Die Kölner Synode von 1662 hebt als Unterschied zwischen altare fixum und altare portatile hervor, daß jener stets exekriert werde, wenn die Mensa vom Stipes getrennt werde, daß aber beim Portatile ein Loslösen des Steines aus der Holzfassung die Exekration nur zur Folge habe, falls das Sepulcrum in der letztern angebracht sei[13]. In der Kölner Erzdiözese war hiernach der Stein des Portatiles in jener Zeit gewöhnlich mit einer Holzunterlage oder mit einem Holzrahmen versehen, die bald nur eine äußerliche Schutzfassung darstellten, bald einen förmlichen Bestandteil des Portatiles bildeten.

Am längsten, scheint es, behaupteten die aus Stein und Holz bestehenden Portatilien, bei welchen die Holzunterlage ein integrierendes Element des Ganzen darstellte, ihre Existenz in deutschen Diözesen.

Aus einer Anfrage, die Bischof Fessler von St. Pölten 1867 wegen solcher Tragaltäre an die Ritenkongregation richtete, ersehen wir, daß Portatilien, bei denen die Fassung einen integrierenden Teil derselben bildete, noch damals in der Diözese von St. Pölten das Gewöhnliche waren[14]. Auch in andern deutschen Diözesen, wie Köln, Trier, Bamberg, Augsburg u. a. erhielten sich derartige Tragaltäre bis tief in das 19. Jahrhundert in fortwährendem Gebrauch. Der Grund hierfür lag übrigens nicht nur in der Zähigkeit, mit der sich Jahrhunderte alte, tief eingewurzelte Gewohnheiten zu behaupten wissen, sondern auch in dem Umstand, daß die Rubriken des Ordo der Portatilienweihe im römischen Pontifikale bezüglich der Beschaffenheit des Portatiles und des Ortes des Sepulcrums der nötigen Klarheit, Vollständigkeit und Eindeutigkeit entbehren. Man verstand sie daher im Lichte und nach Maßgabe der altherkömmlichen Praxis, nach der man den Stein mit einer Holzunterlage zu versehen pflegte, das Sepulcrum aber nicht ausschließlich im Stein angebracht werden mußte, sondern auch in der Holzfassung angelegt werden konnte und wirklich häufig in derselben angelegt wurde. Zudem fehlte es bis zur Antwort, welche die Ritenkongregation auf die Anfrage des Bischofs Fessler gab, vollständig an einer Entscheidung seitens der maßgebenden kirchlichen Autorität.

---

[13] C. 3, § 2 (Hartzh. IX, 994).

[14] S. A. C. 31. Aug. 1867 (Decr. auth. n. 3162): Altaria autem portatilia plerumque talia sunt, ut ex duabus partibus constent, quarum pars superior est lapis, pars inferior est lignum et inter lignum et lapidem in quodam concavo spatiolo positae sunt reliquiae sanctorum, quae proinde ex una parte lapidem, ex altera lignum tangunt, adeo ut sepulcrum pro dimidia sua parte ex lapide, pro altera dimidia parte ex ligno formetur. Quaeritur, an haec altaria in usu retineri possint. Die Antwort lautete verneinend

Als Beispiele von Portatilien des 16. Jahrhunderts, bei denen die Holztafel, in welche der Stein eingelassen ist, noch einen integrierenden Bestandteil des Ganzen ausmacht, nenne ich nur das laut Inschrift 1520 von Petrus, Titularbischof von Hierapolis, zu Ehren der Heiligen Emmeram, Dionysius und Wolfgang konsekrierte Portatile in S. Emmeram zu Regensburg, ein mit dem Jahresdatum 1561 signiertes Portatile im Dommuseum zu Trier und ein durch die Gravierungen des Steines bemerkenswertes Portatile im Dommuseum zu Augsburg.

Bei dem Regensburger Portatile, das 25 cm im Geviert mißt und eine Stärke von 2½ cm hat, besteht der Stein aus einer kreisrunden Serpentinplatte von 16½ cm Durchmesser. Das Sepulcrum befindet sich in der Mitte der Unterseite. Um es gegen Verletzung besser zu schützen, ist es von einem reichprofilierten 1¼ cm breiten Leistchen an allen vier Seiten umgeben, und außerdem noch ein zweites Karniesleistchen von 2½ cm Breite nahe am Rande rings um die Unterseite herumgeführt. Bei dem Trierer Tragaltar, der 16¼ cm breit, 27 cm tief und 3 cm dick ist, sind die Reliquien auf der Oberseite zwischen dem Stein, einem oblongen Serpentin, und dem vorderen Rande eingelegt (Tafel 84). In jeder der vier Ecken der Holztafel ist je ein Kreuzchen angebracht; ein fünftes befindet sich auf dem Verschluß des Sepulcrums. Der Stein des Portatiles im Dommuseum zu Augsburg, zeigt in den vier Ecken eingraviert die Hand Christi, welche ein Kreuzchen hält, in der Mitte eine Kreuzigungsgruppe. Es hat zwei Sepulcra. Das eine befindet sich oben an der vorderen Schmalseite des Rahmens; das zweite in der Mitte der Unterseite des Holzbodens.

Das Dommuseum zu Augsburg besitzt auch ein Beispiel der hier in Frage stehenden Portatilien aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, ja selbst ein solches, das erst im Jahre 1827 entstand. Bei dem ersten dient als Stein eine viereckige Serpentinplatte; das Sepulcrum liegt in der Mitte der vorderen Langseite der Umrahmung, und zwar an der Kante. Bei dem zweiten besteht der Stein aus einer schönen achtseitigen Jaspisplatte; das Sepulcrum ist im Boden der schwarzpolierten, vordem auf der Oberseite mit Einlegearbeiten verzierten Holzfassung angebracht, kreuzförmig und mit der Weiheurkunde überklebt, laut deren Bischof Ignaz Albert 1827 das Portatile konsekrierte.

IV. BESCHAFFENHEIT DES STEINES DER PORTATILIEN

Der Stein, den man im Mittelalter zu den Tragaltären verwandte, war, wenn immer nur möglich, von besserer Beschaffenheit. Lehrreich ist, was uns die mittelalterlichen Inventare darüber zu sagen wissen[1].

Bei einem Tragaltar im Inventar der Kathedrale von York aus dem Jahre 1530, der auch durch seine kostbare Bekleidung sich auszeichnete, war er von Jaspis, bei zwei andern, von denen einer der Legende nach dem hl. Johannes von Beverley († 721) als Tragaltar gedient haben sollte, als ihm bei der Messe der hl. Geist erschien, von rotem Marmor. Von den zehn altaria viatica des Inventars des Apostolischen Stuhles vom Jahre 1295[2] hatte einer einen Stein de diaspro (Jaspis) viridi et rubeo, ein anderer de diaspro zaldo (gelb) et rubeo, ein dritter de porfiro viridi, ein vierter de diaspro rubeo cum medio albo (roter Jaspis mit weißer Mitte). Bei den übrigen bestand er de diaspro rubeo et aliorum colorum, de porfiro rubeo, de diaspro rubeo, de diaspro rubeo et aliorum colorum, de porfiro rubeo, de porfiro viridi. Nach dem Schatzverzeichnis der St.-Georgs-Kapelle zu Windsor war von den Tragaltären derselben einer mit einem Stein aus Jaspis, einer mit einem Stein

[1] Monast. angl. VIII (1205).

[2] Bibl. de l'École des Chartes XLV (1884) 54.

aus Alabaster, vier mit einem Marmorstein ausgestattet[3]. In andern englischen Inventaren begegnen uns häufig Portatilien, deren Stein ein schwarzer Gagat (Jett) war. So lesen wir in einem Inventar der Kathedrale von Durham (1372): Item duo superaltaria de jasper et duo de nigro gete . . . item duo vetera superaltaria de gete[4]. Walter Berge vermacht[5] der St.-Georgs-Gilde zu York unum superaltare de blackjete, Katharina Lady Hasting ihren Söhnen two superaltare one of white to Richard and one of jett to William[6]. Ein Inventar von Westminster aus dem Jahre 1388 verzeichnet ein superaltare de alabastro[7], das Testament des Kaufmannes Johannes Brompton von Beverley (1444) ein superaltare de marmore albo[8].

Im Inventar der Sainte-Chapelle von Paris aus dem Jahre 1573 begegnet uns ung autel portatif de marbre verd, weiter ung autel portatif . . ., lequel est de jaspe rouge, dann ung grand autel portatif de marbre blanc, ung autre autel de marbre rouge, ung autel portatif de marbre ou de jaspe, une autre table d'autel de jaspe rouge, une autre table d'autel de marbre und une autre table d'autel d'alyotrope (Achat)[9].

Von den altaria viatica, die das Inventar des Prager Domschatzes von 1387 vermerkt, sind außer einem Portatile aus Jaspis und einem altare parvum habens lapidem coloris ad modum nubis besonders beachtenswert ein altare viaticum magnum amatistinum . . . quod olim fuit mensa piae memoriae domini imperatoris (Karls IV.) et consecratum per dominum Przyedslaum Wratislaviensem episcopum ad honorem Virginis gloriosae sowie ein altare amatistinum simplex[10].

Auch Portatilien, bei denen ein Bergkristall als Stein diente, werden genannt, so beispielsweise schon im Inventar von St. Giovanni zu Monza aus dem Beginn des 10. Jahrhunderts: Altaria duo de cristallo[11], und noch früher im Testament des Grafen Everard († 867), des Schwiegersohnes Ludwigs des Frommen, der seinem dritten Sohne Adalard hinterließ altare de crystallo et argento paratum[12].

Zu Glastonbury bei Wells besaß man im 12. Jahrhundert ein Portatile, das den Namen „Saphyr" führte, weil man seinen Stein für einen Saphir hielt. Bischof David († 544) hatte es bei einer Pilgerfahrt, die er in das hl. Land gemacht hatte, so ging die Sage, neben anderen Kostbarkeiten vom Patriarchen von Jerusalem, der sich seiner bis dahin selbst bedient hatte, als Geschenk erhalten. Heinrich, Bischof von Winchester (1129—1171) und Abt des Klosters, ließ den Stein in Gold und Silber fassen und mit Edelsteinen verzieren, wie uns Wilhelm von Malmesbury berichtet[13].

Nicht materiell, wohl aber in anderer Hinsicht kostbar war der Stein dreier Portatilien, die Abt Benedikt von Peterborough († 1193) für seine Kirche erwarb. Bei zweien war er nämlich aus den Fußbodenplatten gemacht, auf denen der hl. Thomas Becket zusammenbrach und seine Seele aushauchte, als die Mörder ihm die tödlichen Streiche versetzt hatten; bei dem dritten bestand er aus einem Stein vom Grabe Marias[14].

Was uns die Inventare über die Art und Qualität des Steines der mittelalterlichen Portatilien vermelden, findet seine Illustration durch die Tragaltäre, die sich aus dem Mittelalter in unsere Zeit herübergerettet haben.

Ein Portatile der Kathedrale von Narbonne hat als Stein eine grüne Serpentinplatte, welche die ungewöhnliche Größe von 39 cm Breite und 30 cm Tiefe hat. Es

---

[3] Archaeologia L, 2 (1887), 453.
[4] M. 95, 360 361.
[5] Testam. Eborac. I (London 1836) 334.
[6] Rock. I, 203.
[7] Archaeologia LII (1890) 276.
[8] Testam. Eborac. II (Durham 1855) 101.
[9] Revue archéol. 5e année 1e part (1848) 196.
[10] N. 197 ff. bei A. Podlaha u. Ed. Sittler, Chrámovy poklad u Sv. Víta v Praze (Prag 1903) XXXVII.
[11] Bullet. mon. XLVI (1880) 314.
[12] Dehaisnes (Lille 1886) 10.
[13] De antiqu. Glaston. eccl. c. de altari s. David (M. 179, 1698).
[14] Roberti Swapham, Coen. Burg. Hist. bei Sparke, Hist. angl. SS. (Londini 1723) 101.

stammt gemäß seiner Inschrift aus dem Jahre 1273. Ein zweites Portatile derselben Kathedrale, das um etwa 1500 zu datieren sein wird, besteht aus weißem Marmor. Ein Tragaltar im Schatz der Lyoner Kathedrale zeigt als Stein einen prachtvollen Amethyst. Er scheint dem 13. Jahrhundert anzugehören. Bei den beiden Portatilien in Ste-Foy zu Conques (Aveyron) dient als Stein ein Alabasterplättchen bzw. eine Porphyrplatte. Aus rotem Porphyr ist das Portatile zu Faye-l'Abbesse gemacht, aus Serpentin der Stein eines Tragaltares im Cluny-Museum zu Paris, aus rotem Porphyr der eines zweiten Tragaltares daselbst, aus weißem Marmor der Stein eines Portatiles des Musée du Parc du Cinquantenaire zu Brüssel. Bei dem schönen Tragaltar im Museum zu Cividale besteht der Stein aus einem roten Jaspis, bei dem Tragaltar aus Stavelot im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel aus einem Bergkristall. Ein Kristall dient als Stein auch bei einem Portatile im Dom zu Osnabrück, bei dem Eilbertusaltar im sog. Welfenschatz und bei dem herrlichen Tragaltare Heinrichs II. in der Reichen Kapelle zu München. Der Stein des Tragaltares zu Admont, der 1375 von Bischof Albertus von Leitomischl geweiht wurde, ist ein Amethystquarz, der des Portatiles in der Zither der Schloßkirche zu Quedlinburg weißer Marmor. Von den drei Portatilien im Domschatz zu Hildesheim hat als Stein eines einen Serpentin, ein zweites einen Porphyr, das dritte einen rotgeaderten weißen Marmor.

Beim sog. Egbertsaltar im Trierer Domschatz besteht der Stein aus einem antiken Glasfluß, bei einem zweiten Tragaltar im gleichen Schatze aus einem roten Porphyr, bei einem Miniaturportatile daselbst aus einem ovalen weißen Marmorplättchen, bei dem sog. Willibrordusaltar in der Liebfrauenkirche zu Trier aus einem Serpentinplättchen. Grüner Serpentin ist auch sonst sehr häufig als Stein bei Tragaltären verwendet, so auch bei dem früher schon erwähnten Portatile im Dommuseum zu Trier von 1561, dem gleichfalls schon genannten Portatile von 1520 in St. Emmeram zu Regensburg, zwei Tragaltären im Nationalmuseum zu Kopenhagen, dem Portatile im bischöflichen Museum und dem Tragaltar in der Kapelle des Gurkerhofs zu Klagenfurt, dem sog. Tragaltar des hl. Servatius in St. Servatius zu Maastricht, dem sog. Gregoriusportatile zu Siegburg, einem Tragaltar im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, dem sog. Geminianusaltar im Dom zu Modena, bei einem der beiden Tragaltäre zu Stift Melk, bei dem Portatile in der Stiftskirche zu München-Gladbach, dem Tragaltar in St. Maria im Kapitol zu Köln u. a.

Eine Porphyrplatte dient als Stein außer bei den vorhin bereits genannten Portatilien auch bei einem zweiten älteren Tragaltar in St. Emmeram zu Regensburg, bei einem Portatile im Rathause zu Freiburg im Breisgau, bei dem zweiten Melker Tragaltar, bei einem Portatile im Museum zu Darmstadt, bei dem aus der Sammlung Basilewsky herrührenden Portatile in der Eremitage zu Petersburg, bei dem aus Sayn stammenden Tragaltar im Louvre zu Paris, bei dem Gertrudis- und dem Adevoldusaltärchen im Welfenschatz u. a. Aus weißem Marmor besteht der Stein bei einem Portatile im Schatz der Kathedrale zu Chartres und dem romanischen Tragaltar aus Watterbach im Nationalmuseum zu München, aus einem roten, gelb und grün gekörnten Marmor ein spätgotisches Portatile im Kapellensaal des Museums.

Natürlich hatte man für den Tragaltar nicht immer Serpentin, Porphyr, Marmor und ähnliche Steinarten zur Verfügung, die mancherorten sogar kostbare Seltenheiten waren. Man mußte sich dann begnügen, gewöhnlicheren Stein zu ihm zu nehmen. So gibt es zu Welz bei Jülich einen interessanten mit Gravierungen geschmückten Altarstein aus Schiefer von 1463[15]. Ein anderes Beispiel für die Verwendung von Schiefer bietet ein Portatile zu Steinburg im Elsaß[16]. Bei einem Tragaltar im Germanischen Museum zu Nürnberg und bei zwei Portatilien im Dommuseum zu Augsburg besteht der Stein aus feinem Solenhofer Kalkstein.

[15] Kd. der Rheinpr., Kr. Jülich 235.

[16] Kunst und Altert. in Elsaß-Lothr. I (Straßburg 1876) 297.

Ein Gegenstück zu den drei vorhin erwähnten Portatilien in Peterborough[17] ist ein Tragaltar im Welfenschatz, ein schmuckloses Zedernbrett von 26,8 cm Breite, 20,4 cm Tiefe und 3 cm Dicke, in das als Stein ein Plättchen aus weißem Kalkstein eingelassen ist, laut einer auf dem Rahmen angebrachten Inschrift des 12. Jahrhunderts: De petra, super quam natus est Christus[18].

In der neueren Zeit wurden edlere Steinarten nur noch ausnahmsweise zu Tragaltären gebraucht. Schiefer, Granit, weißer, seltener farbiger Marmor, feinkörnige Sandsteine bildeten das gewöhnliche Material, aus dem man sie jetzt in der Regel herstellte. Der Hauptgrund waren wohl die bedeutenderen Abmessungen, die der Stein nun gewöhnlich hatte. Platten edlerer Steinarten dieser Größe zu beschaffen, war meist nicht möglich oder doch zu schwierig, und so begnügte man sich mit häufiger vorkommenden und darum unschwer erhältlichen Steinarten.

Wie die Mensa des altare fixum keine erheblichen Beschädigungen aufweisen darf, und wie namentlich jeder bedeutende Bruch der Mensa den Altar exekriert, so verhält es sich ähnlich mit dem Portatile. Auf die von Bischof Feßler von St. Pölten 1867 gestellte Anfrage, ob ein Altarstein noch als konsekriert gelten könne, der einen ganz fadenartigen Riß habe, dessen Sepulcrum aber unverletzt sei, antwortete die Ritenkongregation unter dem 31. August jenes Jahres verneinend[19]. Daß die heutige Auffassung aber noch im 17. Jahrhundert nicht in ihrer vollen Strenge in Geltung bestand, erhellt z. B. aus der Verordnung der Kölner Synode von 1662, daß zwar ein bedeutender Bruch des Steines das Portatile exekriere, daß jedoch dieses weiterhin als geweiht angesehen und gebraucht werden dürfe, falls nur ein Stück des Steines noch die Patene zu fassen vermöge[20]. Bei den mittelalterlichen Kanonisten ist nie, in den mittelalterlichen Synodalstatuten aber kaum je die Rede davon, daß der Stein des Portatiles unversehrt sein müsse, und daß ein bedeutender Bruch desselben es exekriere. Ein Beispiel bieten die Statuten der Synode von Gubbio aus dem Jahre 1303[21]. Man hielt das offensichtlich für so selbstverständlich, daß man es für unnütz ansah, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen. Da das Portatile Ersatz des altare fixum ist und deshalb wie dieses geweiht werden mußte, das altare fixum aber durch einen enormen Bruch gemäß der Entscheidungen Alexanders III. und Innocenz' III.[22] seine Weihe verlor, so wurde natürlich auch das Portatile exekriert, wenn sein Stein eine derartige Verletzung erlitt. Die Frage konnte nur sein, was bei ihm unter einem enormen Bruch des Steines zu verstehen sei. Auf diese sind im Mittelalter weder die Synodalstatuten noch die Kanonisten je eingegangen.

Das neue kirchliche Rechtsbuch bestimmt, das Portatile müsse aus einem einzigen, unversehrten, nicht zerreiblichen Naturstein bestehen. Von der Art des Steines sagt es nichts. Es kann dieser also jede Art von Naturstein sein. Exekriert wird das Portatile gleich dem altare fixum sowohl durch einen quantitativ erheblichen Bruch als auch durch jeden Bruch, durch den eine der Salbstellen vom übrigen getrennt wird[23].

---

[17] Vgl. oben S. 431.

[18] Neumann, Reliquienschatz 173.

[19] Decr. auth. n. 3162; vgl. auch die Entscheidung vom 23. Juni 1879 (a. a. O. n. 3497 ad 2), nach der ein Riß im Sigillum des Sepulcrums das Portatile exekriert.

[20] C. 3, § 2 (Hartzh. IX, 994): Ad retinendam consecrationem sufficit, si patenam capiat.

[21] C. 17 (Archivio per la storia ecclesiastica dell' Umbria I [1913] 319): Item ut (altare viaticum) ... sit unus lapis integer.

[22] Decret. l. 3, tit. 40, c. 1 3.

[23] Can. 1198, § 1 und 1200, § 2.

ZWEITES KAPITEL

GESTALT, GRÖSSE UND WEIHEKREUZCHEN DES TRAGALTARES

I. FORM DES TRAGALTARES

Der Tragaltar hat heute gewöhnlich Quadratform oder stellt doch wenigstens annähernd ein Quadrat dar. Länge und Tiefe sind also bei ihm gegenwärtig entweder gleich oder doch nahezu gleich. Eine Vorschrift besteht darüber jedoch nicht. Im Mittelalter waren quadratische Portatilien weniger gebräuchlich; damals bevorzugte man, nach den zahlreichen noch erhaltenen Beispielen zu urteilen, Tragaltäre von länglich rechteckiger Form.

Eines der wenigen mittelalterlichen Beispiele eines Portatiles in quadratischer Form, die fast alle erst dem späten Mittelalter angehören, befindet sich im Besitz des Domes zu Augsburg. Es mißt 34 cm im Geviert. Ein anderes in der Kathedrale zu Narbonne hat 23 × 23 cm. Auch ein Tragaltar im Palazzo Pitti zu Florenz, der durch die Marmorintarsien des Rahmens besonders bemerkenswert ist, eine Arbeit des 14. Jahrhunderts, ist quadratisch. Von älteren Portatilien nähert sich einigermaßen der Quadratform ein Portatile der ehemaligen Sammlung Spitzer, jetzt im Cluny-Museum, das dem 11. Jahrhundert angehört, mit einer Breite von 25 cm und einer Tiefe von 23 cm.

Ein bestimmtes Größenverhältnis der Seiten zueinander gab es nicht. Nicht häufiig sind Portatilien, bei denen dieselben sich wie etwa 1 : 2 verhalten. Gewöhnlich stehen sie zueinander in einem Verhältnis von etwa 2 : 3, 3 : 4, 3 : 5 oder 4 : 5. Dabei bildet bald die längere, bald die kürzere Seite die Vorderseite des Portatiles. Im ersteren Falle ist die Breite größer als die Tiefe, im zweiten umgekehrt die Tiefe größer als die Breite.

Welche Seite die Vorderseite darstellen soll, ergibt sich bisweilen aus der Lage des Sepulcrums, dann nämlich, wenn dieses oben auf dem Portatile in der Mitte einer der Seiten der Umrahmung des Steines angebracht ist. Die Seite, in welcher es sich befindet, ist die Breit- oder Vorderseite des Portatiles, die andere stellt dessen Tiefe dar. Häufiger jedoch zeigt die ornamentale Behandlung der Umrahmung, welche Seite als die vordere gedacht ist, besonders wenn der Rahmen mit figürlichen Darstellungen geschmückt ist. Die Richtung des Bildwerkes fällt nämlich fast immer, entsprechend der Stellung des Priesters, in die Tiefenrichtung des Portatiles. Vorderseite, d. i. die dem Priester zugewandte Seite, ist daher jene Seite, zu der das auf der Umrahmung etwa angebrachte Bildwerk senkrecht steht.

An Beispielen beider Arten von Portatilien ist unter den noch vorhandenen mittelalterlichen Portatilien kein Mangel. So ist, um einige derselben anzuführen, bei denen die längere Seite die Vorderseite bildet, das ältere der beiden Portatilien in der Kathedrale zu Narbonne 39 cm breit und 30 cm tief. Das schöne Portatile im Schatz der Kathedrale zu Lyon mißt in der Breite 28 cm, in der Tiefe 24; bei einem Portatile im Domschatz zu Trier betragen Breite und Tiefe 24 und 16 cm, bei einem Portatile im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, mit Darstellungen von Engeln auf der Umrahmung der Oberseite, 27 und 14 cm, bei dem sog. Mauritiusaltärchen zu Siegburg 33 und 22 cm, bei dem Tragaltar in St. Maria im Kapitol zu Köln 31½ und 20½ cm, beim Portatile im Dom zu Xanten 23 und 19 cm. Von den altarförmigen Tragaltären des Welfenschatzes ist einer 30,4 cm breit und

16,4 cm tief, ein zweiter 28 cm breit und 17,3 cm tief, ein dritter 21,3 cm breit und 14,5 cm tief, ein vierter, der unter dem Namen Eilbertusportatile bekannt ist, 35,3 cm breit und 20,7 cm tief, von den im Schatz befindlichen Tafelaltären ist einer 33 cm breit und 24 cm tief. Ein Portatile in der ehemaligen Stiftskirche zu Fritzlar ist bei einer Breite von 24 cm 14 cm, ein Tragaltar im Domschatz zu Bamberg bei einer Breite von 28 cm 16 cm tief; ein aus dem Kloster Abdinghof stammendes Altärchen im Besitz des Franziskanerklosters zu Paderborn ist 31 cm breit und 19 cm tief. Daß in allen angeführten Fällen die Vorderseite durch eine der längeren Seiten gebildet wird, ergibt sich bestimmt aus der Richtung des Bildwerkes, mit dem die genannten Portatilien geschmückt sind. Bemerkenswert ist, daß die Tragaltäre dieser ersten Klasse vornehmlich dem 11.—13. Jahrhundert angehören, während Beispiele derselben aus dem ausgehenden Mittelalter selten sind. Immerhin kommen solche noch vereinzelt selbst im 16., ja 17. Jahrhundert vor. Ich nenne als Beispiel aus dem 15. Jahrhundert einen Tragaltar im Dommuseum zu Augsburg aus dem Jahre 1417, bei dem die Richtung der Inschrift und des Datums Breite und Tiefe bestimmt. Als Beispiele aus dem 16. ein Portatile im Dommuseum zu Trier, bei dem die Form der Weihekreuzchen und die Richtung der Wappen in den Ecken des Holzrahmens zeigt, welches die Vorderseite ist, sowie ein Tragaltärchen der Schnütgensammlung im Kölner Kunstgewerbemuseum von 1524, bei welchem sowohl die Richtung des Dekors des Steines, einer Darstellung der hl. fünf Wunden, wie die Lage des Sepulcrums die Vorderseite kennzeichnet[1]. Als Beispiel aus dem 17. ein Portatile im Dommuseum zu Augsburg, bei dem das oben in der Mitte des Rahmens einer der Langseiten angebrachte Sepulcrum die Vorderseite verrät.

Zahlreicher als Portatilien, deren größere Seite nach vorn gerichtet ist, sind die noch vorhandenen alten Tragaltäre, bei denen die schmälere Seite nach vorn gekehrt ist, die größere aber die Tiefe darstellt. Beispiele sind, um wenigstens einige derselben zu erwähnen, das Watterbacher Portatile im Nationalmuseum zu München, das 23 cm breit und 35 cm tief ist, ein kastenförmiges Portatile im Welfenschatz, das in die Breite nur 11,9 cm, in die Tiefe dagegen 19,3 cm mißt; ein Tafelportatile des gleichen Schatzes, das 22 cm breit und 24,5 cm tief ist, ein Portatile im Museum zu Cividale, bei dem einer Breite von 16,7 cm eine Tiefe von 31 cm entspricht, ein Portatile im Cluny-Museum mit 19,5 cm Breite und 33 cm Tiefe, ein kleines Tragaltärchen im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur mit 18 cm Breite und 22,5 cm Tiefe, einen Tragaltar im Domschatz zu Osnabrück mit 15,5 cm Breite und 23,5 cm Tiefe. Weitere sind ein Portatile zu Stift Melk (17 cm breit und 31 cm tief), die zwei Tragaltärchen in Ste-Foy zu Conques im Departement Aveyron (24 cm breit und 29 cm tief bzw. 14 cm breit und 20 cm tief), der sog. Willibrordusaltar in der Liebfrauenkirche zu Trier (20 cm breit und 48 cm tief), ein kastenförmiges Portatile im Domschatz zu Hildesheim (15 cm breit und 25 cm tief), ein aus Stavelot stammender Tragaltar im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel (15 cm breit und 25 cm tief), ein tafelförmiges Portatile im Stift Admont (19,5 cm breit und 27 cm tief).

Nicht in jedem Fall läßt es sich jedoch feststellen, welche Seite die Vorderseite bildet, ob die kürzere oder die längere. An dem Stein und an der Holzfassung als solchen ist das überhaupt nicht zu erkennen. Auch die ornamentale Ausstattung des Portatiles gibt, selbst wenn eine solche vorhanden ist, nicht immer den gewünschten Aufschluß. Das Sepulcrum aber kann nur dann als Kriterium in Betracht kommen, wenn es auf der Oberseite des Portatiles im Rahmen des Steines angebracht ist, nicht aber, wenn es sich, wie meistens, unter dem Stein oder an der Rückseite des Portatiles befindet.

Die anscheinend auffallende Tatsache, daß bei dem einen Portatile eine der längeren Seiten die Vorderseite darstellt, bei dem anderen eine der kür-

[1] Abb. in Zeitschrift XVII (1904) 19.

zeren, erklärt sich aus der verschiedenen Praxis, die man in bezug auf die Art der Aufstellung von Kelch und Hostie beobachtete. Entweder ordnete man sie nämlich so an, daß der Kelch hinter der Hostie seinen Platz hatte, wie es heute allgemein geschieht, oder so, daß er rechts von ihr stand.

Das letztere war römischer Brauch, wie schon für das 8. und 9. Jahrhundert der 1., 2. und 3. römische Ordo[2] und Amalar von Metz[3] bezeugen, für das 11. der Micrologus[4], für den Ausgang des 12. Innocenz III.[5], für das späte 13. Jahrhundert Durandus[6], und noch für das beginnende 14. der 14. Ordo[7]. Nach dem Micrologus wurde der Kelch zur Rechten der hl. Hostie gestellt quasi sanguinem suscepturus, quem de latere Dominico profluxisse credimus. Durandus führt neben diesem mystischen[8] auch einen liturgischen Grund an. Die Kreuzzeichen, welche der Priester über Hostie und Kelch mache, müßten beginnen bei der Hostie und enden bei dem Kelch. Das aber sei nicht möglich, wenn der Kelch hinter derselben stehe, sondern nur, wenn er rechts von ihr aufgestellt sei.

In dem 1502 von Burkard von Straßburg herausgegebenen Ordo missae, der für den Ritus celebrandi und den Ordo missae im Missale Pius V. so bedeutungsvoll wurde, ist der alte Brauch schon verlassen und der heutige aufgenommen. Daß dieser jedoch damals zu Rom noch keineswegs den früheren ganz verdrängt hatte, erhellt aus einer Rezension des Ordo Burkards, in einem 1501 zu Venedig gedruckten Franziskanermissale, die es dem Zelebrierenden anheimgibt, ob er den Kelch neben oder hinter die hl. Hostie setzen will[9]. Selbst das von Paul III. approbierte, 1539 zu Rom erschienene Directorium divinorum officiorum des Ludovicus Ciconiolani[10] bezeichnet es noch als das den Rubriken des Missales entsprechendste, den Kelch zur Rechten der hl. Hostie aufzustellen, weshalb es nach wie vor verlangt, daß die longitudo altaris parvi (des Portatiles) correspondeat longitudini altaris magni et latitudo unius latitudini alterius.

Außerhalb Roms war der Brauch bis zum 13. Jahrhundert nicht einheitlich, wie die daselbst noch erhaltenen Portatilien des 11.—13. Jahrhunderts zur Evidenz beweisen. Denn wenn bei den einen derselben die längere, bei den andern die schmälere Seite die Vorderseite bildete, so folgt ersichtlich daraus, daß man hier Kelch und Hostie nebeneinander stellte, dort hintereinander. Eine Synode zu Nimwegen bestimmte, wie Thietmar berichtet, 1018 nach Verlesung eines diesbezüglichen alten Schriftstückes, es solle der Leib des Herrn zur Linken, der Kelch zur Rechten stehen[11]. Constitutum est antiquo perlecto exemplari, ut corpus dominicum ad sinistram, ad dextram partem calix poneretur. Hildevert von Tours († 1143) bezeichnet dagegen auch die andere Praxis als zulässig. Den Kelch zur Rechten der Hostie zu stellen, empfiehlt nach ihm die mystische Bedeutung einer derartigen Anordnung, da ja aus Christi rechter Seite am Kreuze das heilige Blut hervorströmte; ihn hinter dieselbe zu setzen, entspreche jedoch mehr, sagt er, dem Brauch der Kirche[12].

Zu des Durandus Zeit, also in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, war diese zweite Gepflogenheit außerhalb Roms die verbreitetste, da derselbe sie in seinem

---

[2] Ordo 1, n. 15; ordo 2, n. 9; ordo 3, n. 14 (M. 78, 944 973 981).

[3] De off. eccl. praef. alt. in fine (M. 105, 992).

[4] C. 10 (M. 151, 983).

[5] De sacro alt. myst. l. 2, c. 58 (M. 217, 833).

[6] Rationale l. IV, c. 30, n. 22.

[7] C. 53 (M. 78, 1163).

[8] L. c.

[9] I. Wickham Legg, Tracts on the Maß (London 1904) 150 nebst Note 2.

[10] I. Wickham Legg a. a. O.

[11] Chron. l. 8, c. 5 (M. G. SS. III, 863).

[12] De mysterio missae (M. 171, 1180): Ista sacramenta modo vario ponuntur in ara — Oblati panis dextra tenet calicem — In cruce pendentis quoniam latus omnipotentis — Dextrum sanguineam vulnere fudit aquam ... Non reprehendam, si panis in anteriori — Parte locatur, habens posterius calicem — Illius ordo prior tenet intuitum rationis — Posteriorque favet usibus ecclesiae.

Rationale ausdrücklich das Gewöhnliche nennt. Bestätigt wird seine Angabe durch den Umstand, daß bei den Tragaltären aus dem 14., dem 15. und dem Beginn des 16. Jahrhunderts meist eine der Schmalseiten die Vorderseite ist. Dieselben wurden offensichtlich quer zum Zelebrans gerichtet und der Kelch auf ihnen hinter die Hostie gestellt.

Was die Form des Steines anlangt, so ist derselbe, gleich dem ganzen Portatile, in der Regel rechteckig. Bei den älteren Portatilien erscheint er gewöhnlich ausgesprochen in die Länge gezogen, eine Wahrnehmung, die man bei den jüngeren seltener macht. Ein Beispiel aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts ist der schon erwähnte Tragaltar im Kölner Kunstgewerbemuseum vom Jahre 1524, ein Beispiel aus dem dritten Viertel des gleichen Jahrhunderts der wiederholt erwähnte Tragaltar von 1561 im Trierer Dommuseum. Portatilien mit quadratförmigem Stein sind im Mittelalter Ausnahmen.

Von dieser Art war wohl das Portatile, das in einem Inventar von St. Albans (England) aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts mit den Worten verzeichnet wird: Superaltaria duo, unum quadratum de griseo marmore, decenter ornatum cum argento et auro et lapidibus magnis. Denn das quadratum bezieht sich hier allem Anschein nach auf den Stein selbst, nicht auf das ganze Portatile[13]. Noch vorhandene Beispiele mittelalterlicher Portatilien mit quadratischem Stein sind das Portatile im Dom zu Augsburg (Tafel 83), der auf der Oberseite mit Emaildarstellungen von Engeln verzierte Tragaltar im Kunstgewerbemuseum zu Berlin (Tafel 87), ein Portatile im Nordischen Museum zu Kopenhagen, dessen Stein ein Granitplättchen von 10,5 cm im Geviert ist, der Adevoldusaltar im Welfenschatz aus dem Ende des 11. Jahrhunderts und einige andere.

An Stelle von rechteckigen oder quadratischen kommen aber auch wohl abgerundete, ovale und runde Steine vor.

Bei einem der Tragaltärchen im Dom zu Freiburg besteht er aus einem vierseitigen, aber an allen Ecken abgerundeten Jaspisplättchen (Tafel 74). Der Stein des Miniaturportatiles im Dom zu Trier ist oval (Tafel 84), desgleichen der durch die Legende dem hl. Hilarius zugeeignete, heute mit schmuckloser, schmaler Metalleinfassung versehene Portatilestein zu Faye-l'Abbesse bei Bressuire (Deux-Sèvres), ein Plättchen roten Porphyrs, das bei einer größten Breite von 15 cm eine größte Tiefe von 25 cm hat[14]. Spitzoval ist der Stein bei einem Portatile im Nationalmuseum zu Kopenhagen, rund bei dem 1520 konsekrierten Tragaltar in St. Emmeram zu Regensburg, dem Tragaltar in der Stiftskirche zu Fritzlar (Tafel 95) und einem Tragaltar im Welfenschatz (Tafel 90). Bei dem Trierer Portatile umgibt den Stein eine flache Metallborte, der eine romanische Ranke eingeritzt ist, bei dem des Welfenschatzes ist er von einem reizenden romanischen Palmettenfries eingefaßt und von einem quadratischen Felde umschrieben, in dessen Zwickeln die Evangelistensymbole dargestellt sind[15]. Von einem Portatile mit rundem Stein hören wir auch in den Gesta abbatum s. Albani[16]. Er bestand aus Jaspis und war ringsum mit vergoldetem, unten mit unvergoldetem Silber montiert. Eine Frau namens Petronilla de Benstede schenkte 1340 der Abtei dieses Portatile, auf dem der hl. Augustinus, der Apostel Englands, Messe gelesen haben sollte. Aus einem um 1400 entstandenen Inventar ersehen wir, daß es mit einer Öse zum Aufhängen versehen war.

---

[13] Annales monast. S. Albani II (London 1871) 333 f.

[14] Abb. bei Roh. V, Tfl. 340.

[15] Neumann, Reliquienschatz 145.

[16] II (London 1867) 365.

II. GRÖSSE DES TRAGALTARES

Die mittelalterlichen Tragaltäre waren, wie sich schon aus den bislang angeführten Beispielen ergibt, namentlich in der älteren Zeit an Größe auffallend verschieden. Neben Portatilien, wie dem Heinrichsaltar in der Reichen Kapelle zu München (43,5 cm × 36,5 cm), dem Portatile im Domschatz zu Namur (46 cm × 24 cm) und dem Willibrordusaltar in Liebfrauen zu Trier (48 cm × 20 cm) gab es wirkliche Miniaturaltärchen, wie z. B. ein Tragaltärchen im Welfenschatz, das nur 19,3 cm × 11,9 cm mißt, das 12,7 cm × 9,5 cm große Tragaltärchen in der Stiftskirche zu Tongern und das romanische Tafelportatile im Domschatz zu Trier, dessen Maße sich nur auf 12,5 × 7,5 cm belaufen, das kleinste von allen, die uns die Vergangenheit hinterlassen hat.

Tragaltarkelch mit Patene
(4/5 natürlicher Größe).
Trier, St. Gervasius

Um zu verstehen, wie man solche Miniaturportatilien wirklich als Tragaltäre verwenden konnte, muß man beachten, daß man zu ihnen nicht Kelche und Patenen benutzte, wie man sie sonst zu gebrauchen pflegte, sondern einen Kelch und eine Patene, deren Maße denjenigen des Portatiles entsprachen, also Kelche und Patenen von der Art der kleinen silbernen und goldenen Miniaturkelche und Miniaturpatenen, die in den Bischofsgräbern des 12. Jahrhunderts bisweilen gefunden werden und ursprünglich zweifellos bischöfliche Reisekelche und Reisepatenen waren, dem Bischof aber nach seinem Tode ins Grab mitgegeben wurden.

Der kleinste solcher Kelche wurde im Dom zu Trier bei der Leiche des Erzbischofs Poppo († 1047) gefunden. Er ist am Fuß nur 3,50 cm, oben 3,8 cm im Durchmesser breit; die zu ihm gehörende Patene hat einen Durchmesser von bloß 5 cm. Kelch und Patene bestehen aus Gold. Es kann sich bei ihnen unmöglich um einen gewöhnlichen Grabkelch und eine gewöhnliche Grabpatene handeln, da man sie dann sicher weder aus Gold gemacht noch ihnen jene minimalen Maße gegeben hätte. Sie müssen vielmehr Zubehör zu einem Portatile gewesen sein, dessen sich Erzbischof Poppo auf Reisen bediente, weshalb sie ihm auch bei seinem Hinscheiden in den Sarg beigefügt wurden.

Außer im Grabe Poppos wurde auch in dem des Erzbischofs Udo von Trier († 1078) ein ähnlicher kleiner Kelch mit zugehöriger Patene gefunden, die jedoch nur aus Silber bestanden. Verschiedene andere aus Gräbern der Hildesheimer Bischöfe des 10.—12. Jahrhunderts stammende Miniaturkelche nebst gleichartiger Patene befinden sich heute im Domschatz zu Hildesheim (Tafel 77). Alle sind aus Silber gemacht. Bei einem beträgt der Durchmesser von Kuppe und Fuß 3,8 cm, die Höhe 6,2 cm, der Durchmesser der Patene 5,2 cm. Ein zweiter hat bei gleicher Höhe in Fuß und Kuppe einen größten Durchmesser von 5 cm, seine Patene einen solchen von 6,9 cm. Ein dritter ist 9 cm hoch, die Patene mißt 7 cm im Durchmesser, der Fuß des Kelches 4,7 cm, die Kuppe 5,6. Bei einem vierten Kelch beträgt die Höhe 5,9 cm, der Durchmesser des Fußes 3,7 cm, der der Kuppe 4,1 cm. Der fünfte Kelch ist ca. 7,2 cm hoch, seine Kuppe ist ca. 4,7 cm weit. Die übrigen Maße sind wegen starker Beschädigung des Kelches und der Patene nicht genau anzugeben. Auch diese Kelche mit ihren Patenen waren alle ursprünglich zweifellos für Portatilien bestimmt. Zwar erscheint nur einer der Kelche inwendig vergoldet, während die übrigen wie auch

die Patenen unvergoldet sind, doch spricht das in keiner Weise dagegen, da eine Vergoldung der Patene und des Kelchinnern im 10.—12. Jahrhundert noch keineswegs vorgeschrieben war. Daß man aber gerade die kleinen Reisekelche dem Toten ins Grab beifügte, ist unschwer verständlich. Erstens hatte man sie zur Hand. Indem man sie als Grabbeigabe benutzte, war man deshalb der Mühe überhoben, einen besonderen Grabkelch anfertigen zu lassen, was bisweilen wegen mangelnder Zeit oder aus anderen Gründen sogar geradezu untunlich sein mochte. Zweitens waren die kleinen Reisekelche am ehesten zu ersetzen. Drittens hatte, und das war bei der tiefgläubigen Auffassung der Zeit wohl das Entscheidende, der Tote bei seinen Lebzeiten Kelch und Patene zur Darbringung des hl. Opfers gebraucht[1].

Ein wenig größer als die bisher genannten, aber gleichfalls noch ein förmlicher Miniaturkelch ist ein kleiner Reisekelch des 12. Jahrhunderts, der sich nebst der zu ihm gehörenden Patene im Dom zu Cividale erhalten hat (Tafel 77). Die Patene mißt 10 cm im Durchmesser und zeigt in der Mitte eine zwölfpaßförmige Vertiefung, in welcher die segnende Hand Gottes mit der Umschrift: † Dextera Domini, dargestellt ist, am Rande aber die Inschrift steht: † Non sities, non esuries sine crimine sumens. Der mit zwei zierlich ornamentierten Henkeln versehene Kelch hat am Fuß 7 cm, an der Kuppe 6,6 cm im Durchmesser. Die von romanischem Rankenwerk gebildeten Henkel enthalten links Abel, rechts Melchisedech, Darstellungen, die in romanischer Zeit auch auf den Portatilien sehr beliebt waren. Auf dem Fuß sind die vier Evangelisten eingraviert, mit einer auf sie bezüglichen Inschrift. Die den Rand der Kuppe umziehende Inschrift lautet: Signatur XPC foris et libatur ab intus. Es liegt die Vermutung nahe, daß der Kelch und die Patene ursprünglich zu dem aus dem Dome zu Cividale stammenden tafelförmigen Portatile gehörten, das sich heute im Museum daselbst befindet[2].

Übrigens waren Miniaturportatilien wie die vorhin angeführten schon in romanischer Zeit ebensowenig das Gewöhnliche wie Tragaltäre von den großen Abmessungen des Trierer Willibrordusaltares, des Portatiles in der Kathedrale zu Namur und ähnliche. Im Durchschnitt bewegte sich bis ins spätere Mittelalter die Größe der längeren Seite zwischen 20 und 35 cm, während die der kürzeren zwischen 15 und 25 cm schwankte.

Das ausgehende Mittelalter und das 16. Jahrhundert brachten dem Tragaltar eine bemerkenswerte Zunahme der Abmessungen, gegenüber denjenigen der älteren Portatilien.

So mißt der tafelförmige Tragaltar in der Zither der Schloßkirche zu Quedlinburg 34 × 28 cm, das spätgotische Portatile im Kapellensaal des Münchener Nationalmuseums ca. 49 × 41 cm, ein Portatile im Dommuseum zu Augsburg vom Jahre 1417 trotz der fehlenden Fassung 30,5 × 22,5 cm, das Portatile von 1524 in der Schnütgensammlung des Kölner Kunstgewerbemuseums 42 × 31 cm, ein zweites, etwas jüngeres daselbst ohne den jetzt fehlenden Rahmen 35 × 34 cm, das Portatile zu Steinburg im Elsaß 44,5 × 33,5 cm, ein anderes zu Dieboldsheim, wie das vorige aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts, 46 × 29,5 cm, ein Tragaltar, der sich früher im Besitz des Kanonikus Straub zu Straßburg befand (Tafel 76), 36 × 30,6 cm, ein

[1] Betreffs der Hildesheimer Grabkelche vgl. die Schrift Sr. Em. des Kardinals und Fürstbischofs von Breslau, Dr. Adolf Bertram, damals noch Domkapitulars, Hildesheims Domgruft (Hildesheim 1897) 38 ff. nebst Tfl. 1, betreffs der Trierer J. N. von Wilmowsky, Die Grabstätten der Erzbischöfe im Dom zu Trier (Trier 1876) 14 nebst Tfl. III.

[2] Betreffs des kleinen Reisekelches des hl. Ludgerus, des zweitältesten Kelches, der sich in Deutschland erhalten hat, vgl. Kd. der Rheinpr., Kr. Essen 97 nebst Abb. Der aus Rotkupfer getriebene und vergoldete Kelch ist 12,2 cm hoch und hat oben 7,8 cm, unten 7,2 cm im Durchmesser.

Tafelaltar im Dom zu Breslau aus dem Jahre 1417 40 × 25 cm, ein dem 15. Jahrhundert entstammendes Portatile in der Kathedrale zu Chartres, 44 × 23 cm, der Tragaltar aus Guttaring im Museum zu Klagenfurt 36 × 26,8 cm, ein Portatile im Dommuseum zu Trier aus dem Jahre 1535 49 × 36,5 cm, ein anderes im gleichen Museum, datiert 1539, 36,5 × 32,5 cm, ein Portatile im Germanischen Museum zu Nürnberg aus Solenhofer Stein von 1499 in mehrfarbiger Holzfassung 46 × 46 cm, ein Tragaltar aus gleichem Stein mit der Darstellung der Kreuzigung im Dommuseum zu Augsburg 27½ × 32 cm. Freilich waren nicht gerade alle Portatilien, die im 15. und 16. Jahrhundert entstanden, so groß wie die eben angeführten. So ist das Portatile aus dem Jahre 1497 im Dommuseum zu Augsburg nur 28,5 × 19,5 cm groß, der Tragaltar von 1561 im Dommuseum zu Trier bloß 27 × 16,25 cm, doch bildeten derartige bescheidene Abmessungen nun nicht mehr wie vordem die Regel, sondern Ausnahmen.

Wohl nicht ohne Einfluß auf die Steigerung, welche die Maßverhältnisse der Portatilien im späten Mittelalter und in der Neuzeit erfuhren, waren die Vorschriften, welche seit dem 14. Jahrhundert bezüglich der Größe des Tragaltares erfolgten.

Bestimmte Maße wurden für denselben allerdings nicht angegeben, wohl aber wurde nachdrücklichst betont, es müßten die altaria portatilia so groß sein, daß Kelch und Hostie auf ihnen Platz fänden. Nach der Trierer Synode des Jahres 1310 sollte das Portatile sogar solche Abmessungen erhalten, daß dieselben in geziemender Entfernung voneinander auf ihm angeordnet werden könnten[3], eine Bestimmung, wie sie ersichtlich auch ein Dominikanermissale des 13. Jahrhunderts voraussetzt, wenn es den Priester anweist, sorgfältig darauf zu achten, daß Kelch und Hostie ganz auf dem konsekrierten Stein lägen, wenn er auf einem Portatile zelebrieren müsse[4]. Denn das ließ sich nur ausführen, wenn der Stein des Portatiles schon an sich so groß war, daß er Kelche und Hostie ganz fassen konnte.

Die früheste genauere Angabe über die Größe des Portatiles findet sich in dem 1501 und 1502 gedruckten Ordo missae des Burkard von Straßburg. Der Stein des Portatiles sollte Burkard zufolge einen palmus (= ca. 25 cm) tief und zum mindesten etwa einen halben palmus (= ca. 12½ cm) breit sein, also eine solche Größe haben, daß er nicht nur den Kelch und die Hostie bequem aufnehmen könne, sondern beide sich auch in geziemender Entfernung voneinander befänden. Sei der Stein nicht so groß, so solle das Portatile durchaus nicht zum Zelebrieren benutzt werden[5].

Dem hl. Karl genügten diese Maße nicht. Denn er schrieb für den Stein ohne Rahmen eine Tiefe von 20 Unzen (= 36 cm) und eine Breite von 16 Unzen (= 29 cm) vor[6]. Jakob Myller will in seinem Ornatus ecclesiasticus, der Stein solle 1½ palmus lang und 1 palmus tief[7] sein, verlangt also für ihn ungefähr die gleichen Maßverhältnisse wie der hl. Karl. Auch die Trienter Diözesansynode von 1593 setzt für den Stein des Portatiles eine Tiefe von 1½ palmus fest, für seine Breite eine solche von 1 palmus[8]. Die Prager Synode vom Jahre 1605 verordnete, der Stein des Tragaltares

[3] C. 62 (Hartzh. IV, 141): Altaria portatilia ita lata et spatiosa fiant, quod calix et hostia possint super illis convenienti distantia locare. Zufolge den Synodalstatuten von Gubbio aus dem Jahre 1303 mußte der Stein so groß sein, daß Kelch und Hostie zugleich auf ihm zu stehen vermöchten. C. 17: Nullus celebret missam in altari viatico, nisi fuerit consecratum et sit unus lapis integer ita magnus, ut super eum stare possit simul calix et hostia. (Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria I [1913] 319.)

[4] J. Wickham Legg, Tracts on the mass (London 1904) 78.

[5] Wickham Legg a. a. O. 133.

[6] Vgl. oben S. 428.

[7] Orn. eccl. 76.

[8] C. 15 (Hartzh. VIII, 413).

müsse ¾ Elle (= 48 cm) tief und etwas mehr als ½ Elle (= 30 cm) breit sein[9]. Die Synode von Namur des Jahres 1639[10], und die Kölner Synode von 1662[11] beschränken sich dagegen auf die allgemeine Vorschrift, es solle das Portatile so groß sein, daß es bequem für Kelch und Hostie Platz biete, unter dem Portatile verstehen aber auch diese beiden Synoden nicht den Stein mit seiner Fassung, sondern allein den Stein, wie klar aus der Begründung erhellt, die sie für ihre Verordnung geben. Als Grund derselben bezeichnen sie nämlich die alte kanonische Vorschrift, nach welcher die Messe nur auf einem steinernen Altare gefeiert werden dürfe[12]. Besondere Beachtung verdient die Bestimmung der Kölner Synode. Wie nämlich aus § 1 des dritten Kapitels ihrer Statuten hervorgeht, erachtete diese noch Portatilien, bei denen sich das Sepulcrum nicht im Stein, sondern in der Holzfassung befand, und letztere somit einen integrierenden Bestandteil des Ganzen ausmachte, für ebenso zulässig wie solche, bei welchen das Holz nur äußeres Zubehör war. Nichtsdestoweniger machte sie in bezug auf die Größe des Steines zwischen beiden Arten keinen Unterschied. Bei allen sollte der Stein selbst und für sich schon groß genug sein, um Kelch und Hostie bequem aufnehmen zu können. Unsicher ist, ob die Synodalstatuten von Besançon aus dem Jahre 1588, welche in den Statuten von 1707 von neuem eingeschärft werden, vom Stein allein oder vom ganzen Portatile reden, wenn sie verbieten, altaria viatica zu gebrauchen, die so klein seien, daß sie Kelch und Patene nicht bequem und nicht geziemend aufzunehmen vermöchten[13].

Der neue Codex juris canonici bestimmt bezüglich der Größe des Portatiles: Petra sacra sit tam ampla, ut saltem hostiam et majorem partem calicis capiat[14]. Der Stein soll hiernach solche Abmessungen haben, daß zum wenigsten die Hostie und der größere Teil des Kelchfußes auf ihm Platz finden.

In einem auffallenden Mißverhältnis steht bei manchen Portatilien aus romanischer Zeit die Größe des Steines zu der des ganzen Portatiles. Der rechteckige, den Stein bildende Bergkristall beim Tragaltar aus Stavelot im Museum zu Brüssel mißt beispielsweise gegenüber den 25 × 15,6 cm des ganzen Portatiles nur 6×4,5 cm, der Serpentin des 27×20 cm großen Tragaltares im Berliner Kunstgewerbemuseum bloß 9,5 cm im Geviert, der Stein des 48 cm tiefen und 20 cm breiten Willibrordusaltares zu Trier lediglich 7,5×3,3 cm. Der kleinste Stein befindet sich auf dem Egbertportatile im Schatz des Trierer Domes; denn er hat nur 2,4 cm im Geviert.

Man könnte in der Tat zweifeln, ob das Egbertportatile überhaupt Tragaltar und nicht vielmehr bloßes Reliquiar sei, wenn nicht die Nielloinschrift, welche den kleinen Stein umgibt: Hoc altare consecratum est in honore s. Andreae, seinen Altarcharakter mit aller Bestimmtheit verbürgte. Allerdings war das Schreinchen auch Reliquiar, wie ja aus der Inschrift hervorgeht, die den Rand der Oberseite umzieht, aber es war nicht lediglich Reliquiar, sondern wie manches andere seiner Art zugleich Reliquiar und Portatile. Die Nielloinschrift spricht so klar und bezeichnet so ausdrücklich und so förmlich das Schreinchen als konsekrierten Altar, daß über ihren Sinn keine Unsicherheit walten kann. Man hat die Inschrift für spätere Zutat erklärt, doch beweist ihre völlige Gleichartigkeit mit der den Rand der Oberseite des

---

[9] C. 12 (Hartzh. VIII, 689).

[10] Tit. 3, c. 1 (Hartzh. IX, 573).

[11] C. 4, § 2 (Hartzh. IX, 994).

[12] Cum sacri canones statuant sacramentum Corporis et Sanguinis Domini nostri nonnisi in altari lapideo confici debere, quapropter illorum, quae non ejus capacitatis et magnitudinis, usum ex nunc interdicimus. Ähnlich die Synode von Köln, die zudem noch die Mahnung anreiht: Attendant vero singuli sacerdotes, quibus in altaribus consecrent, ne dum in lapidibus consecrare existimant, in appositis lapidi asseribus sacrificant; ideo remota mappa lapidem prius inspiciant, ut norint, quo loco calix et patena sit collocanda.

[13] Tit. 19, n. 1 (Hartzh. X, 340).

[14] Can. 1198, § 3.

Portatiles umziehenden Inschrift, daß sie als ursprünglich und als dieser Randinschrift gleichzeitig zu gelten hat[15]. Zudem ist es angesichts der eigenartigen Einrichtung des Egbertportatiles durchaus unverständlich und ausgeschlossen, daß man dasselbe erst nachträglich zum Tragaltar weihte.

Daß der Raum vor der Spitze des Fußes, der mitten auf dem Egberttragaltar steht, bei Verwendung eines kleinen Kelches und einer kleinen Patene ausreichte, ist nicht zu bezweifeln. Mißt er doch 21 × 10 cm. Übrigens möchte ich vermuten, daß der goldene Miniaturkelch und die ihm gleichartige Patene, die man im Grabe Poppos, des dritten Nachfolgers Egberts fand, und die jetzt in St. Gervasius zu Trier aufbewahrt werden, eben der Kelch und die Patene waren, welche für den Egberttragaltar gemacht wurden und darum ursprünglich zu diesem gehörten. Daß man dann beim Tode Poppos diese beiden, trotz ihrer geringen Größe so kostbaren Stücke dessen Leiche beifügte, mag seinen Grund darin haben, daß schon damals das Portatile als solches nicht mehr verwendet wurde und nur noch als Reliquiar diente. Es liegt kein Grund vor, das Egbertportatile aus der Reihe der Tragaltäre auszuschalten[16].

Man darf bei Tragaltären mit derartig kleinen Steinen vor allem nicht aus dem Auge lassen, daß im 10., 11. und 12., ja selbst im 13. Jahrhundert die Regeln für die Beschaffenheit der Tragaltäre noch keineswegs so festgelegt waren wie im späten Mittelalter und erst recht nicht wie in der Neuzeit. Das Wie derselben hing damals noch durchaus von dem Gutbefinden des einzelnen Bischofs ab. Man kann darum auch keineswegs bei den Portatilien jener älteren Zeit dieselbe Beschaffenheit erwarten, welche dieselben später besitzen mußten und erst recht heute besitzen müssen, und darf sich nicht wundern, auf Tragaltäre zu stoßen, die jetzt als durchaus unzulässig zu gelten haben. Nach gegenwärtigem Brauch soll der Stein allein so groß sein, daß er für Kelch und Hostie Platz bietet. Bis in das spätere Mittelalter nahm man es jedoch damit noch keineswegs so streng, falls nur ein Stein vorhanden war. Andernfalls hätte man ja auch damals und im 16. Jahrhundert nicht ausdrücklich vorzuschreiben brauchen, daß der Stein genügend groß sein müsse, um Hostie und Kelch fassen zu können.

Zweitens muß man beachten, daß der Stein nach weit verbreiteter mittelalterlicher Anschauung nicht für sich allein das Portatile bildete, wie es die heutigen kirchlichen Bestimmungen wollen, sondern daß die Holzunterlage, der er eingefügt zu werden pflegte, ein integrierender, den Stein ergänzender Bestandteil des Portatiles war und die Reliquien, falls solche in diesem vorhanden waren, nicht im Stein, sondern unter ihm oder sonstwo im Holz eingeschlossen waren. Man hielt es darum auch keineswegs für nötig, dem Stein stets eine solche Größe zu geben, daß Kelch und Hostie ganz auf ihm Platz finden konnten. Soweit der Stein dieselben nicht aufnahm, ruhten sie auf dem zugleich mit dem Stein konsekrierten Holz.

Drittens gilt von den Portatilien mit Miniaturstein das gleiche, was anderorts von den Miniaturportatilien gesagt wurde[17], daß nämlich der Kelch und die Patene, die man zu den Tragaltären gebrauchte, nicht immer die großen Kelche und Patenen waren, die man auf den altaria fixa benutzte. Dem kleinen Stein entsprach oft ein entsprechend kleiner Kelch, zumal dann, wenn das Portatile, wie so häufig, ein altare viaticum oder itinerarium, ein eigentlicher Reisealtar war. Hatte man ja doch für die Reisen ohnehin kleinere Kelche.

Endlich verdient auch wohl ein auf einem Portatile im Dom zu Paderborn angebrachtes Niellobild Beachtung, welches den Stifter dieses Altärchens, den Bischof

---

[15] So auch von Falke auf Grund des gleichen Duktus der Buchstaben beider Inschriften (O. von Falke und H. Frauberger, Deutsche Schmelzarbeiten d. Mittelalters [Frankf. 1904] 8).

[16] Zeitschrift XXV (1904) 77. Der Stein des Portatiles ist nicht Email, wie aus'm Weerth (Kunstdenkmäler des christlichen Mittelalters in den Rheinlanden III [Bonn 1868] 78) annimmt, sondern ein antiker Glasfluß, vielleicht ein Trierer Fundstück, wie von Falke (a. a. O.) mit Recht bemerkt. J. Palustre hält ihn für ein phönizisches Erzeugnis (Le trésor de Trèves [Paris o. J.] 6), von Falke für römisch.

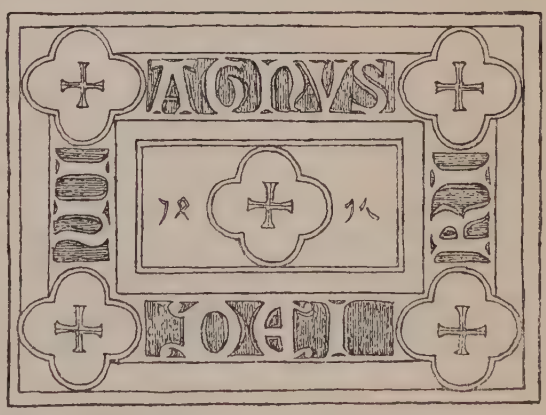
[17] Vgl. oben S. 438.

Heinrich († 1127) in Meßgewändern darstellt, das Rauchfaß in der Hand, beschäftigt, den Kelch und die Patene mit der darauf befindlichen Hostie zu inzensieren. Die Szene gibt die Inzensierung der Opfergaben nach dem Offertorium wieder[18]. Die Patene liegt oben auf dem Kelch, dieser aber steht auf einem Portatile von der Art des vom Bischof gestifteten. Ist die Darstellung zuverlässig, so scheint man sich auch wohl in der Weise beholfen zu haben, daß man die Hostie nicht auf das Portatile selbst, sondern mit Hilfe der Patene oben auf den Kelch legte, so daß nur dieser unmittelbar auf dem Stein stand, die Patene mit der Hostie dagegen bloß mittelbar. Der mit einer Altardecke verhüllte altarartige Unterbau, auf dem das Portatile steht, stellt natürlich einen unkonsekrierten Altar dar. Wenn der Künstler unter dem Kelch das Korporale wegließ, so tat er das wohl, weil er das Portatile zeigen wollte, diese aber durch das Korporale verdeckt worden wäre (Tafel 89).

III. WEIHEKREUZCHEN AUF DEN PORTATILIEN

Weihekreuzchen auf den Portatilien anzubringen, war im Mittelalter sehr wenig gebräuchlich. Niemals finden wir solche erwähnt, weder bei den Liturgikern, noch in den Pontifikalien und den andern liturgischen Büchern, noch in den Synodalstatuten, noch sonstwo. Von den zahlreichen mittelalterlichen Portatilien, die sich in Deutschland erhalten haben, zeigen nur ein paar die Weihekreuzchen, und selbst diese gehören erst dem 15. Jahrhundert an. Es muß das um so mehr auffallen, als gerade in Deutschland die Gepflogenheit, das altare fixum mit solchen zu versehen, im späteren Mittelalter so weit verbreitet war.

Das älteste bekannte Beispiel entstammt dem Beginn des 15. Jahrhunderts. Es ist das Portatile vom Jahre 1417 im Dommuseum zu Augsburg. Die fünf Kreuzchen sind einem Vierpaß eingeschrieben. Zwischen den Kreuzchen an den Ecken steht in gotischen Majuskeln an den längeren Seiten Agnus Dei, an den kürzeren JN bzw. RI. Im Mittelfeld der Oberseite ist, geschieden durch den Vierpaß, der das mittlere Kreuzchen umrahmt, das Datum 14—17 eingraviert. Ein 80 Jahre jüngeres Beispiel ist das Portatile von 1497 im gleichen Museum (Tafel 76). Die Kreuzchen stehen hier in einem Kreise und zeigen in den Winkeln zwischen den Armen Strahlen. Das mittlere ist etwas nach vorn gerückt, da über ihm ein Bild des Heilandes an der Geißelsäule eingraviert ist.



Tragaltar mit Weihekreuzchen. Augsburg, Dommuseum

In England gibt es ein spätmittelalterliches mit Weihekreuzchen versehenes Portatile in der Kirche zu Beckermet (Cumberland). Es wurde in den Ruinen der Zisterzienserabtei Calder gefunden und besteht aus einer Platte roten Sandsteins von 25,3 cm Breite, 19 cm Tiefe und 1,9 cm Dicke. In den Ecken und in der Mitte ist ein gleicharmiges Kreuzchen eingehauen. Die Holzfassung ist verlorengegangen[1].

[18] Abb. auch bei J. Braun, Meisterwerke der deutschen Goldschmiedekunst der vorgotischen Zeit (München) 1922), I, Tfl. 39.

[1] The Journal of the British Archaeological Association, new series III (London 1897) 55.

Selbst aus dem 16. Jahrhundert sind nur wenige Portatilien vorhanden, welche die Weihekreuzchen zeigen, so ein Tragaltar in der Schnütgensammlung des Kölner Kunstgewerbemuseums, ferner zwei Portatilien im Dommuseum zu Trier, ein Tragaltar im Dommuseum zu Augsburg und ein Tragaltar in der Kathedrale zu Narbonne. Die Kreuzchen des Kölner Portatiles, ein größeres mittleres und vier kleinere in den Ecken, sind in leichtem Relief ausgeführt[2]. Bei dem einen der Trierer Tragaltärchen sind sie nicht im Stein, sondern in der Holzfassung angebracht (Tafel 84); bei dem zweiten zeichnen sie sich durch ihre elegante, reiche Form aus; auch sind sie, um sich besser von dem Stein, weißem Marmor, abzuheben, mit roter Farbe ausgefüllt. Das Augsburger Portatile zeigt in der Mitte des Steines statt eines Kreuzchens eine Kreuzigungsgruppe eingraviert; die in den Ecken angebrachten Kreuzchen werden von einer Hand, die durch das Wundmal als Christi Hand gekennzeichnet ist, gehalten. Beim Narbonner Tragaltar sehen wir alle fünf Kreuzchen in das mittlere Feld desselben zusammengedrängt, welches von einem dreifachen Fries umrahmt wird, einem Rankenfries, einem Inschriftenfries, der in Frührenaissancekapitalen die Worte enthält: Hec cuotienscu(n)q(ue) feceritis i(n) mei memoriam facietis und einem spätgotischen Maßwerkfries. Das Ornament, mit dem die ganze Oberseite wie übersponnen erscheint, ist in den Stein, weißen Marmor, eingegraben und mit braunem Harz gefüllt. Natürlich hat es im 16. Jahrhundert auch noch andere Portatilien gegeben, welche mit Weihekreuzchen versehen wurden, doch scheint es nicht, daß es viele waren, welche damals mit solchen ausgestattet wurden. Überhaupt bürgerte sich die Sitte, das Portatile mit Weihekreuzchen auszustatten, bis in das 19. Jahrhundert hinein nur wenig ein. Erst in jüngerer Zeit wurden dieselben auch auf ihm üblicher. Am gebräuchlichsten wurden sie auf den Portatilien in Deutschland, wo es nun fast Regel wurde, auf denselben Weihekreuzchen anzubringen.

DRITTES KAPITEL

ARTEN DES TRAGALTARES

I. DER TAFELFÖRMIGE TRAGALTAR

1. Alter und Verbreitung. Nach Bau und Bildung lassen sich drei Arten oder Typen des Tragaltares unterscheiden, der tafelförmige Tragaltar, der altarförmige und der kastenförmige.

Der erste Typus ist der älteste und zugleich derjenige, welcher sich allein dauernd im Gebrauch erhalten hat. Die zu ihm gehörenden Tragaltäre stellen eine Tafel dar, die entweder dem Altar, der eines Portatiles bedurfte, oben bloß aufgelegt oder in eine dort angebrachte Vertiefung eingelassen wurde.

Das letztere war das bequemste und zweckmäßigste und darum auch wohl bei einfachen Portatilien das gebräuchlichste. Der hl. Karl schrieb diese zweite Weise ausdrücklich vor, wenngleich mit dem Hinzufügen, es müsse der Altarstein ein wenig vortreten, damit der Priester ihn zu erkennen vermöge[1]. Auch der Ornatus ecclesiasticus des Jakob Myller[2] und die Prager Synode von 1605 wollen, daß das Portatile in eine Vertiefung eingefügt werde, und zwar soll es auch nach diesen ein wenig herausstehen, auf daß der Priester sehe, wo es sich befinde. Dabei bestimmt die Prager Synode noch des weiteren, es müsse so angebracht werden, daß es nicht entfernt werden könne[3].

---

[2] Abb. in Zeitschrift XVII (1904) 17.
[1] Instr. fabr. eccl. l. 1, c. 15 (AA. eccl. Med., 572).
[2] Orn. eccl., 76.
[3] C. 12 (Hartzh. VIII, 689).

Die Höhe oder, was dasselbe ist, die Dicke der tafelförmigen Portatilien war sehr verschieden. Im Mittel betrug sie etwa 2,5—4 cm.

Die dünnsten tafelförmigen Portatilien sind das Portatile von 1497 im Dommuseum zu Augsburg, das nur 1,3 cm stark ist, sowie das frühere Spitzersche Portatile und das der ehemaligen Sammlung Stein, beide heute im Cluny-Museum, die eine Dicke von bloß 1,5 cm haben. Nur wenig höher ist das ältere der zwei Portatilien im Freiburger Münsterschatz; denn es ist nur 1,7 cm dick.

2 cm hoch ist beispielsweise das ältere Portatile zu Narbonne, das Portatile in der Kathedrale zu Lyon, der Tragaltar der Schloßkirche zu Quedlinburg, das aus Hildesheimer Besitz stammende Altärchen im Viktoria- und Albertmuseum, das zweite Portatile im Münster zu Freiburg. Eine Dicke von 2,3 cm hat das Watterbacher Portatile im Nationalmuseum zu München, sowie eines der Portatilien des Welfenschatzes, eine solche von 2,5 cm eines der Portatilien des Kopenhagener Museums und das Portatile von 1520 in St. Emmeram zu Regensburg. 3 cm stark sind zwei weitere Portatilien des Welfenschatzes, zwei Portatilien des Trierer Dommuseums, das Portatile aus Guttaring zu Klagenfurt, das Portatile zu Cividale u. a., 3,2 cm ein viertes tafelförmiges Portatile des Welfenschatzes, 3,5 cm das Portatile in der Kathedrale zu Metz, 3,7 cm ein drittes Portatile im Dommuseum zu Trier. Eine Stärke von 4 cm haben zwei Portatilien im Nordischen Museum zu Kopenhagen, 4,5 cm hoch ist der Tragaltar zu Chartres und das Portatile der Gurkerhauskapelle zu Klagenfurt, 4,6 cm das Begoportatile zu Conques. Die größte Höhe besitzt das Portatile in St. Servatius zu Maastricht, die sich auf 6 cm beläuft. Fast könnte man bei ihm eher von einem kastenartigen Tragaltar, denn von einem Tafelportatile reden. Wie verschieden die Dicke war, dafür sind sehr belehrend die Portatilien im Dommuseum zu Augsburg. Das romanische Portatile daselbst ist 3 cm stark, das Portatile des 14. Jahrhunderts 3,5 cm, das Portatile von 1417 ohne die jetzt fehlende Holzunterlage 3,5 cm, der Tragaltar von 1497 1,3 cm. Übrigens dürfte die Dicke des Portatiles wohl nie unter 1 cm heruntergegangen sein, anderseits aber auch gewöhnlich 3 cm nicht viel überschritten haben.

Die Dicke des Tafelportatiles hing namentlich davon ab, ob dasselbe Reliquien erhalten sollte oder nicht, und wo man diese einlegen wollte, ob im Rahmen, im Stein oder unter dem Stein, und ob, wenn unter dem Stein, das Sepulcrum nur im Holz oder teils im Holz, teils im Stein angebracht werden sollte. Auch die Größe des Steines war nicht ohne Einfluß auf sie.

Über die Dicke des Portatiles liegt aus der Vergangenheit meines Wissens eine Bestimmung nur in den Synodalstatuten von Besançon aus dem Jahre 1588 und der Instructio fabricae ecclesiae des hl. Karl vor. Letztere gibt für sie ein genaues Maß an, 2 Unzen (= 3,7 cm) oder etwas mehr[4], die Statuten von Besançon schreiben bloß vor, das Portatile müsse so dick sein, daß in ihm eine Confessio oder ein Sepulcrum für die Reliquien angelegt werden könne[5].

Mit Füßchen, wie sie bei den Portatilien der beiden andern Typen häufig angebracht wurden, wurden die Tafelportatilien nur selten versehen.

Unter den noch erhaltenen mittelalterlichen Portatilien dieser Art ist nur eines, das solche aufweist, das Portatile im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur. Sie bestehen aus Kügelchen und wurden hier wohl angebracht, um die auf der Unterseite befindliche Emaildarstellung vor Beschädigung zu bewahren. Verschwunden ist heute ein anderes Beispiel, das noch zu Ende des 17. Jahrhunderts vorhanden war, ein Tafelportatile des Bischofs Roger de Champagne (996—1025) in der Kathedrale zu Beauvais. Es hatte ca. 2,5 cm hohe Halbfiguren kleiner Löwen als Füßchen, war ca. 30 cm breit, ca. 22 cm tief und ohne die Füßchen ca. 2,5 cm hoch.

[4] L. 1, c. 15 (AA. eccl. Med., 573).

[5] Tit. 19, c. 1 (Hartzh. X, 340).

Die Reliquien befanden sich bei ihm in den Füßchen. Eine Inschrift, die oben auf der Einfassung des Altarsteines, einer etwa 27 cm breiten, 19 cm tiefen und 1,3 cm dicken Porphyrplatte stand, lautete: Primum cruci † presul locum sanxi, Mariae posterum, Rotgerus tertium Petro, quarto dedi Luciano[6].

Auch in den Inventaren werden nur vereinzelt Tafelportatilien, die Füßchen hatten, aufgeführt, wie z. B. in einem Inventar von Fécamp aus dem Jahre 1502: Item un petit autel portatif du marbre enchassée en argent doré et 3 petites tourelles d'argent autour pour pietz[7], und in einem Inventar der Kathedrale von York aus dem Jahre 1530: Item duo superaltaria de rubro marmore ornata cum argento, quorum unum stat super quatuor pedes argenti et alterum sine pedibus[8].

Nicht mit Füßchen, sondern mit einem Leistchen hat man das 1520 konsekrierte Portatile in St. Emmeram zu Regensburg ringsum auf der Unterseite ausgestattet. Es ist beiderseits mit Karnies und Einsprüngen profiliert und 2½ cm vom Rande entfernt.

Was das tafelförmige Portatile vor den andern Arten empfahl, waren die besondern Vorzüge, die ihm eigen waren. Es war erstens der natürlichste Ersatz für das altare fixum, eine Altarmensa im kleinen ohne zugehörigen Stipes. Zweitens war es, weil es nur eine Tafel darstellte, am einfachsten herzustellen. War der Stein genügend groß und stark, so war nicht einmal eine Holzfassung nötig. Weiterhin bot das Tafelportatile, da es wenig Raum einnahm, die wenigsten Schwierigkeiten für den Transport, und war deshalb vor allen andern zur Mitnahme auf Reisen geeignet. Endlich war es auch für den Gebrauch das bequemste, weil es bei seiner mäßigen Dicke leicht in eine Vertiefung eingelassen werden konnte, so daß dann seine Oberfläche mit der Umgebung völlig oder doch nahezu völlig in einer Ebene lag. Kein Wunder also, daß das tafelförmige Portatile stets d a s Portatile war, neben dem die beiden andern Arten nur vorübergehend gebräuchliche Nebentypen darstellten.

Das tafelförmige Portatile ist uns schon für das 6. J a h r h u n d e r t ausdrücklich bezeugt. Denn die Tragaltäre, deren sich die britischen Priester Louvocat und Catihern auf ihren Missionsreisen in der Bretagne bedienten[9] werden ausdrücklich als tabulae bezeichnet, waren also Tafeln. Auch der Tragaltar, den die hl. Hewalde um 690 auf ihren Bekehrungsreisen mit sich führten, war eine tabula[10], desgleichen das Portatile, das man im 11. Jahrhundert bei der Leiche Accas († 740) zu Hexham fand[11], der Tragaltar, den der hl. Wulfram († ca. 720) auf seinen Reisen mit sich nahm[12], sowie das Portatile, das die Mönche von St-Denis bei sich hatten, als sie Karl d. Gr. auf seinen Zügen gegen die Sachsen[13] begleiteten. Tabula, Tafel, wird ferner das Portatile genannt im Sakramentar von Gellone (8. Jahrhundert), in den

---

[6] Mémoires de la Soc. archéol. de l'Oise II (1852) 431.

[7] Gay I, 89.

[8] Monast. anglic. VIII, 1205. Sowohl hier wie im Inventar von Fécamp wird das Portatile zwar weder ausdrücklich noch durch die Beschreibung als Tafelportatile gekennzeichnet. Da man aber im Beginn des 16. Jahrhunderts in England und Frankreich wohl kaum mehr andere als tafelförmige Tragaltäre kannte, werden wir auch die Angaben der beiden Inventare von solchen zu verstehen haben.

[9] Vgl. oben S. 74.

[10] Vgl. oben S. 73.

[11] Vgl. oben S. 422.

[12] AA. SS. 20. Mart. III, 146 in notis; vgl. AA. SS. o. s. Ben. III, 343: Altare consecratum in quattuor angulorum locis (Behälter) et in medio reliquias continens sanctorum, in modum clypei, quod secum, cum iter ageret, vehere solitus erat. Der Umstand, daß es hier heißt, in modum clypei, könnte dafür sprechen, daß das Portatile von ovaler Form war, doch kann bei einem ovalen unmöglich von vier Ecken die Rede sein. Wie es sich jedoch hiermit verhalten mag, auf alle Fälle geht aus den Worten in modum clypei hervor, daß es tafel-, nicht kasten- oder altarförmig war.

[13] Vgl. oben S. 424.

ıtifikalien des 9. und 10. Jahrhunderts, in dem früher erwähnten Kapitel Hinkmars ı Reims und in c. 9 der Mainzer Synode von 888[14]. Ein Tafelportatile war auch prächtige ara, welche von Karl dem Kahlen der Abtei St-Denis geschenkt wurde, zur Zeit des Abtes Suger († 1151) auf dem Altar lag, bei dem der Kaiser seine te Ruhestätte gefunden hatte. In dem Rahmen der Holzfassung, die den Altarn von Porphyr umschloß und mit Goldblech bekleidet war, befanden sich vorn, hts und links in Gruben (locelli) unter Kristallverschluß Reliquien vom Arm der Jakobus, Stephanus und Vinzentius[15].

Erhalten haben sich aus vorkarolingischer und karolingischer Zeit nur drei elportatilien, das Cuthbertportatile zu Durham, das zum Reiseciborium Arnulfs ı Kärnten († 899) gehörende tafelförmige Tragaltärchen in der Reichen Kapelle München, und ein ungewöhnlich lang gestrecktes, mit Kupferzellenschmelz verzier- Portatile im Rathaus zu Freiburg im Breisgau (Tafel 74). Das erste wurde schon ern Ortes beschrieben. Das zweite besteht aus einer Holzplatte von 24½ cm eite, 16 cm Tiefe und 2,2 m Höhe, und einem 16½ × 11 cm großen Serpentin als arstein. Es ist auf dem Boden des Ciboriums festgemacht. Ursprünglich war Holz ganz mit Goldblech bekleidet, das sich aber nur an den Seiten erhalten . Von dem ehemaligen Emailschmuck haben sich bloß an der Vorderseite fünf ttchen, derbe Zellenschmelzarbeiten, gerettet. Die Reliquien liegen unter dem Stein

Aus dem 11. Jahrhundert sind drei tafelförmige Portatilien auf uns gekomn, ein reich mit figürlichem Zellenschmelz, mit Edelsteinen und Filigran chmücktes Tragaltärchen in Ste-Foy zu Conques im Departement Aveyron, ein Süddeutschland kommendes Portatile im Cluny-Museum, das sich vordem in der nmlung Spitzer befand, und der Watterbacher Tragaltar im Nationalmuseum zu nchen[16].

Manche Tafelportatilien haben sich aus dem 12. Jahrhundert in die Gegenrt gerettet. Zwei sind durch Inschriften als Schöpfungen aus der Frühe desselben ichert, das sog. Begoportatile in Ste-Foy zu Conques, das laut seiner Inschrift 6 von Abt Bego gestiftet und durch Bischof Pontius von Barbastro geweiht wurde, vie das früher erwähnte Tragaltärchen des Comes Gofredus von Catanzaro[17], dem eine Elfenbeinplatte die Unterlage des Steines bildet. Die übrigen sind nicht iert, doch weist der stilistische Charakter ihrer ornamentalen Ausstattung sie als beiten des 12. Jahrhunderts aus. Es sind ein Portatile im Schatz des Münsters zu eiburg im Breisgau, ein aus Hildesheim stammendes Portatile im Viktoria- und ert-Museum zu London[18], ein Portatile im Cluny-Museum[19], ein Tragaltärchen im mmuseum zu Augsburg, ein Portatile im Museum zu Cividale, das sog. Servatius-tatile in St. Servatius zu Maastricht, ein Portatile in der Kathedrale zu Metz (um 0)[20], das Miniaturportatile im Domschatz zu Trier (Tafel 84), das Tafelportatile des lfenschatzes, das als Stein einen Stein aus der Geburtsgrotte zu Bethlehem aufist[21], sowie vielleicht auch noch eines der Portatilien zu Seekirchen im Salzgischen[22]. Nicht ein Tafelportatile, sondern nur die obere Platte eines altarförmi-

---

Hartzh. II, 372.

Sugerii De rebus in administr. sua gestis 3 (M. 186, 1235).

Die beiden letzten zählen zu einer Gruppe gravierten Metallarbeiten, der auch die Unseite des Heinrichsportatiles in der Reichen elle zu München angehört. Für ihre gere Datierung ist daher die Antwort auf Frage von Wichtigkeit, aus welcher Zeit die leidung der Unterseite dieses letzteren nmt, ob sie gleichzeitig mit dem übrigen oder ob sie erst eine Weile später hinzuigt wurde. Eine Untersuchung des Heinstragaltares, die mir durch die Güte des naligen Custos, des Herrn Stiftsdekans Seb. Staudhamer ermöglicht wurde, ließ mir keinen Zweifel, daß die Bekleidung ursprünglich und darum gleichfalls der Zeit Heinrichs II. zuzuweisen ist. Man wird deshalb auch das Watterbacher Portatile und das Tragaltärchen im Cluny-Museum der Frühe des 11. Jahrhunderts zuzuschreiben haben.

[17] Vgl. oben S. 428.

[18] Abb. der Unterseite bei Roh. V, Tfl. 357.

[19] Vordem in der Sammlung Stein. Abb. bei Roh. V, Tfl. 358.

[20] Abb. in Zeitschrift XVII (1904) 15.

[21] Vgl. oben S. 433.

[22] Kunsttopographie Österreichs, Bezirk Salzburg I (Wien 1913) 147.

gen Portatiles ist, wie die Abschrägung der unteren Kante klar bekundet, ein aus Kölner Privatbesitz stammendes Portatile im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel[23].

Dem 13. Jahrhundert gehören an ein zweites Portatile zu Seekirchen[24], ein Tafelportatile aus Sayn, das zuletzt, nachdem es durch mehrere Sammlungen hindurchgegangen war, schließlich in der Sammlung des Louvre zu Paris landete[25], ein zweites Portatile der Reichen Kapelle zu München[26], ein weiteres Portatile im Münsterschatz zu Freiburg i. Br. (Tafel 74), ein Portatile im Dom zu Trient, laut Inschrift eine Stiftung des Bischofs Friedrich von Wanga (1207—1218), das kleine Tafelportatile im Schatz der Stiftskirche zu Tongern[27], das als Seltenheit mit niedrigen Füßen ausgestattete Tafelportatile im Schatz der Schwestern U. L. Fr. zu Namur[28], ein gemäß Inschrift 1273 konsekriertes Portatile in der Kathedrale zu Narbonne[29], ein von griechischen Künstlern gearbeitetes Tragaltärchen in der Kathedrale zu Lyon, das Portatile in der Kapelle des Gurkerhofes zu Klagenfurt sowie zwei mit silbervergoldeter, reich ornamentierter Bekleidung versehene Tragaltäre im Welfenschatz[30].

Arbeiten des 14. Jahrhunderts sind ein Tragaltar in S. Croce zu Florenz, eine bräunlich geaderte, mit vergoldeter ornamentierter Metalleinfassung versehene Marmorplatte von 20 × 11 cm in rot bemaltem Holzrahmen, ferner das Portatile zu Admont, das gemäß Inschrift 1375 von Bischof Albert von Sternberg, Bischof von Leitomischl in Böhmen, konsekriert wurde, ein später in ein Tafelreliquiar umgewandelter Tragaltar im Dom zu Prag, dessen ursprünglichen Charakter die in den Rahmen eingegrabene Majuskelinschrift: Anno Domini MCCCLXXXX nono hoc altare est consecratum in honore beate Marie virginis außer Zweifel stellt[31], ein schönes, auf dem Rahmen mit aufgelegten Inschriften in gotischen Majuskeln verziertes Portatile im Dommuseum zu Augsburg (Tafel 83), sowie sein Gegenstück zu Raab, das Portatile aus Guttaring zu Klagenfurt und das Tafelportatile im Palazzo Pitti zu Florenz.

Tafelförmige Portatilien des 15. Jahrhunderts sind der Tragaltar in der Zither der Schloßkapelle zu Quedlinburg, ein Tragaltar im Dom zu Breslau aus dem Jahre 1417, das Portatile im Kapellensaal des Münchener Nationalmuseums, ein Portatile aus Solenhofer Stein im Germanischen Museum zu Nürnberg von 1499, zwei Portatilien im Dommuseum zu Augsburg, eines von 1417, das andere von 1497 (Abb. S. 443 und Tafel 76) ein Tragaltar im Dom zu Halberstadt, ein Portatile zu Welz bei Jülich, der Tragaltar im Schatz der Kathedrale zu Chartres[32], sowie ein auf dem Rahmen mit Heiligenbildchen und den Evangelistensymbolen unter Glasplättchen geschmücktes Portatile im Viktoria- und Albert-Museum zu London[33]. Welcher Zeit die schmucklosen Portatilien im Nationalmuseum zu Kopenhagen angehören, ist nicht genau festzustellen, doch entstammen sie jedenfalls spätestens dem 15. Jahrhundert; das gleiche gilt von einem mit rot lackiertem Rahmen versehenen, sonst ganz unverzierten Portatile im Welfenschatz[34].

---

[23] Abb. bei Heideloff, Ornamentik des Mittelalters (Nürnberg 1853) Lief. VIII, n. 3. Ob auch das 1189 von Bischof Konrad konsekrierte Portatile, von dem sich der Stein und einiges andere bei einem Renaissanceportatile in St. Emmeram zu Regensburg erhalten haben, schon ursprünglich wie das heutige Portatile tafelförmig war, ist nicht festzustellen. Eine in ein Messingband eingravierte Inschrift, die den Stein umgibt, lautet: † Ann... CLXXX † nono V. Kal. Novembs consecratum est hoc altare a Chunrado Rat. epo praesente Perngero abbate h' loci †. Die Inschrift kann nach der Form der Buchstaben, die ausgesprochen entwickelten gotischen Charakter zeigen, nicht gleichzeitig mit der von Bischof Konrad vollzogenen Weihe sein, sondern muß aus späterer Zeit stammen.

[24] Kd. Österreichs, Bezirk Salzburg I, 147.

[25] Abb. bei Viollet, Mob. I, 20.

[26] Abb. bei von Hefner-Alteneck II, Tfl. 100.

[27] Abb. bei Roh. V, 356.

[28] Abb. bei Roh. V, 356.

[29] Abb. in Revue LXII (1912) 38.

[30] Abb. bei Neumann, Reliquienschatz, 142 und 167.

[31] Abb. bei A. Podlaha und E. Sittler, Der Domschatz in Prag (Prag 1903) 82.

[32] Abb. bei F. de Mély, Le trésor de Chartres (Paris 1886) 87.

[33] Roh. V, 42.

[34] Neumann a. a. O. 173.

Es ist beachtenswert, daß sich die meisten Tafelportatilien, die sich aus dem Mittelalter erhalten haben, in Deutschland befinden oder doch, wie die Beispiele im Cluny-Museum zu Paris sowie im Viktoria- und Albert-Museum zu London, aus Deutschland stammen.

Von tafelförmigen Portatilien des 16. Jahrhunderts seien genannt die Portatilien zu Diebolsheim und Steinburg im Elsaß, das Portatile der Sammlung Straub zu Straßburg (Tafel 76), das 1520 konsekrierte Portatile in St. Emmeram zu Regensburg, zwei Portatilien im Dommuseum zu Augsburg, der durch Erweiterung des Gofredusportatiles hergestellte Tragaltar im Germanischen Museum zu Nürnberg (Tafel 84), drei Portatilien im Dommuseum zu Trier (Tafel 84), und die zwei tafelförmigen Portatilien im Kunstgewerbemuseum zu Köln (Sammlung Schnütgen)[35].

Beispiele von Tafelportatilien aus Inventaren des Mittelalters anzuführen, kann angesichts der großen Zahl der noch erhaltenen mittelalterlichen Tafelportatilien unterbleiben. In den älteren Schatzverzeichnissen ist ohnehin nur selten eine Andeutung über die Form der in ihnen vermerkten Tragaltäre zu finden. Was uns in den spätmittelalterlichen Inventaren an Portatilien begegnet, wird zum Teil ausdrücklich als Tafel bezeichnet, bei andern weist die Beschreibung mehr oder weniger bestimmt darauf hin, daß es sich bei ihnen um tafelförmige Portatilien handelte.

Die vielen noch vorhandenen Tragaltäre des 17., 18. und 19. Jahrhunderts gehören alle zum Typus des Tafelportatiles. Nur ein einziges Beispiel ist mir aus dieser Zeit bekannt geworden, das ihn nicht aufweist; es wird von ihm später die Rede sein.

2. Die noch vorhandenen älteren tafelförmigen Portatilien. Der Aufzählung der zur Zeit noch vorhandenen älteren Portatilien des ersten Typus sei eine kurze Beschreibung der einzelnen angereiht. Von dem ältesten, das sich bis heute, wenngleich nur in Fragmenten, erhalten hat, wurde eine solche bereits gegeben, desgleichen von dem vom Reiseciborium Arnulfs von Kärnthen, das in seinem heutigen Zustand wenig Bemerkenswertes mehr bietet.

Das aus dem Kloster Adelhausen stammende Portatile im Rathause zu Freiburg im Breisgau ist 28 cm lang und 12,5 cm breit. Es ist sehr bemerkenswert durch seinen Kupferzellenschmelz, in dem sowohl seine aus Kreisen mit Kreuzchen als Füllung bestehende Einfassung, die heute leider zum Teil fehlt, als auch die großen eigenartig geformten Kreuze, welche die beiden den beiden Schmalseiten des Altarsteines vorgelagerten Kupferplatten schmücken, ausgeführt sind. Die Ecken dieser Platten und der freie Raum um die Kreuze herum sind mit vertieften longobardischen Bandverschlingungen belebt (Tafel 74)[1].

Sehr reich, das prächtigste aller alten tafelförmigen Portatilien, die auf uns gekommen sind, ist das St-Fides-Portatile in Ste-Foy zu Conques (Tafel 78). Es ist 20 cm breit und 29,5 cm tief. Den Altarstein, eine Alabasterplatte, umgibt zunächst ein schmaler gestanzter Eierfries, der beiderseits von einem Perlstäbchen eingefaßt ist, und dann ein breiter mit Edelsteinen, Emailplättchen und Filigran völlig überdeckter breiter Rahmen. Die Zahl der Emailplättchen, die auf ihm angebracht sind, beläuft sich auf vierzehn, zehn größere und vier kleine. Die letzteren, die als Ersatz für Edelsteine dienen, sind alle rund, von den ersteren sind sechs rund, vier rechteckig. Die sechs runden sind auf die Ecken und Schmalseiten des Rahmens verteilt. Die Emailscheibchen in den Ecken enthalten die Evangelistensymbole; auf dem Scheibchen der vorderen Schmalseite sehen wir das Lamm Gottes vor einem

[35] Abb. Zeitschrift XVII (1904) 17 und 19.
[1] Vgl. auch Marc Rosenberg, Zellenschmelz (Gesch. d. Goldschmiedekunst auf techn. Grundlage III, 1922) 61 f.

gleicharmigen Kreuz, auf dem der hinteren Schmalseite ein Brustbild Christi. Von den Emailplättchen der Langseiten des Rahmens zeigen die beiden vorderen nimbierte, nicht näher bestimmte und bestimmbare weibliche Büsten; von den beiden Brustbildern, welche die beiden hintern Plättchen der Langseiten schmücken, ist durch eine Inschrift das zur Rechten als Maria, das zur Linken als St. Fides gekennzeichnet. In den Zwischenräumen zwischen den Plättchen ist der Rahmen mit dichtem, primitivem Würmchenfiligran belebt und mit einer Gruppe von je fünf Edelsteinen, namentlich Kristallen und Granaten, besetzt, von denen jedoch heute mehrere fehlen. Bei vier dieser Edelsteingruppen ist in der Mitte statt eines Steines eines der vier vorhin erwähnten kleinen Emailplättchen angebracht. Das Filigran besteht aus vergoldetem Silber, die Emailplättchen sind in Zellenschmelz auf Gold hergestellt. Die Seiten des Portatiles sind mit vergoldetem Kupfer überzogen, sonst aber schmucklos[2].

Das Begoportatile zu Conques entbehrt des Emails. Den Stein umrahmt bei ihm eine schmale, an den Langseiten gestanzte, an den andern in Filigran ausgeführte und hier einst mit Edelsteinen geschmückte Einfassung, der an beiden Schmalseiten nach innen zu eine dreizeilige Nielloinschrift angefügt ist. Die für seine Datierung wichtige Inschrift lautet: Anno ab incarnatione Domini millesimo c(entesimo) — Sexto kl. Julii Domnus Poncius Barbastrensis — Episcopus et sancte Fidis virginis monachus — Hoc altare Begonis abbatis dedicavit — et de † XPI et sepulchro ejus multasque alias sanctas reliquias hic reposuit. Der Hauptschmuck des hiernach aus dem Jahre 1100 stammenden Portatiles besteht in dem Ornament der 4,6 cm hohen Seiten. Wir sehen hier unter rundbogigen Arkaden auf Silbergrund in Niello ausgeführte Halbbilder, je sieben an den Langseiten und je vier an den Schmalseiten, den Heiland, Maria, die Apostel, die Evangelisten sowie die hll. Vinzentius, Stephanus, Caprasius, Fides und Cäcilia[3].

Ein schönes Stück ist das aus Süddeutschland stammende Portatile des Cluny-Museums (Tafel 75). Es ist, den Altarstein ausgenommen, ganz, also auch an der Unterseite, mit vergoldetem Silber bekleidet. Die Umrahmung des Steines auf der Oberseite des Portatiles gliedert sich in vier von einem schmalen romanischen Blatt- oder Rankenfries eingefaßte Felder. Von den beiden kleineren, welche den Schmalseiten des Steines entsprechen, enthält das zur Linken die Figur Melchisedechs mit Kelch und Brot, das zur Rechten die Aarons mit Weihrauchfaß. Von den zwei größeren zeigt das obere, d. i. das rückwärtige, in der Mitte den Heiland, der Petrus die Schlüssel und Paulus das Evangelium überreicht, nach den Enden zu die hll. Nikolaus und Blasius; auf dem vorderen sehen wir das Opfer Abrahams. Die Unterseite wird von einem breiten romanischen Palmettenfries umrahmt. Dem von ihm eingeschlossenen Felde ist in der Mitte eine große Scheibe mit dem Lamme Gottes eingraviert; vier kleinere mit dem Halbbild einer Frauengestalt, allegorische Darstellungen der vier Kardinaltugenden, sind in den Ecken angebracht. Den noch übrigen Fond des Feldes füllen elegante romanische Ranken. Die Seiten des Portatiles sind mit Rankenwerk verziert, mit Ausnahme der vorderen, welche die Inschrift enthält: Hic reconduntur reliquiae sci Johannis Papt. (sic) et Ciriaci, Pancracii, Kiliani mart.

Der aus Watterbach stammende tafelförmige Tragaltar im Nationalmuseum zu München ist dürftiger an Bildwerk als das Portatile im Cluny-Museum, hinsichtlich des Stilcharakters seines Ornaments demselben jedoch unverkennbar verwandt. Seine Bekleidung besteht aus vergoldetem Kupfer. Oben wird es von einem gravierten Rankenfries umrahmt. Da der Altarstein nicht groß genug war, um das von der Einfassung eingeschlossene Feld auch in die Tiefe ganz auszufüllen, ist vorn und hinten zwischen Stein und Rankenfries eine mit großem Rankenwerk

[2] Annal. archéol. XVI (1856) 84.
[3] Abb. der Oberseite bei Roh. V, Tfl. 344. Vgl. auch Annal. archéol. a. a. O. 87 und Lasteyrie 689.

bedeckte Füllung eingeschoben. Die Seiten des Portatiles zeigen einen Rankenfries auf Firnisbrandgrund. Die nur von einem glatten Band umrandete Unterseite enthält in der Mitte in großem runden Medaillon den Erlöser, umgeben von der halb griechischen, halb lateinischen Inschrift: † Hic Pater et Logos nec non Paraclitus agios, in den Ecken in kleineren Kreisen Halbfiguren der Kardinaltugenden, auf dem Grund zwischen den Scheiben Rankenwerk.

Der zweite tafelförmige Tragaltar im Cluny-Museum ist wenigstens jetzt nur mehr oben und an den Seiten mit vergoldetem Silber bekleidet. Da auch dieses Portatile wie die beiden vorhergenannten bestimmt war, quer zum Priester hingelegt zu werden, befinden sich die Hauptdarstellungen an den Schmalseiten, hinten Christus am Kreuz, begleitet von den Symbolen der Evangelisten Lukas und Johannes, vorn das Lamm mit den Sinnbildern der beiden andern Evangelisten. Auf dem Rahmen der Langseiten steht links Maria, darunter ein Engel mit Hostie; rechts sehen wir oben Johannes, unten einen Engel, der die Arme ausgebreitet emporhält und aufwärts zum Gekreuzigten schaut. An den Seiten des Portatiles waren Inschriften angebracht, welche die zugehörigen Bilder der Oberseite erklärten, heute aber nur mehr zum Teil erhalten sind. So heißt es auf der rechten Langseite: † Discipulus plorat. Raphael quem semp̄ adorat, auf der linken: (Ge)nitrix m(o)eret. Gabriel cui sc̄s adheret[4].

Das schöne, aus Öttingen stammende romanische Tragaltärchen im Dommuseum zu Augsburg (Tafel 79) zeigt oben in den Ecken des Rahmens des Altarsteines sehr bemerkenswerte Emailplättchen, welche die Halbfiguren Abels mit dem Lamm, Melchisedechs mit Kelch und Brot, Moses' mit der ehernen Schlange und der Witwe von Sarepta mit den zwei kreuzförmig übereinander gelegten Hölzern enthalten. Im übrigen ist die Umrahmung des Steines mit einem prächtigen, aus Palmetten und gegenständigen Vögeln bestehenden gestanzten Fries verziert, dessen Innenseite ein schmales, mit einer Inschrift versehenes Band zugleich abschließt, und begleitet. Die Inschrift gibt an drei Seiten des Steines die im Portatile eingeschlossenen Reliquien an; die der vierten stammt aus dem Jahre 1371, dem Jahre der zweiten Konsekration des Portatiles, und verewigt diese Neukonsekration. Die Unterseite ist den Rand entlang mit einem Rankenfries eingefaßt (Tafel 79). Das von ihm umrahmte Feld zeigt in der Mitte in kreisförmiger Einfassung den Heiland am Kreuze zwischen der Ecclesia und der Synagoga, in den Zwickeln die Halbbilder der vier Kardinaltugenden. Um die Mitteldarstellung zieht sich die Inschrift: † In precibus fixus stans presul et hostia XPC, virtutes donat, animas beat, sacra manat. Figurenwerk und Ornament sind auf der Unterseite des Portatiles in Vergoldung auf einem Grund von braunem Firnisbrand ausgespart. Die den Ecken der Unterseite aufgesetzten, einen Viertelkreis bildenden Plättchen mit den gravierten Darstellungen der Evangelistensymbole sind eine Zutat aus der Zeit der Neuweihe.

Von zwei tafelförmigen Portatilien, die sich zu Seekirchen im Salzburgischen erhalten haben, ist eines 20 cm tief, 11 cm breit und 5½ cm dick. Es besteht aus einer weißen Marmorplatte als Altarstein und einer nur wenig größeren Eichenholzplatte als Unterlage, ist ringsum mit vergoldetem, heute aber sehr schadhaftem Kupferblech bekleidet, das auf zwei Stücken noch getriebenes romanisches Blattornament aufweist, und wird dem 12.—13. Jahrhundert angehören. Das zweite ist etwas größer, aber weniger dick; denn es hat eine Tiefe von 26 cm und eine Breite von 13,5 cm, jedoch eine Dicke von nur 3 cm. Als Altarstein hat es ein Serpentinplättchen von 9 × 17 cm Größe, als Unterlage ebenfalls eine Eichenholzplatte. Als Einfassung des Steines zeigt es rings Beinplättchen, auf denen durchbrochen gearbeitete Kreuzchen, die zum Teil von einem eingeritzten großen Kreis umrahmt werden, mit kleinen eingeritzten, zu fünfen oder dreien angeordneten

[4] Abb. der Unterseite des Watterbacher Portatiles bei Braun, Meisterwerke I, Tfl. 30, des Portatiles im Cluny-Museum bei Roh. V, Tfl. 358.

Kreischen abwechseln, an den beiden Schmalseiten aber außerdem noch als Abschluß ein weiteres Plättchen der gleichen Art mit einem von kettenartig verbundenen, kleinen, eingeritzten Kreisen gebildeten Fries. Es wird dem 13. Jahrhundert zugeschrieben[5].

Der zweite Tragaltar in der Reichen Kapelle der Residenz zu München ist an den Seiten mit vergoldetem Silberblech überzogen, das an drei Seiten von einem getriebenen romanischen Rankenmuster belebt ist, während die vierte, die hintere Schmalseite, die zweizeilige Inschrift aufweist: Omnes isti sancti, qui sunt huc inscripti, illorum sanctuarium est hic. Oben ist die Holzfassung des Portatiles mit unvergoldetem Silberblech montiert. Wir gewahren hier in der Mitte der nach rückwärts gelegenen Schmalseite Christus am Kreuze mit Maria und Johannes, in derjenigen der vordern Maria mit dem Jesuskind. Beiderseits dieser zwei Darstellungen ist der Rahmen mit je zehn Halbfiguren verziert, die unter Kleeblattarkaden stehen. Sie geben jene Heiligen wieder, deren Reliquien im Portatile eingeschlossen wurden. Arkaden und Figuren sind in den Silbergrund eingraviert; indem man sie aber vergoldete, hat man sie noch wirksamer aus dem silbernen Grund herausgehoben[6].

Das aus Hildesheim stammende Portatile des Viktoria- und Albert-Museums zu London ist mit vergoldetem Kupferblech bekleidet. Auf der Oberseite sind um den Stein herum, einen Porphyr, Szenen aus dem Leben Jesu und Bilder der hll. Godehard, Benno, Michael u. a. eingraviert; auf der Unterseite des Portatiles dagegen sehen wir in der Mitte die bekannte Darstellung der Trinität, bei der Gott der Vater das Kreuz mit dem Gekreuzigten in den Händen hält, während der hl. Geist in Gestalt der Taube zwischen beiden schwebt, rechts die hll. Petrus und Pankratius, links die hll. Paulus und Bonifazius, unten in Medaillons die Brustbilder der hll. Simplicius und Faustinus.

Das mit vergoldetem Silberblech überzogene Portatile der Kapelle des Gurkerhofs zu Klagenfurt ist oben an den Langseiten des Steines, einer Serpentinplatte von 20,5 × 13,7 cm, mit romanischem Rankenwerk verziert, entlang den Schmalseiten mit den Figuren Marias und Johannes d. T. Die Ecken nehmen die Evangelistensymbole ein. An den Seiten des Portatiles verhält sich die Sache umgekehrt. Hier sind an den Schmalseiten romanische Ranken mit Drachen angebracht, die Langseiten aber mit den Brustbildern Christi, Mariä sowie der Apostel Johannes, Petrus und Paulus geschmückt, von denen das des Heilandes in einem größeren mit einem Vierpaß versehenen Kreise steht, die andern von einfachen kleineren Rundmedaillons umschlossen sind. Das Ornament der Oberseite ist mit Punze und Stichel gearbeitet, das der Seiten gestanzt, weshalb auch an den beiden Langseiten dieselben Brustbilder in der gleichen Anordnung und Folge wiederkehren.

Das ebenfalls mit vergoldetem Silberblech bekleidete Portatile der Kathedrale zu Lyon ist besonders stilistisch bemerkenswert. An den Seiten ist es mit einem Rankenfries geschmückt, unten bis auf ein in die Länge gezogenes Achteck in der Mitte, das eine griechische Inschrift enthält (Joh. 1, 14), mit weichen, rundlichen aber reich entwickelten akanthusartigen Ranken bedeckt. Oben ist das Portatile entlang den Schmalseiten der prächtigen Amethystplatte, welche den Altarstein bildet, mit den Ganzfiguren der hll. Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus verziert, an den Langseiten des Rahmens des Steines und in den Ecken aber mit Rundmedaillons, von denen die der hinteren Langseite Brustbilder Christi, Marias und Johannes d. T., die der vorderen solche des hl. Theodorus sowie der hll. Erzengel Michael und Gabriel umschließen. Zwischen diesen Medaillons ist der Grund des Rahmens mit den gleichen gravierten Akanthusranken verziert, wie sie an der

[5] Abbildung und Beschreibung in Kunsttopographie Österreichs, Bezirk Salzburg I (Wien 1913) 147.

[6] Abb. bei von Hefner-Alteneck II, Tfl. 100. Abb. der Unterseite des Hildesheimer Portatiles zu London bei Roh. V, Tfl. 357.

Unterseite angebracht sind. Figuren und Medaillons sind getrieben und eine gute Arbeit. Das Portatile ist anscheinend ein Werk griechischer Künstler, und zwar beweist der Umstand, daß die beiden hl. Bischöfe das Enchirion und noch nicht das Epigonation tragen, daß es wohl noch im 13. Jahrhundert angefertigt wurde, da später auf den griechischen Bischofsbildern an die Stelle des Enchirion das Epigonation tritt[7]. Die Akanthusranken zeigen kein griechisches Stilgepräge. Es scheint, daß sie nicht ursprünglich sind, sondern nachträglich eingraviert wurden.

Die Arbeit einer griechischen Hand, wenngleich im Abendlande entstanden, ist auch wohl das Tafelportatile des Welfenschatzes (Tafel 80), dessen Stein aus einem 15,6 × 14,2 cm großen Bergkristall besteht. Es ist ringsum mit Silberblech überzogen, das oben und an den Seiten vergoldet ist. Oben ist die Bekleidung in der Mitte mit einem der Größe des Altarsteines entsprechenden Ausschnitt versehen. Ornament zeigt das Portatile nur auf der Umrahmung des Steines. Es besteht in einer zierlichen, gestanzten Doppelranke, die an den Langseiten von je zwei, an den Schmalseiten von je einem getriebenen Rundmedaillon mit Halbfigur als Füllung unterbrochen wird. Die Figuren sind nur zum Teil bestimmbar. Diejenige in der Mitte der hinteren Schmalseite des Rahmens stellt den Heiland dar, die beiden ihr zunächst befindlichen der Langseiten Maria und Johannes d. T. Die vier Ecken nimmt ein getriebenes und zugleich nielliertes Bäumchen ein[8].

Ein Gemisch griechischer oder besser slawischer und abendländischer Arbeit ist das zweite mit Silber überzogene Tafelportatile des Welfenschatzes. Die Bekleidung der Seiten ist unten mit einer Folge von Rauten gemustert, welche mit vierblätteriger Rosette gefüllt sind, eine Restauration aus spätgotischer Zeit. Der Altarstein, eine 17 × 16 cm große Achatplatte, hat eine doppelte Einfassung. Die ihn zunächst umgebende innere, an den Langseiten ein schmales Börtchen, das mit ornamental umgebildeter kufischer Inschrift verziert ist, an den Schmalseiten ein breiter Fries, der von je drei Medaillons, thronenden Heiligen in Kreisen, gebildet wird, gehört dem 13. Jahrhundert an. Die äußere ist eine slawische Arbeit. In den Ecken befinden sich die Brustbilder der Evangelisten, in der Mitte der Schmalseiten die Ganzfiguren der hll. Kosmas und Damianus, an der hintern Langseite die Brustbilder des Heilandes und der beiden Apostelfürsten, an der vorderen die Marias, des hl. Stephanus und des hl. Sixtus. Die Figuren stehen in viereckiger, von einem Perlstäbchen gebildeter Umrahmung und sind durch Beischriften gekennzeichnet. Der Zwischenraum zwischen den Bildchen wird durch zwei einander überschneidende, mit Perlen besetzte Wellenbänder ausgefüllt. In die von der äußeren Umrahmung gebildeten Winkel ist ein die innere Einfassung bedeckender herzförmiger Vorsprung eingefügt, der mit einer Palmette verziert ist. Das Ornament der Seiten und der innern Einfassung des Steines ist graviert, das des äußeren Rahmens, den wir wohl gleichfalls ins 13. Jahrhundert zu setzen haben, getrieben[9].

Durch große Mannigfaltigkeit des Dekors zeichnet sich der aus Sayn stammende Tragaltar im Museum des Louvre zu Paris aus. Die mit einer Kupferplatte bekleidete Unterseite zeigt zwischen Streifen von Firnisemail eine gravierte Inschrift, welche die unter dem Porphyrstein der Oberseite eingeschlossenen Reliquien nennt. Die Seiten des Portatiles sind mit einem romanischen Rankenfries verziert. Die aus vergoldetem Kupferblech bestehende Umrahmung des Altarsteines ist in den Ecken mit den gravierten Evangelistensymbolen geschmückt, an den

[7] Über Enchirion und Epigonation vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung in Okzident und Orient (Freiburg 1907) 550 f.

[8] Abb. bei Neumann, Reliquienschatz, 142. Das Portatile gehört wohl eher dem 13. als dem 12. Jahrhundert an. Die Reliquien, die unter dem Kristall geborgen waren, hatten zum Teil Authentiken in der Schrift des 13. Jahrhunderts, können also auch nicht früher in das Portatile gelegt worden sein. Es liegt aber kein Anhalt vor, daß dieses damals geöffnet und die Reliquien nachträglich den älteren bereits vorhandenen beigefügt worden wären. Übrigens, scheint es, spricht auch der Charakter des Ornaments und der Figuren für das 13. Jahrhundert als Entstehungszeit.

[9] Abb. bei Neumann a. a. O. 168.

Schmalseiten mit zwei Elfenbeinreliefs — Christus am Kreuze zwischen Maria und Johannes und Maria auf dem Thron mit Kind, begleitet von zwei heiligen Bischöfen —, an den Langseiten mit je zwei gravierten Halbfiguren, und einer von einem Kristallplättchen bedeckten Miniatur, die die hll. Bernhard und Godehard darstellt. Die beiden Halbfiguren rechts sind die hll. Petrus und Stephanus, die zwei zur Linken die hll. Andreas und Laurentius. Die glatten Köpfchen der Nägel, mit denen die Bekleidung an den Holzkern des Portatiles angeheftet ist, sind nielliert und bilden Rosettchen. Mit Ausnahme von Email- und Treibarbeit sind sonach alle dekorativen Techniken zur Ausschmückung des Portatiles angewendet worden[10]. Unterhalb des Elfenbeinreliefs der vorderen Schmalseite hat sich der Stifter mit den Worten verewigt: Thidericus abbas III. dedit. Das Portatile stammt aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, die auf ihm angebrachten Elfenbeinreliefs aber gehören der Frühe des 12. an.

Vielleicht das schönste und reichste Tafelportatile, welches sich aus dem späten Mittelalter erhalten hat, ist das 1375 konsekrierte Portatile zu Admont (Tafel 78). Es ist mit vergoldetem Silber bekleidet. Seine von einem schmalen Rankenfries umrahmte Unterseite gliedert sich in zwölf Felder, welche in einem Vierpaß einen Schild enthalten, der abwechselnd das Sternbergsche Wappen und das der Diözese Leitomischl trägt, während die Zwickel mit schönem Blattwerk gefüllt sind. Die Seiten umzieht eine Inschrift, welche über das Datum der Weihe, den Konsekrator und den Stifter Aufschluß gibt. Oben umrahmt den Altarstein, ein Amethystquarzplättchen, ein breiter Fries, der am äußeren Rande mit einem schmalen, mit einer Perlschnur besetzten Börtchen eingefaßt und mit Vierpässen belebt ist. Die Vierpässe enthalten figürliches Bildwerk, auf der hintern Schmalseite die thronenden Figuren des Heilandes und der beiden Apostelfürsten, auf der vordern eine Darstellung der Anbetung des Jesuskindes durch die drei Weisen, auf jeder der beiden Langseiten das Bild eines thronenden Apostels und zwei Evangelistensymbole. Die Vierpaßzwickel der vordern Schmalseite sind mit den Brustbildern von Propheten, die übrigen mit Blattwerk gefüllt. Das Ornament der Unterseite ist gestanzt, die Inschrift an den Seiten und das Bild- und Blattwerk der Umrahmung, deren Grund mit Niello bedeckt ist, leicht getrieben und graviert[11].

Das gleichfalls mit Silber bekleidete ältere der beiden Portatilien in der Kathedrale zu Narbonne zeigt in den Ecken der Umrahmung des Altarsteines die vier Evangelistensymbole, in der Mitte der beiden Langseiten derselben, der Hauptseiten, die Halbfigur des segnenden Christus und des Gekreuzigten, in derjenigen der Schmalseiten die Halbbilder Marias und Johannes'. Den Zwischenraum zwischen den in Niello ausgeführten Bildchen schmückt ein gravierter, beiderseits mit eichenlaubartigen Blättern besetzter Stab. Den von der Umrahmung gebildeten Winkeln sind große dreieckige, von Kreisen und Dreipässen durchbrochene Zwickel eingefügt. Auf den vergoldeten Seiten ist eine lange Inschrift eingraviert, welche die im Portatile eingeschlossenen Reliquien aufzählt und mit den Worten schließt: Hoc altare consecratum est anno gratiae MCCLXXIII Nonas Februarii, constructum per Guidonem de Pileo, pro cujus anima celebrantes oretis[12].

Das Miniaturportatile im Schatz der Stiftskirche zu Tongern ist mit vergoldetem Kupfer überzogen. Seine Seiten sind mit einem Rautenmuster belebt, die Umrahmung des Steines hat einen gepunzten Grund und als Ornament einen romanischen Rankenfries, dem in den Ecken die Symbole der Evangelisten eingefügt sind[13].

Das ebenfalls mit vergoldetem Kupfer bekleidete Portatile im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur zeigt als Einfassung des Altarsteines einen

[10] Abb. bei Viollet. Mob. I, 20.
[11] Abb. der Unterseite in Mit. V (1860) 23.
[12] Abb. Revue LXII (1912) 38.
[13] Abb. bei Roh. V, 356, und in Trésor de l'église Notre-Dame à Tongres (Tongres 1890) 17.

doppelten Fries; der äußere wird von romanischen Palmetten, der innere von einer Inschrift gebildet, welche einen Teil der unter dem Stein befindlichen Reliquien verzeichnet. Unten weist es gleichfalls einen doppelten Fries als Umrahmung des Mittelfeldes auf, jedoch besteht hier umgekehrt der äußere aus einer Inschrift, in der das Portatile als altare bezeichnet wird, und deren Fortsetzung die Inschrift auf der Oberseite bildet, der innere besteht aus einer romanischen Ranke. In dem Mittelfeld findet sich eine Kreuzigungsgruppe mit Sonne und Mond oberhalb der Arme des Kreuzes und kleinen Durchbrechungen in Form von Drei- und Vierpässen, die über den schraffierten Grund zerstreut sind. Rohault de Fleury[14] betrachtet die Durchbrechungen als Vertiefungen für die Reliquien, doch ist das unzutreffend; sie haben nur ornamentalen Zweck. Sonne, Mond, Kreuz und Figuren sind in rotem, blauem, weißem oder grünem Email gearbeitet, doch so, daß nur ihre Konturen und Innenlinien in Email ausgeführt wurden. Die beiden Friese der Einfassung der Unterseite sind in Firnisbrand hergestellt, der äußere Fries der Oberseite ist getrieben, der Inschriftenfries graviert. Wohl um den Dekor der Unterseite vor Beschädigung beim Gebrauch des Portatiles zu schützen, wurden unten in den Ecken zwischen dem inneren und äußeren Fries die schon S. 445 erwähnten, 1 cm hohen, kugelförmigen Füßchen angebracht.

Das Portatile in der Kathedrale zu Metz ist seiner Silberbekleidung zum Teil beraubt. Die Umrahmung des Altarsteines, einer Achatplatte, schmückt ein gravierter Rankenfries; in ihren Ecken befinden sich die Evangelistensymbole, von denen jedoch heute nur mehr zwei vorhanden sind. Die Mitte der hinteren Langseite zeigt in rechteckigem Feld ein nielliertes Halbbild Christi. Die Bekleidung der vorderen Langseite fehlt. Die Seiten des Portatiles haben gestanztes Ornament, Vögel, Sirenen, menschliche Figuren[15].

Bei dem sehr gut erhaltenen Portatile des Museums zu Cividale (Tafel 83) ist nur oben die Einfassung des Altarsteines reicher ornamentiert. In den Ecken sind vergoldete Silberplättchen mit den Evangelistensymbolen in vorzüglicher Treibarbeit angebracht. Die unvergoldete Bekleidung der Langseiten schmückt, von schmalen Börtchen eingefaßt, ein eleganter romanischer Rankenfries, diejenige der Schmalseiten ein Drachenfries mit zwei gegenständigen, am Hals verschlungenen Drachen. Bei beiden Friesen sind die Konturen nielliert. Die Seiten des Portatiles sind nur mit einer Perlschnur verziert.

Bei dem Portatile in St. Servatius zu Maastricht umgibt den Stein ein Palmettenfries aus Silber mit vergoldeten Blättern. Die mit Silber bekleideten Seiten schließt oben und unten ein schmaler Blattfries ab. Unten ist das Portatile mit einer vergoldeten Kupferplatte überzogen, die eine viereckige Öffnung verschließt, den Behälter der Reliquien, und in den Ecken sowie in der Mitte mit einer silbernen sechsblätterigen Rosette geschmückt ist[16].

Das Portatile im Domschatz zu Trier (Tafel 84), eine Zedernholztafel mit einem ovalen, heute verwitterten Plättchen weißen Marmors, ist nur um ein Drittel größer als die Abbildung. Als einzigen Schmuck zeigt es um den Stein herum eine vergoldete Bronzeborte mit gravierter Ranke. Von einer in Schwarz einer seiner Seiten aufgemalten Inschrift ist nur das Wort altare übrig; die einer zweiten nennt die einst in das Portatile eingelegten Reliquien.

Die ornamentale Behandlung der beiden Portatilien des Freiburger Münsterschatzes erhellt aus den Abbildungen derselben[17], die Tafel 74 bietet. An den Seiten weist das eine als Verzierung einen gestanzten Rankenfries ähnlicher Art auf, wie er unten den Altarstein umrahmt, das andere ein lineares Rankenornament,

---

[14] La messe V, 40.

[15] Abb. Zeitschrift XVII (1904), 15.

[16] M. Willemsen et Fr. Bock, Antiquités sacrées conservées dans les anciennes collégiales de S. Servais et de N.-D. à Maastricht (Maastricht 1873) 98.

[17] Ausführliche Beschreibung beider Portatilien durch den Verfasser in Zeitschrift XVI (1903) 41 f.

das von einer Flechtwerkeinfassung begrenzt wird. Die Bekleidung beider Portatilien besteht aus Silber, ist aber nur beim ersten vergoldet. Der Stein ruht beim zweiten auf einer Holzplatte, beim anderen ist er so einer Holzfassung eingefügt, daß er — das einzige Beispiel aus älterer Zeit — oben wie unten zutage tritt und deshalb das Portatile auf beiden Seiten gebraucht werden konnte.

Das ehemalige Portatile im Domschatz zu Prag zeigt oben in den Ecken der Umrahmung gravierte silberne Plättchen mit den Evangelistensymbolen, an den Seiten in großen, schönen, flachgetriebenen gotischen Minuskeln auf schraffiertem Grund die früher schon erwähnte Inschrift[18]. Den äußeren Rand des Rahmens umzieht eine von Stäbchen begrenzte flache Leiste, die in der Mitte mit einer Folge kleiner vertiefter Rauten belebt ist[19].

Das schöne Portatile im Palazzo Pitti zu Florenz ist wie sein Stein quadratisch. Die Umrahmung des letzteren gliedert sich in nicht weniger denn drei konzentrische, Quadrate bildende Friese. Der äußere besteht aus Silber, das mit einem getriebenen Rankenmuster belebt ist, und ist mit einer Folge von Rauten verziert, die abwechselnd aus dunkelfarbigem und weißem Marmor bestehen und als Einfassung ein perlschnurartig geriffeltes, flaches Bändchen haben. Der mittlere wird von streifenförmigen farbigen Marmorplättchen gebildet. In den Ecken sind Plättchen mit den Evangelistensymbolen in ihn eingelassen, hinten in der Mitte ein Plättchen mit einer Kreuzigungsgruppe, vorn in der Mitte ein Plättchen mit den Figuren der Gottesmutter und der Apostelfürsten. Der innere Fries ist dem äußeren gleichartig, nur wechseln hier nicht weiße und dunkle Marmorrauten miteinander ab, sondern dunkelfarbige Marmorrauten mit Rundscheibchen derselben Art. Außerdem sind in den Ecken des inneren Frieses Metallplättchen mit weiblichen Brustbildern angebracht.

Der Tragaltar in der Kathedrale zu Chartres hat oben in den Ecken der schmalen Einfassung der Marmortafel, welche den Altarstein bildet, runde Medaillons zur Aufnahme von Reliquien. In der Kehle, mit der die Seiten profiliert sind, wechseln Muscheln mit Blattwerk, die Ecken der Seiten sind mit Blattwerk besetzt[20].

Bei dem ehemaligen Straubschen Portatile (Tafel 76) sind der aus vergoldetem Kupfer bestehenden Bekleidung oben in den Ecken der Umrahmung des Altarsteines gegossene Rundmedaillons aufgesetzt, die von einem gedrehten Stäbchen eingefaßt sind und Reliefdarstellungen der Evangelistensymbole enthalten, in der Mitte der Seiten des Rahmens aber Schilde, von denen drei das Wappen des Stifters aufweisen, während auf dem vierten ein Pelikan dargestellt ist. Zwischen den Medaillons und den Schilden ist dem Rahmen eine lange deutsche Inschrift in gotischen Minuskeln eingraviert, welche über die Stiftung des „Bettsteines" sowie der zu diesem gehörenden Meßgeräte und Paramente Mitteilung macht. In der Mitte der Unterseite des Portatiles befindet sich in dem Holz, in das der Stein eingebettet ist, das Sepulcrum, eine kleine viereckige Grube, deren Verschluß ein mit dem Bild des Heilandes verziertes Kupferplättchen bildet.

Eine eigenartige, auch materiell ungewöhnliche, aber sehr gefällige Verzierung hat das dem 14. Jahrhundert entstammende Tafelportatile im Dommuseum zu Augsburg erhalten (Tafel 83). Der mit waffelartig gemustertem Eisenblech überzogene Rahmen des Altarsteines trägt auf den Ecken quadratförmige Plättchen mit den an dieser Stelle so gerne wiederkehrenden Evangelistensymbolen, den Seiten ist eine aus ausgeschnittenen, schönen, gotischen Majuskeln bestehende Inschrift aufgenietet: Agnus Dei qui tolli(s) pec(c)ata. Eingefaßt wird dieselbe zu beiden Seiten durch eine Folge schmaler, mit Punkten besetzter Bändchen, die in ein umgeschlagenes Blatt auslaufen und einigermaßen an einen Krabbenfries gemahnen. Von

[18] Vgl. oben S. 448.

[19] Gute Abb. bei A. Podlaha und E. Sittler, Der Domschatz in Prag (Prag 1903) 82.

[20] Abb. bei F. de Mély, Le trésor de Chartres (Paris 1886) 87.

einem völlig gleichartigen Portatile, das jedoch genau quadratisch ist, befindet sich eine Abbildung in der Sammlung von Photographien des Kunstgewerbemuseums zu Berlin. Die Inschrift lautet bei ihm vollständiger: Agnus Dei qui tollis peccata mundi. Es gehört, irre ich nicht, dem Dom zu Raab.

Reich bemalt ist der Rahmen, mit dem im Beginn des 16. Jahrhunderts das Elfenbeinportatile des Comes Gofredus von Catanzaro versehen wurde (Tafel 84). In den Ecken sind Wappen angebracht; in der Mitte der hinteren Schmalseite gewahren wir eine Monstranz zwischen zwei Heiligen; an jeder der beiden Langseiten befinden sich fünf, an der vorderen Schmalseite drei Heilige. Die Heiligen, alle Halbbilder, stellen die heiligen Nothelfer dar, hier wie auch sonst wohl fünfzehn an der Zahl.

Der Rahmen des Portatiles zu Steinburg ist hinten mit einem Bild des Weltrichters bemalt; vorn sehen wir St. Michael im Kampf mit dem Teufel; auf den beiden Seitenrahmen sind die hll. Felix, Regula, Exuperius und Verena, in den Ecken oben die Evangelistensymbole dargestellt. Ein vorn auf der Umrahmung angebrachtes Wappen ist wohl das des Stifters oder des ursprünglichen Besitzers des Portatiles.

Dem 1417 konsekrierten Tragaltar im Dom zu Breslau sind in den Ecken der Oberseite die Evangelistensymbole aufgemalt. Der Beschlag, mit dem er unten und an den Seiten verziert ist, stammt erst aus der Zeit der Renaissance[21]. Die Holzunterlage des aus Franziskanerbesitz kommenden Portatiles im Kunstgewerbemuseum zu Köln (Sammlung Schnütgen) ist oben auf braunrot angestrichenem Grunde mit vierblätterigen goldenen Rosetten verziert, einer größeren auf den Ecken, kleineren auf den Seiten. Das Portatile in der Zither der Schloßkirche zu Quedlinburg zeigt auf der Umrahmung des Steines auf rotem Grund in den Ecken Kreise mit den jetzt sehr zerstörten Evangelistensymbolen, in der Mitte der Seiten ein Rechteck, das ehedem ornamentiert war, dessen Ornament jedoch jetzt fast ganz verschwunden ist. In die Holzfassung eines dem 15. Jahrhundert entstammenden Portatiles im Viktoria- und Albert-Museum zu London sind oben unter Glasplättchen Miniaturen eingelassen, in den Ecken die Evangelistensymbole, in der Mitte jeder Seite eine Heiligenfigur. Ein Tragaltar im Dommuseum zu Trier weist auf der rot bemalten Umrahmung des Steines in Gelb die gegenwärtig sehr verdorbene Inschrift auf: Consecratum est in honorem sanctae crucis anno Domini mille o qug. trice o nono. Kleine Stifte mit rosettenförmigem Kopf an den Ecken des Steines halten diesen in seiner Vertiefung fest.

Durch eigenartige Technik der Ornamentierung ist bemerkenswert das Portatile aus Guttaring zu Klagenfurt. Der Rankenfries, der den Rahmen schmückt, und die Inschrift: † Mane surgens Jacob erigebat † lapidem † in titulum fundens oleum desuper votum, die an der Inseite des Frieses den Stein zunächst umzieht, sind in das Holz eingeschnitten und mit rotem und grünem Wachs ausgefüllt worden. Statt der sonst so beliebten Evangelistensymbole hat das Guttaringer Portatile, ähnlich wie das vorhin erwähnte in der Kathedrale zu Chartres, in den Ecken der Umrahmung runde Vertiefungen, welche die Reliquien enthalten. Nach dem Stil des Ornaments und dem Buchstabencharakter der Inschrift — schöne gotische Majuskeln — ist das Portatile, wie es scheint, eine Arbeit des 14. Jahrhunderts.

Der Tragaltar zu Diebolsheim im Elsaß, die Stiftung eines Johann Priegels, Doktors beider Rechte (1501), ist auf dem Rahmen des Altarsteines mit Intarsien geschmückt, eingelegten Rosetten und Sternen aus verschiedenfarbigem Holz. Das schöne Portatile des Georgius de Petra, Herrn in Oitbach und Bruel, wie wir auf seiner Unterseite lesen, im Dommuseum zu Trier, eine Arbeit aus dem Jahre 1535, zeigt in den Ecken der Holzfassung vertiefte Scheiben mit dem Wappen des Eigentümers, auf den Seiten derselben feine aus Rauten bestehende Intarsien. Der Holz-

[21] Kd. der Stadt Breslau (Breslau 1886) 175.

rahmen eines hübschen Tafelportatiles im Dommuseum zu Augsburg, das gleichfalls eine Schöpfung der früheren Renaissance ist, hat als Verzierung einen schönen, aus Mäandern und sonstigen geometrischen Gebilden bestehenden Intarsienfries erhalten. Das im gleichen Museum befindliche Tragaltärchen aus dem Jahre 1827 zeigt auf den Ecken des schwarz polierten Rahmens die eingelegten Evangelistensymbole, auf den Seiten desselben eingelegte Ranken.

Einen eigenartigen Schmuck weist die Umrahmung des Portatiles im Kapellensaal des Münchener Nationalmuseums auf. Sie ist mit zierlichem, aus Birkenrinde ausgeschnittenem, spätgotischem Maßwerk überzogen, das sich wirksam von seinem teils vergoldeten, teils blauen Grund abhebt.

II. DAS KASTENPORTATILE

1. Charakteristik des Kastenportatiles. Alter und Dauer seines Gebrauchs. Der zweite Typus des Portatiles ist das Kastenportatile. Ich nenne ihn so, weil der Stein bei ihm nicht in eine einfache Holzplatte, sondern in die Oberseite oder den Deckel eines Kästchens eingebettet ist. Er hat sich aus dem Tafelportatile entwickelt. Wollte man nämlich mehr und größere Reliquien in dem Tragaltar niederlegen, als bei einer bloßen Tafel möglich war, so blieb nichts übrig, als die Holzplatte, die zur Aufnahme des Steines diente, durch ein Kästchen zu ersetzen, in das oben der Altarstein in gleicher Weise eingelassen wurde, wie in die Holzplatte des tafelförmigen Portatiles. Dasselbe konnte sowohl aus Brettchen als auch durch Aushöhlen eines Holzblockes von der erforderlichen Größe hergestellt werden. Beide Arten von Kastenportatile kommen in der Tat vor.

Die Reliquien waren nicht immer so in das Kästchen eingeschlossen, daß sie unzugänglich gewesen wären. Im Gegenteil waren die Kastenportatilien oft so eingerichtet, daß man sie jederzeit öffnen und zu den im Innern eingelegten Reliquien gelangen, sie herausnehmen, sie durch andere ersetzen oder neue zu den vorhandenen hinzufügen konnte. Bald ließ sich nämlich zu dem Ende der Boden des Portatiles herausziehen, bald der Deckel, in welchem der Stein befestigt war, sei es herausschieben, sei es aufklappen. Für alle drei Weisen bieten die noch vorhandenen mittelalterlichen Kastenportatilien treffliche Belege.

Daß man die Reliquien nicht immer fest in das Portatile einschloß, muß heute auffallend erscheinen; denn nach der jetzigen Praxis müssen die Reliquien auch beim Tragaltar so eingelegt werden, daß es nicht möglich ist, ohne gewaltsame Verletzung des Verschlusses zu ihnen zu gelangen. Die Weihe des Portatiles ist gegenwärtig nicht bloß ungültig, wenn keine Reliquien in demselben geborgen werden, sondern auch, wenn das Sepulcrum ohne festes, sicheres sog. Sigillum belassen wird, wie auch jede ohne einen Auftrag seitens des zuständigen Bischofs vorgenommene Öffnung des Reliquiengrabes, ja ein bloßer erheblicher Bruch des Verschlußplättchens nach heutiger Auffassung alsbald die Exekration des Portatiles zur Folge hat[1]. Indessen verhielt es sich nicht immer so, und wenn sich auch beim altare fixum früher die Idee von der Unverletzlichkeit des Altarsepulcrums durchsetzte, beim Tragaltar, der ja nur ein Surrogat darstellte, war diese Anschauung im 11. bis 13. Jahrhundert, der Zeit, aus der die Kastenportatilien stammen, jedenfalls noch keineswegs überall durchgedrungen. War es doch noch im späten Mittelalter nicht

[1] Cod. jur. can. c. 1200, § 2.

einmal strenge Pflicht, überhaupt Reliquien in die Portatilien einzulegen. Allerdings galt solches als das bessere und als ratsam und enthielten in Wirklichkeit die Portatilien wohl meist Reliquien; doch behandeln sowohl die Kanonisten wie die Pontifikalien bis gegen Ausgang des Mittelalters das Gegenteil als durchaus zulässig. Die Pontifikalien, indem sie entweder nur ein einziges Weiheformular bringen, in dem von einer Bergung von Reliquien keine Rede ist, oder zwei zum beliebigen Gebrauch, von denen das eine den Ritus der Reliquienrekondidition enthält, das andere nicht. War es aber so noch nicht strikte Vorschrift, überhaupt Reliquien in den Tragaltar einzuschließen, so stand natürlich auch nichts im Wege, sie ohne festen Verschluß und so in ihm zu hinterlegen, daß man ihn nach Belieben öffnen und die Reliquien herausnehmen, mit andern vertauschen oder um weitere bereichern konnte[2].

Es wäre darum auch durchaus unbegründet, wollte man jenen mittelalterlichen Kastenportatilien den Charakter eines Tragaltares absprechen, bei denen sich die Reliquien in einem leicht zugänglichen Gelaß befanden, nicht wie heute in einem, mit einem festangebrachten Verschlußplättchen versehenen Loculus. Auch solche Portatilien konnten nach der Praxis des Mittelalters, die sich teilweise bis in das 16. Jahrhundert erhielt, gültig geweiht und erlaubterweise verwendet werden. Richtig ist allerdings, daß wenn sich überhaupt bei den Kastenportatilien, im Gegensatz zum Tafelportatile, der Charakter eines Reliquiars stark geltend macht, dieses ganz besonders bei jenen Kastenportatilien der Fall ist, die mit aufklappbarem oder ausziehbarem Deckel, mit Schiebeboden oder mit sonst einer Einrichtung zum Öffnen versehen sind. Von den Kastenportatilien mit beweglichem Deckel oder Boden mag sogar das eine oder andere auch zur Aufbewahrung des zu ihm gehörenden Reisekelches und der Reisepatene benützt worden sein. Namentlich bin ich versucht, das bezüglich des Kastenportatiles im Cluny-Museum, des sog. Willibrordusportatiles in der Liebfrauenkirche zu Trier und des Kastenportatiles im Domschatz zu Hildesheim anzunehmen.

Übrigens bestand bei jenen Kastenportatilien, deren Deckel zum Ausziehen oder Aufklappen eingerichtet war, das eigentliche Portatile im Grunde nur im Deckel mit dem ihm eingefügten Altarstein. Alles andere war nebensächliches Zubehör.

Daß die Kastenportatilien wirkliche Portatilien und nicht bloß Reliquiare darstellten, beweist der bei ihnen nie fehlende Altarstein. Es erhellt das aber auch aus Inschriften, die an verschiedenen alten kastenförmigen Portatilien angebracht sind und das Portatile entweder ausdrücklich Altar nennen, ja seine Konsekration bezeugen oder doch unzweideutig auf den Zweck hinweisen, dem es zu dienen bestimmt war, die Feier der hl. Geheimnisse. Eine derselben, die Inschrift des sog. Andreasaltärchens im Trierer Domschatz, ist uns schon begegnet. Andere Beispiele bieten das sog. Willibrordusaltärchen in der Liebfrauenkirche zu Trier, das Geminianusportatile zu Modena, das Portatile in St. Walburga zu Eichstätt und das Heinrichsportatile in der Reichen Kapelle zu München. Wir werden dieselben bei Besprechung dieser Portatilien kennenlernen.

Freilich waren die Kastenportatilien mehr Prunkstücke als Gegenstände zum gewöhnlichen Gebrauch, wie sie auch infolge ihrer Höhe und ihrer verhältnismäßig geringen Größe für ihren Zweck nicht gerade sonderlich bequem waren.

---

[2] Näheres im folgenden Abschnitt, der sich eingehend mit dem Reliquiengrab beschäftigen wird.

Das älteste der Kastenportatilien, die sich aus dem Mittelalter erhalten haben, ist das Egbert- oder Andreasportatile zu Trier, von dessen Stein und Inschrift schon die Rede war. Es entstammt dem Ende des 10. Jahrhunderts. Dem späten 11. Jahrhundert gehören an ein Portatile im Stift Melk, ein kastenförmiges Portatile im Welfenschatz, sowie ein Kastenportatile im Domschatz zu Hildesheim, ein Kastenportatile im Landesmuseum zu Darmstadt sowie vielleicht auch das sehr schadhafte kastenförmige Portatile in der Stiftskirche zu Gandersheim. Um 1100 entstand das sog. Geminianusaltärchen im Dome zu Modena; im Lauf des 12. Jahrhunderts wurden geschaffen das Willibrordusaltärchen in Liebfrauen zu Trier, ein Portatile im Cluny-Museum, das Kastenportatile in St. Walburga zu Eichstätt, ein kleines Portatile in der Schnütgensammlung des Kölner Kunstgewerbemuseums und das leider sehr beschädigte kastenförmige Portatile im Dom zu Merseburg. Der Deckel eines kastenförmigen Portatiles des 12. Jahrhunderts befindet sich in einer Pariser Privatsammlung (Martin Le Roi[3]). Etwa aus der Wende des 12. Jahrhunderts datiert ein zweites kastenförmiges Portatile im Landesmuseum zu Darmstadt, das jüngste der noch vorhandenen mittelalterlichen Kastenportatilien. Es war sonach dieser Typus nur eine vorübergehende Erscheinung von verhältnismäßig kurzer Existenz. Ein ganz vereinzeltes, höchst interessantes Beispiel aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts birgt das Dommuseum zu Augsburg.

Die Höhe dieser Portatilien ist recht verschieden. Die größte hat der Tragaltar in Liebfrauen zu Trier, 14 cm ohne die Füße; nur um ein geringes niedriger ist das St. Andreasaltärchen im Domschatz mit 13,5 cm. Das Kastenportatile im Cluny-Museum ist 10,5 cm, das Hildesheimer 10 cm hoch. Beim Melker Tragaltar beläuft sich die Höhe auf 7,8 cm, bei dem Geminianusportatile im Dom zu Modena auf 7,5 cm, beim Eichstätter auf 6,7 cm, beim Tragaltärchen der Sammlung Schnütgen auf nur 6 cm. Von den beiden Tafeln des diptychonförmigen Heinrichsportatiles der Reichen Kapelle zu München ist die obere 4 cm, die untere 3,5 cm hoch.

Wie durch ihre Höhe so unterscheiden sich die Kastenportatilien von den tafelförmigen Tragaltären auch dadurch, daß sie meist mit Füßen ausgestattet sind. Man gab denselben gern die Form von hockenden oder liegenden Tiergestalten (Löwen, Drachen) sowie von Klauen. Eine groteske Bildung der Füße zeigt das Geminianusportatile, eine Verbindung von Menschenkopf und Klaue.

2. Die noch erhaltenen alten Kastenportatilien. Das älteste Kastenportatile, das Egbertportatile zu Trier, ist zugleich das bedeutendste. Eine Nielloinschrift, welche die Oberseite umzieht, besagt: Hoc sacrum reliquiarum conditorium Egbertus Archiepiscopus fieri jussit et in eo pignora sancta servari constituit, clavum videlicet Domini, dentem s. Petri, de barba ipsius et de catena, sandalium s. Andreae apostoli aliasque sanctorum reliquias. Tritt in dieser Inschrift der Reliquiarcharakter des Kastens deutlich zutage, so wird dieser in einer zweiten, die bereits andernorts (S. 441) mitgeteilt wurde, ausdrücklich als altare consecratum bezeichnet, so daß es nicht zweifelhaft sein kann, daß wir in ihm nicht bloß einen Reliquienbehälter, sondern auch einen Tragaltar vor uns haben. Der mit Goldblech bekleidete Deckel ist als Schieber eingerichtet. In seiner Mitte steht ein gleichfalls mit Goldblech überzogener Fuß, vor dessen Spitze der miniaturhafte Altarstein mit der ihn umgebenden Inschrift angebracht ist, während hinter der Ferse sich ein blauer Edelstein und ein Schloß befindet. An jeder der vier Ecken ist ein silberner vergoldeter Ring befestigt.

[3] Es stammt aus dem Nachlaß des Prof. Floß zu Bonn.

Die Langseiten des Kastens sind mit einer Elfenbeinplatte bedeckt und werden durch Leisten, die mit Zellenschmelzplättchen, Edelsteinen und Perlen besetzt sind, in drei Felder gegliedert (Tafel 96), welche in den Ecken ein mit Email verziertes Scheibchen als Schmuck aufweisen. Die Mitte der beiden äußeren Felder nimmt ein viereckiges Emailplättchen mit einem der Evangelistensymbole ein; beim mittleren ist in ihr ein goldenes, in Guß ausgeführtes Löwchen angebracht. Überaus kostbar und prächtig sind die Schmalseiten (Tafel 98) mit ihrer in Email und Edelsteinen ausgeführten Umrahmung, der fibelartigen Scheibe, die jetzt freilich sich nur mehr an der hinteren Schmalseite in ihrem ursprünglichen Zustand befindet, der mit Tiergestalten in durchbrochener Arbeit geschmückten und mit rotem Glas hinterlegten Goldverkleidung und den Perlenschnüren, welche vorn die den Grund gliedernden Felder umrahmen. Die Unterseite ist nur mit Kupferblech beschlagen, wie die kupfernen vergoldeten Füße unter den Ecken, liegende Löwen mit Ringen im Maul, spätere Zutat[1].

Für das Willibrordusportatile mag man das Andreasaltärchen zum Vorbild genommen haben, doch ist bei ihm statt des Deckels der Boden als Schieber eingerichtet worden. Die Bekleidung der Schmalseiten wurde in gotischer Zeit erneuert, wohl infolge von Beschädigungen, die diese erlitten hatten. Ursprünglich sind dagegen die freilich nicht unbeschädigten Langseiten und die nur unwesentlich veränderte Oberseite (Tafel 96). Die beiden Langseiten sind in je drei kräftig einspringende quadratische Felder geschieden. Die Leisten, welche sie umrahmen und teilen, sind oben mit einem aus gefüllten Kreisen sich zusammensetzenden, auf einem Grund von braunem Firnisbrand stehenden vergoldeten Fries verziert, auf den Schrägen mit einem getriebenen romanischen Blattfries. An den Schnittstellen der horizontalen und vertikalen Leisten sind quadratische Silberplättchen mit dem getriebenen Brustbild eines Heiligen angebracht. Die Felder haben als Füllung Elfenbeinreliefs, deutsche Schöpfungen nach griechischen Vorbildern, je drei Brustbilder von Heiligen in den seitlichen Feldern, Maria mit dem Jesuskind als Ganzfigur bzw. die Darstellung des Todes Marias in dem mittleren. Die Reliefs in den Seitenfeldern werden beiderseits von getriebenen Reliefbrustbildern trierischer heiliger Bischöfe begleitet. Oben ist der Kasten von einer langen zweiteiligen Inschrift in Gold auf Firnisbrand eingefaßt, die unter anderem die im Innern befindlichen Reliquien nennt. In der Mitte der Oberseite ist der Altarstein eingelassen, zunächst umrahmt von einem gotischen Rankenfries, einer Zutat aus spätgotischer Zeit, dann von einer zweireihigen Inschrift, die wie die Randinschrift in Gold auf Firnisbrand ausgeführt ist, aus der gleichen Zeit stammt und lautet: † Hoc altare beatus Willibrordus in honore Dñ † Salvatoris consecravit, super quod in itinere missarum oblationes Dō offerre consuevit, in quo continetur de ligno crucis XPICTI et de sudario capitis ipsius †. Die Inschrift bekundet, daß damals, als man das heutige Portatile schuf, der Stein als ein vom hl. Willibrord zu Ehren des Herrn geweihter und auf Reisen benutzter Tragaltar angesehen wurde, daß er aber auch bei dem neuen Portatile wieder als Altarstein diente, da ja die Inschrift von ihm sagt, es seien enthalten in dem Altar, d. i. unter dem Stein, Reliquien vom hl. Kreuz und dem Sudarium. Wie es übrigens scheint, wurde nicht bloß der Stein, sondern das ganze Portatile, das man dem hl. Willibrord zuschrieb, also auch seine Holzfassung, oben in den Deckel des neuen Portatiles eingelassen. Der Umstand, daß die Inschrift sich nicht unmittelbar um den Stein herumzieht, sondern in einer Entfernung von ihm, die etwa seiner halben Breite entspricht, weist, scheint es, darauf hin. Der innere gotische Rankenfries mag nachträglich angebracht worden sein, weil die unbekleidete Holzfassung des ursprünglichen Portatiles zu ärmlich erschien[2]. Den

[1] Farbige Abb. bei E. aus'm Weerth, Kunstdenkmäler des christl. Mittelalters in den Rheinlanden, Tfl. LV; dazu Text III, 78 f. Gute photographisch. Abbildungen bei O. von Falke und H. Frauberger a. a. O., Tfl. 5 und 6 sowie bei Braun, Meisterwerke I, Tfl. 9 10.

[2] Abb. der Oberseite auch bei Braun, Meisterwerke II, 28. Es wäre zu erwägen, ob sich

schmalen Raum seitlich zwischen der den Stein umziehenden und der die ganz Oberseite umrahmenden Inschrift bedeckt ein zierlicher, getriebener, romanische Blattfries aus vergoldetem Silber, die Fläche vor und hinter dem Stein füllen figürliche Reliefdarstellungen, hinten der Heiland mit den beiden Apostelfürsten, alle drei thronend, vorn die stehenden Bilder Marias — der Tragaltar stammt aus dem ehemaligen Marienkloster — eines Bischofs (Willibrordus) und eines Märtyrers. Getragen wird der Kasten von vier klauenartigen Füßchen aus vergoldetem Kupfer.

Das Portatile im Stift Melk hat als Einfassung der in den Deckel eingelassenen Porphyrplatte eine Bordüre von vergoldetem Kupfer, welche in rotem Email die Inschrift enthält: Plus valuit cunctis Johannes voce preconis — Inquit en agne Dei tollit qui crimina mundi. Der den Inschriftenfries umgebende Holzrahmen hat seinen ursprünglichen Dekor nicht mehr; denn seine heutige rote Samtbekleidung ist das Werk einer späteren Restauration. An seinen vier Seiten zeigt das Portatile ein stark vertieftes Feld. Die Leisten, welche dasselbe umrahmen, sind heute an den Schrägen schmucklos, oben aber noch mit einem in rotem Grubenemail auf vergoldetem Kupfer mangelhaft ausgeführten Rosettenfries verziert. Die Füllung der Felder besteht in künstlerisch tiefstehenden Elfenbeinreliefs. Sie stellen an einer der Langseiten drei Szenen aus dem Jugendleben des Heilandes dar, seine Verkündigung, seine Geburt und seine Anbetung durch die drei Weisen, an einer der Schmalseiten die Übergabe der Schlüssel an Petrus und des Evangeliums an Paulus, an der anderen den Weltrichter, der zwei Engeln Kreuz und Buch übergibt. Die zweite Langseite zeigt zwei nicht recht klare Darstellungen, die aus Wolken hervorragende Rechte Gottes, welche zwei Engeln einen Kranz reicht, und einen Heiligen — nicht Christus, wie irrtümlich gesagt wurde — zwischen der Personifikation des Wassers und des Lichtes, wohl ein Märtyrer, der Feuersqualen und den Tod durch das Wasser erduldete. Das Portatile sitzt auf vier elfenbeinernen Löwenfüßchen und hat eine Gesamthöhe von 10½ cm. Der Zugang zum Innenraum, in dem die Reliquien geborgen waren, befindet sich an der Unterseite[4].

Auch die zwei Portatilien im Landesmuseum zu Darmstadt sind mit Elfenbeinreliefs geschmückt. Das eine daselbst zeigt an einer seiner Schmalseiten Christus am Kreuze zwischen Maria und Johannes und Henkern, an der anderen den Heiland in der Verherrlichung, an den Langseiten Apostel, begleitet von je zwei Evangelisten. Die Reliefs stehen in vertieftem Feld. Die Einfassung des Altarsteines, einer Porphyrplatte, und die Bekleidung des Leistenwerks der Seiten bestehen aus vergoldetem Kupferblech und sind mit gravierten Friesen, die von Blattwerk, vierteiligen Rosetten, verflochtenem Zickzack u. ä. gebildet werden, belebt. Eine in Gold auf Firnisbrand ausgeführte Inschrift an der Unterseite des Portatiles verzeichnet die in dieses eingelegten Reliquien. Getragen wird das Altärchen von vier einfachen, nach unten geschweiften Füßchen. Es entstand um 1200, doch sind die Elfenbeinfiguren vielleicht älter.

Das zweite dortige Portatile ist nicht bloß an den Seiten, sondern auch oben auf dem Rahmen des Altarsteines mit Elfenbeinreliefs ausgestattet. Wir sehen auf ihm an der vorderen Schmalseite des Portatiles das Opfer Abrahams, an der linken Langseite Melchisedech, an der rechten Aaron, mit Ähren dem Symbol des Erstlingsopfers der Früchte[5]. Die zweite Schmalseite hat ihr ursprüngliches Relief nicht mehr, denn die jetzt hier angebrachte Darstellung der Anbetung des Jesuskindes durch die drei

---

nicht durch eine Untersuchung Klarheit in den Sachverhalt bringen ließe. Vielleicht sogar, daß man den ganzen Kasten mit seinem Stein bereits vorfand, und daß man ihm im 12. Jahrhundert nur seinen heutigen Schmuck gab.

[3] Vgl. über das Portatile auch E. aus'm Weerth a. a. O. III, 94. Daß der Kasten ehedem wirklich als Portatile galt und diente, zeigen die beiden noch vorhandenen kleinen Kristalleuchterchen, welche mittels eines Stachels auf die hinteren Ecken aufgesteckt wurden.

[4] Abb. in Österreichs Kunsttopographie III, Bezirk Melk (Wien 1909) 320 und bei Goldschmidt II, Tfl. 35.

[5] Nicht, wie man gesagt hat, Kain.

Könige paßt nicht nur nicht in den Gedankenzyklus des Bildwerks des Rahmens, sondern findet sich auch an den Seiten, wo sie ersichtlich original ist. An der zweiten Schmalseite war wohl das Opfer Abels oder wahrscheinlicher das Lamm Gottes dargestellt, wie auf der Oberseite eines Portatiles im Dom zu Osnabrück[6]. Die Seiten enthalten Szenen aus dem Leben Jesu. Die Reihe beginnt bei einer der Langseiten (Verkündigung, Geburt, Anbetung durch die drei Weisen), geht dann auf eine der Schmalseiten über (Kreuzigung), setzt sich von hier aus fort an der anderen Langseite (Gang der Frauen zum Grabe, Christus und Thomas, die Emmausjünger) und schließt bei der zweiten Schmalseite (Himmelfahrt). Die Ecken sind mit den Figuren der thronenden Evangelisten besetzt, von denen jedoch heute eine, die des hl. Johannes, fehlt. Die Leisten, welche oben und unten die Reliefs abschließen, haben ihre Bekleidung verloren. Als Träger des Portatiles dienen vier Klauen. Es stammt aus dem Ende des 11. oder Beginn des 12. Jahrhunderts.

Das Kastenportatile im Cluny-Museum ist an jeder der beiden Langseiten durch flache Leisten in drei Felder geschieden. Alle sind mit einer quadratischen Elfenbeinplatte gefüllt, die von einem Akanthusfries umrahmt ist und zwei Apostel, edle Gestalten von vortrefflicher Ausführung, enthält. Von den Schmalseiten hat eine ihren ursprünglichen Dekor verloren, die andere ist mit einer Elfenbeinplatte bekleidet, welche unter drei Rundbogenarkaden, einer etwas breiteren und höheren mittleren, die in den Akanthusfries der Umrahmung einschneidet, und zwei etwas niedrigeren und zugleich schmäleren seitlichen, drei heilige Diakone, wohl die hll. Vinzentius, Stephanus und Laurentius, aufweist. Die Leisten, welche die Seiten des Portatiles umrahmen und an den Langseiten die drei Felder voneinander trennen, sind mit vergoldeten Kupferstreifen überzogen, die mit romanischen Goldranken auf durchsichtigem, grünem oder dunkelrotem Emailgrund verziert sind und von einem Perlstäbchen begrenzt werden. Die Oberseite des Portatiles sticht durch ihre ärmliche Behandlung auffallend von den Seiten ab. Denn die kupfervergoldete Einfassung des Altarsteines, einer Porphyrplatte, hat als Schmuck nur eingravierte Ranken. Das Brett, in welches der Altarstein eingelassen erscheint, ist als Schieber gestaltet, so daß es herausgezogen und der Kasten geöffnet werden kann. Die Füße, auf denen das Portatile ruht, haben die Form von Drachen. Nach der Kleidung der hll. drei Diakone an einer der Schmalseiten zu urteilen, dürfte es im frühen 12. Jahrhundert geschaffen worden sein (Tafel 95).

Zum Aufklappen hergerichtet ist die Oberseite des Kastenportatiles im Domschatz zu Hildesheim (Tafel 99). Deckel und Seiten haben eine Silberbekleidung, die in Gravierung und Niello reich mit bildlichem Schmuck ausgestattet ist. Auf dem Deckel ist sie um den hier eingefügten Altarstein herum mit einem derben romanischen Rankenfries verziert, der in den Ecken die Evangelistensymbole, hinten die Hand Gottes, vorn das Lamm, rechts und links je vier nimbuslose, nicht näher bestimmbare Brustbilder umschließt. An den Seiten des Portatiles sehen wir die Fußwaschung, das letzte Abendmahl[7], das Mahl zu Emmaus und ein Widmungsbild. Fußwaschung und Abendmahl sind, weil viele Personen umfassend, an den längeren Seiten dargestellt. Die Seiten des Deckels umzieht ein Rautenfries.

Der kastenförmige Tragaltar im Welfenschatz hat oben um den Altarstein eine rötlichgraue Marmorplatte, eine 1,4 cm breite Silbereinfassung, die eine jetzt zum größten Teil zerstörte Nielloinschrift trägt. Die mit Silberblech bekleideten Seiten des Portatiles sind von Leisten umrahmt, welche als Belebung eine zierliche niellierte Ranke zeigen. In dem vertieften Feld der längeren Seiten (Tafel 94) standen, aus der Silberbekleidung hervortretend und durch glatte oder mit Spiralen verzierte romanische Säulchen voneinander getrennt, je fünf der zwölf Apostel, von

[6] Abb. der beiden Portatilien des Darmstädter Museums bei Roh. V, 350, besser bei Goldschmidt II, Tfl. 32 und 38.

[7] Abb. in Zeitschrift XVII (1904) 101.

denen an einer jedoch nur noch zwei erhalten sind. Von der schmäleren hat bloß eine ihren ursprünglichen Schmuck bewahrt. Wir erblicken hier Christus auf dem Regenbogen, begleitet zur Rechten vom hl. Petrus, zur Linken vom hl. Paulus. Den seitlichen Abschluß der Darstellung bildet rechts wie links ein Halbsäulchen. Der mit einer vergoldeten Kupferplatte bekleidete Boden des Portatiles kann ausgezogen werden. Seine Ornamentierung erinnert einigermaßen an diejenige des aus Süddeutschland stammenden Tafelportatiles im Cluny-Museum sowie an die des Watterbacher Portatiles im Nationalmuseum zu München, und zwar sowohl was Anordnung des Ornamentes anlangt, als namentlich in bezug auf Stil und Bildung der Ranken. Den Rand entlang umzieht ihn ringsum ein reicher frühromanischer Rankenfries. In der Mitte des von diesem eingeschlossenen Feldes ist, von einem großen Kreise umschrieben, das Lamm Gottes dargestellt, in den Ecken in kleinerem Kreise je eines der Evangelistensymbole. Den Raum zwischen den Kreisen beleben stilisierte Wolken. In den Ecken des Bodens sind noch die Löcher vorhanden, in denen einst die Füßchen des Portatiles befestigt waren[8].

Das Portatile im Dom zu Modena ist das einzige Kastenportatile, das sich in Italien erhalten hat. Es ist nicht zum Öffnen eingerichtet. Oben umgibt den Altarstein, eine Serpentinplatte, eine ca. 1,5 cm breite, zum Teil vergoldete Silberborte, der die Inschrift eingraviert ist: † Hoc Domini sacra corpus mactatur in ara —, Quo sumpto vivit dignus, reus inde peribit. Die Fortsetzung finden diese Verse auf der oberen Leiste von drei der Seiten des Portatiles, auf denen wir die Worte lesen: Quantus in hac parva thesaurus clauditu(r arc)a. Die Silbermontierung der oberen Leiste der vierten Seite, der senkrechten Leisten an den Ecken und der die Seiten unten abschließenden Leisten sind mit gravierten Ranken verziert. In dem vertieften Felde der beiden längeren Seiten befinden sich je sechs Apostel, an der einen Schmalseite der Heiland, begleitet von den hll. Geminianus und Nikolaus an der anderen Maria zwischen zwei nicht näher gekennzeichneten Heiligen. Getrennt sind die in Treibarbeit ausgeführten Figuren voneinander durch ein romanisches Halbsäulchen, wie bei dem Portatile des Welfenschatzes, an das unser Tragaltar auch im Figurenschmuck der Seiten auffallend erinnert. Die Unterseite ist mit einer vergoldeten Kupferplatte bekleidet, welche den Rand entlang mit einem gravierten romanischen Rankenfries eingefaßt ist. Das von diesem umschriebene Feld enthält ein großes bis zur Umrahmung reichendes Kreuz, dessen Arme sich an den Enden trapezförmig erweitern, und dessen Zentrum eine Scheibe mit dem Lamm schmückt. In den Ecken des Feldes sind in Kreisen die Evangelistensymbole dargestellt, in den von den Armen des Kreuzes gebildeten Winkeln Engel mit Hostien in den Händen. Ein sonderbares Gebilde sind die vier Füße des Portatiles, im oberen Teil ein männlicher Kopf, unten eine derbe Klaue[9]. Das interessante Portatile diente der Inschrift auf der oberen Leiste der Seiten zufolge auch zur Aufbewahrung des Allerheiligsten.

Das Portatile im Kloster St. Walburga zu Eichstätt ist wie das Hildesheimer zum Aufklappen eingerichtet (Tafel 97). Es ist besonders darum interessant, weil abgesehen von zwei griechischen Elfenbeinplättchen, die auf dem Deckel rechts und links von dem kleinen Altarstein eingelassen sind, nur Firnisbrand auf vergoldetem Kupfer zu seiner Verzierung verwendet ist, mit dem Unterschied freilich, daß er auf der Umrahmung des Deckels den Grund, an den Seiten dagegen das Muster bildet. Die Elfenbeinplättchen des Deckels sind mit Reliefs geschmückt, einer stehenden Ganzfigur und darüber einer Halbfigur. Die beiden Ganzfiguren sind nicht bestimmbar, die zwei Halbbilder stellen wohl die hll. Petrus und Paulus dar. Die Umrahmung des Deckels und die beiden Bänder, welche den Altarstein von den Elfenbeinplättchen scheiden, enthalten eine Inschrift, die darum besonders bemerkenswert ist, weil sie keinen Zweifel läßt, daß das Kästchen nicht bloß Reliquiar,

[8] Abb. bei Neumann a. a. O. 139 f.

[9] Abb. bei Roh. V, Tfl. CCCXLIII und in Zeitschrift XVII (1904) 105 f.

sondern auch, ja vor allem, Tragaltar war. Sie lautet: Hostia quae rite signatur mystica per te — hanc clemens hodie res nobis suscipe XPE — Et per reliquias has nostri dilue noxas — Ut nos condigni tibi simus laude sacra nostri. Die Seiten umzieht in Firnisbrand prächtiges romanisches Rankenwerk auf Goldgrund, dem Adler, Löwen und anderes Getier eingefügt sind; unten sowie an den Ecken werden sie durch ein mit imitierten Steinen und Perlen verziertes Börtchen abgeschlossen. Das Portatile entstammt dem 12. Jahrhundert[10].

Das nur 18,5 × 15 cm messende Tragaltärchen der Sammlung Schnütgen hat allein an der Unterseite figuralen Schmuck, Christus thronend, in der Hand die Rolle. Das Relief ist jedoch nicht für das Portatile gemacht worden. Die Seiten umgibt an den Rändern ein mit getriebenem Ornament (Zickzack, gewellten Stäbchen, die einander umschlingen) versehenes Börtchen; das von ihm umrahmte Feld zeigt als Schmuck eine einfache Palmettenverzierung. Die Einfassung, welche das Portatile oben umzieht, enthielt eine Inschrift, die jedoch jetzt nur mehr teilweise vorhanden ist. Der in der Mitte eingefügte Miniaturaltarstein aus grünem Marmor wird von einem geometrisch gemusterten Börtchen eingefaßt. Die Füßchen des Portatiles[11] sind wenigstens zum Teil nicht ursprünglich. Das Portatile ist das schlichteste und unbedeutendste seiner Art.

Von dem Kastenportatile im Dom zu Merseburg ist nicht viel mehr als der hölzerne Kasten übrig, in den oben der Altarstein eingelassen war. Er ist aus einem einzigen, 35 cm breiten, 22 cm tiefen und 6,3 cm hohen vierkantigen Eichenholzblock gemacht, in dem man von oben her eine große Höhlung in Form eines langgezogenen Sechsecks angebracht hat. Ihre größte Länge beträgt, den Falz, mit dem sie versehen ist, nicht eingerechnet, 24,4 cm, ihre größte Breite 12 cm. An den Ecken treten aus dem Kasten runde Pfeilerchen heraus. Der Altarstein und die ehemalige Bekleidung der Umrahmung desselben fehlen heute ganz. Von den mit getriebenen figürlichen Darstellungen geschmückten Metallplättchen, mit denen die Seiten verziert waren, haben sich an einer der beiden längeren fünf gerettet, von denen zwei Halbbilder derApostelfürsten, die drei andern Szenen aus Christi Leben enthalten, die Verkündigung, die Geburt und die Kreuzigung. Auf einer der Schmalseiten sieht man noch drei Plättchen, an den übrigen Seiten ist kaum mehr etwas von dem einstigen Dekor erhalten. Auf der Bekleidung der Eckpfeilerchen, die noch bei zweien vorhanden ist, waren in schwachem Relief unter einer Rundbogenarkade thronend, die vier Evangelisten dargestellt. Die Füße, die ursprünglich schwerlich fehlten, sind heute verschwunden[12].

Auch das Kastenportatile zu Gandersheim ist nur in sehr beschädigtem Zustande auf uns gekommen. Vorhanden ist nur noch das 31,8 cm tiefe, 17,7 cm breite und 10 cm hohe Kästchen, in dem sich die Reliquien befanden. Der Deckel desselben, in dem der Altarstein angebracht, und der nach Ausweis des Restes eines Schlosses aufklappbar und verschließbar war, ist völlig abhanden gekommen. Von der ehemaligen Ausstattung des Portatiles hat sich kaum mehr als die aus vergoldetem Kupfer bestehende Bekleidung einer der Schmalseiten erhalten, die zwischen Rankenfriesen die achtzeilige wichtige Inschrift trägt: Hoc altare tibi sancteque tue genetrici — Corpora sanctorum in pace sepulta tuorum — Hic ut numinen certum sit omnibus. Amen. — Me si portet loco, quis, p(ror)sus tollat ab ipso — Deleat hunc ipsum Christus de sorte suorum. Dieselbe läßt keinen Zweifel, daß das Kästchen der Überrest eines Portatiles ist, da es in ihr ja ausdrücklich als hoc altare bezeichnet wird[13].

---

[10] Abb. der Oberseite bei Braun, Meisterwerke II, Tfl. 30. Die Angabe in Zeitschrift XVII (1904) 45, das Portatile sei mit durchbrochenen Metallplatten geschmückt, ist nicht zutreffend.

[11] Abb. in Zeitschrift XVII (1904) 99.

[12] Skizze und Beschreibung in Kd. der Prov. Sachsen, Kr. Merseburg, 131.

[13] Vgl. Kd. des Herz. Braunschweig, Kr. Gandersheim 148, wo das Portatile jedoch irrtümlich der karolingisch-ottonischen Zeit zugeschrieben wird.

Der heute in der Sammlung Martin Le Roi befindliche Deckel eines ehemaligen Kastenportatiles ist mit vergoldetem Silber montiert. Der Rahmen des in ihn eingelassenen Altarsteines, eines Serpentins, ist reich mit gravierten figürlichen Darstellungen geschmückt. Auf seiner hinteren Schmalseite sehen wir Christus in der Mandorla, die von zwei Engeln gehalten wird, rechts und links begleitet von Petrus und Paulus, sowie vier andern Aposteln, auf der vorderen Maria in der Mandorla zwischen je drei weiteren Aposteln. Vor dem Thron der Gottesmutter liegt ein Geistlicher am Boden, in den Händen ein ziemlich hohes viereckiges Kästchen. Es ist der Stifter des Portatiles, der sich in einer rings um den äußeren Rand des Rahmens hinziehenden Inschrift Donatus nennt, das Kästchen aber, welches er Maria darbringt, ist das Portatile. Auf den schmäleren Langseiten der Umrahmung des Altarsteines sind je drei stehende Heiligenfiguren und je zwei der Evangelistensymbole eingraviert. Links erblicken wir zwischen den Symbolen der hll. Matthäus und Markus die hll. Mauritius, Lambertus[14] und Margareta, rechts zwischen den Sinnbildern der hll. Johannes und Lukas, die hll. Christophorus, Martinus und Barbara. Das den Stein unmittelbar einfassende schmucklose Silberbändchen, welches die Gravierungen des Rahmens zum Teil verdeckt, ist spätere Zutat[15].

Das 1701 angefertigte Kastenportatile im Dommuseum zu Augsburg (Tafel 94) ist in der ganzen neueren Zeit ein Unikum. Form und Ornamentierung verraten sofort das Datum der Entstehung. Aus einer Inschrift, welche oben den Rand des aufklappbaren Deckels umzieht, und lautet: Praesul in Augusta Henricus ego Stephanista — talia me (zu lesen munera) pio tibi praeparo sancta Maria. reno. MDCCI, erhellt, daß das Portatile die Umarbeitung eines älteren ist, welches Bischof Heinrich II. († 1063) — denn nur dieser kann gemeint sein — anfertigen ließ. Bei der Erneuerung blieb der Tragaltar kastenförmig; er erhielt aber, dem Geschmack der Zeit entsprechend, statt gerader, geschweifte Seiten. Von dem ursprünglichen Portatile ist übrigens nicht viel übrig, der Altarstein, eine rechteckige, 20½ × 9 cm messende Porphyrplatte, die zierliche Filigranborte, welche die Seiten oben und unten besäumt, sowie der Wortlaut der ursprünglichen Widmungsschrift. Die Bekleidung des heutigen Portatiles besteht aus vergoldetem Kupfer, die Verzierung des Deckels in zierlichen gravierten Akanthusranken auf gepunztem Grund, der Schmuck der Seiten in den getriebenen Darstellungen der vier Evangelisten und der Leidenswerkzeuge. Jene stehen auf den eingezogenen Partien der Seiten, diese auf den nach außen gekrümmten. Die größte Breite des Portatiles beträgt 24,5 cm, seine größte Tiefe 32,5 cm, seine Höhe einschließlich der 4 cm hohen Löwenfüße, auf denen es sitzt, 13 cm. Das Sepulcrum wird sich unter dem Altarstein in dem schweren Eichenholzdeckel befinden.

Verloren ist heute das Kastenportatile, das sich ehedem in der Kartause zu Rettel in Lothringen befand und aus einer Beschreibung Dom Aug. Calmets bekannt ist[16]. Es war etwa einen guten Fuß tief und 8 oder 9 Zoll breit. Der Altarstein bestand aus Jaspis und war beiläufig 3 Finger lang und 1½ Zoll breit. An den Seiten des Portatiles waren die zwölf Apostel dargestellt, unten die Personifikationen der vier Kardinaltugenden und der Erlöser. Im Innern des Kästchens sah man die Sandalen, deren sich Papst Sixtus am Altar bedient haben sollte. Das Bildwerk der Unterseite erinnert an das der Unterseite des Wattenbacher Altärchens.

Ein kastenförmiges Portatile war ursprünglich auch wohl das kostbare Reliquienkästchen, in dem man bis zur Revolution zu Vendôme die berühmte Reliquie

---

[14] Nicht Laurentius, wie es Zeitschrift XVII (1904) 102 heißt. Der Heilige ist durch seine Gewandung als Bischof gekennzeichnet.

[15] Abb. a. a. O. 103.

[16] D. A. Calmet, Notice de la Lorraine II (Nancy 1756) 329, in Kunst und Altertum in Elsaß-Lothringen III (Straßburg 1889) 865. Wenn es hier heißt autel portatif ... couvert de lames d'argent, representant par-dessus Jésus-Christ et les 4 vertus cardinales, so ist par-dessus wohl nur ein Druckfehler statt par-dessous, wie sowohl aus der Art des figürlichen Schmuckes als aus dem Zusammenhang erhellt.

der Träne Christi aufbewahrte, wie man glaubte, eine der Tränen, die der Herr bei der Auferweckung des Lazarus geweint hatte. Die Metallbekleidung seines Deckels zeigte in der Mitte einen großen spitzovalen Ausschnitt, in den vier Ecken Abrahams Opfer, Melchisedech, Moses und Aaron, alle vier Ganzfiguren und, wie es scheint, graviert. Melchisedechs Kopf war durch ein offenes Auge bedeckt, ein zweites, geschlossenes Auge befand sich zu Füßen des unterhalb Melchisedechs stehenden Aaron. Um das Kästchen herum war an drei Seiten getriebenes Bildwerk angebracht; an einer der Schmalseiten sah man den Heiland in der Mandorla, umgeben von den Evangelistensymbolen. Von den beiden längeren Seiten wies die eine in der Mitte einen Adler in kreisförmiger Einfassung auf, rechts und links je zwei durch ein Säulchen voneinander geschiedene Heilige. Die andere zeigte in gleicher Anordnung in der Mitte das Lamm Gottes, seitlich die vier großen Propheten. Die zweite Schmalseite hatte ein von Edelsteinen umrahmtes Auge als Schmuck. Die senkrechten Eckleisten waren mit Edelsteinen besetzt, auf den Horizontalleisten standen Inschriften, ausgenommen die mit der Majestas verzierte Schmalseite, an der sie ebenfalls mit Edelsteinen ausgestattet worden waren. Die Inschrift lautete an der einen Langseite oben S. Tertullinus, S. Corbinianus, S. Eutropius, S. Georgius, unten: Bis duo symnistae tua pandunt tempora, Christe, an der zweiten oben: Esaias, Ezechiel, Agn̄ Dī, Hieremias, (Danielus), unten: Aspice laeta tuos felix Frigisinga patronos[17]. Auf dem untern Rand der vorderen Schmalseite, an welcher das Auge angebracht war, las man: Heinricus rex, Nitkerus ep̄s, vorne auf dem Deckel, der zum Aus- und Einschieben eingerichtet war: Heinrico Nitkerus dat.

Nach den beiden letzten Inschriften stammte das Kästchen aus Freising. Bischof Nitkerus (1039—1052) schenkte es Kaiser Heinrich III., von diesem kam es, wie später erzählt wurde, und wie es in der Tat nicht unwahrscheinlich ist, an den Grafen Gottfried von Anjou, der es dann seiner Stiftung, der Benediktinerabtei zu Vendôme spendete. Auch das Fläschchen mit der Träne soll von Bischof Nitker an Heinrich, von diesem an Gottfried von Anjou und durch letzteren nach Vendôme gekommen sein. Die Sache mag richtig sein, eine andere Frage ist jedoch, ob das Kästchen von Anfang an nur Reliquiar und nicht vielmehr ursprünglich zugleich Tragaltar war. Daß es auch das sein konnte, selbst wenn es von Anfang an den Zweck hatte, als Behälter der hl. Träne zu dienen, braucht kaum mehr ausdrücklich betont zu werden; daß es aber wirklich ursprünglich nicht bloß Reliquiar, sondern auch Portatile sein sollte und war, dafür spricht erstens der große spitzovale Ausschnitt in der Bekleidung des Deckels, den wir auf der alten Abbildung des Kästchens sehen, und der sich kaum anders als durch die Annahme erklärt, daß sich hier ein Altarstein befand oder doch in früherer Zeit eingelassen war. Zweitens weist darauf das Bildwerk des Deckels hin. Denn die Darstellungen, Typen des neutestamentlichen Opfers, welche ihn schmücken, sind die gleichen, die auch auf anderen Portatilien wiederzukehren pflegen.

Indessen scheint es mir sogar recht zweifelhaft, ob das Kästchen ursprünglich für die Reliquie der hl. Träne gemacht wurde. Es muß auffallen, daß die Inschriften, in denen man doch nach den sonstigen gleichartigen Fällen durchaus einen Hinweis auf die Reliquie erwarten sollte, wenn es als Reliquiar für sie hergestellt worden wäre, von einem so kostbaren Heiligtum völlig schweigen und nur die Heiligen und Propheten berücksichtigen, die an den Seiten dargestellt waren. Daß aber eine auf die hl. Träne sich beziehende ursprüngliche Inschrift entfernt und durch die später vorhandenen ersetzt wurde, läßt sich unmöglich annehmen.

Allerdings finden wir dreimal auf dem Kästchen ein Auge dargestellt, zweimal auf dem Deckel, das drittemal an einer der Schmalseiten. Allein die beiden ersten

[17] Die Inschriften am unteren Rande sind ersichtlich verwechselt. Die zweite gehörte unter die heiligen Patrone Freisings, die erste unter die Bilder der Propheten. Der Name des Propheten Daniel war anscheinend sehr zerstört.

Augen haben zweifellos im Zusammenhang mit den Figuren von Melchisedech und Aaron symbolische Bedeutung, ähnlich wie sonst die Bilder der Kirche und der Synagoge. Das bekundet der Umstand, daß bei jenen das Auge geöffnet ist und die Stelle des Kopfes einnimmt, bei diesem aber geschlossen erscheint und sich unter den Füßen Aarons befindet. Was aber das an der Schmalseite angebrachte Auge anlangt, so scheint es, als ob dasselbe das Werk einer späteren Erneuerung sei und einer Zeit entstamme, in der das Kästchen nur mehr als Reliquiar der hl. Träne diente. Denn der auf der unteren Leiste stehenden Inschrift Henricus rex Nitkerus epṡ müssen ursprünglich Darstellungen der beiden in ihr genannten Personen entsprochen haben, die aber beseitigt wurden, als das Portatile zum Reliquiar der hl. Träne wurde. Daß das Kästchen auch sonst nicht ohne Änderungen geblieben ist bekundet die Inschrift, welche die Patrone Freisings nennt. Denn der Name des hl. Eutropius ist sicher nicht ursprünglich. Er wurde erst zu Vendôme eingeschoben, wo man sich rühmte, durch den Grafen Gottfried auch den Leib des hl. Eutropius erhalten zu haben. Alles in allem liegt nach dem Gesagten kein Grund vor, den Portatilecharakter des Kästchens zu bestreiten, es spricht sogar alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß es ursprünglich nicht Reliquiar der hl. Träne war. Man darf bedauern, daß das schöne Werk deutscher Kunst aus der Frühe des 11. Jahrhunderts zugrunde gegangen ist[18].

Die mittelalterlichen Inventare enthalten wenig für die Geschichte des Kastenportatiles. In der älteren Zeit beschränken sie sich fast immer darauf, die Art des Altarsteines anzugeben; kaum, daß sie einiges über die Ausstattung anfügen. In den spätmittelalterlichen Schatzverzeichnissen sind meist Tafelportatilien gemeint, wenn in ihnen Portatilien verzeichnet werden. Wenn es sich aber in ihnen in dem einen oder andern Fall nicht um ein tafelförmiges handelt, so ist gewöhnlich nicht zu erkennen, ob das fragliche Portatile kasten- oder altarförmig war.

Ein kastenförmiger Tragaltar war wohl das Portatile, welches das Inventar von St. Veit zu Prag aus dem Jahre 1355 mit den Worten beschreibt: Aliud altare per modum capsae (das Inventar von 1387 sagt genauer cupreis pedibus elevatum) cum imaginibus argenteis circumquaque circumdatum argento deaurato[19]. Auch das mit Gold bekleidete, oben mit einer Jaspisplatte von der Breite einer Hand und von noch größerer Länge versehene Holzkästchen, welches im Inventar von Cluny aus dem Jahre 1382 erwähnt ist, dürfte wohl ein Kastenportatile gewesen sein. Denn bei einer folgenden Nummer des Verzeichnisses, bei der es sich allem Anschein nach ebenfalls um ein Portatile handelt, wird ausdrücklich hervorgehoben, es sei dieses gemacht in der Form eines Altares[20].

Kein förmliches Kastenportatile, aber immerhin ein Diptychon und zum Aufklappen eingerichtet, ein Mittelding zwischen Tafel- und Kastenportatile, ist der kostbare, aus Bamberg stammende Tragaltar der Reichen Kapelle der Münchener Residenz, eine Stiftung Heinrichs II., wie die den Altarstein umgebende Nielloinschrift bekundet: En, Caesar sophiae renitens Heinricus honore, XPE, creatori dabit hoc tibi munus honori(s), in quo sanctae crucis pars clauditur ac decus orbi(s), redde vicem patriae donando gaudia vere (Tafel 80). Er hat eine Tiefe von 43,5 cm und eine Breite von 36,5 cm. Als Altarstein hat er einen Bergkristall von 15,6 × 12,2 cm. Reich entwickelt und überaus glänzend ausgestattet ist die Umrahmung des Steines, eines der hervorragendsten Werke mittelalterlicher Goldschmiedekunst. Ganz mit Gold überzogen, gliedert sie sich von außen nach innen zu in eine breite Platte, eine breite Schräge, einen Wulst, eine schmälere Platte und in eine schmale Schräge, an die sich dann der Fries mit der vorhin angeführten Inschrift, welcher den Altarstein umzieht, anschließt. Die innere Schräge wird

[18] Vgl. über das Portatile Ann. O. S. Benedicti IV, 488, mit Abb.; Meichelbeck, Hist. Frising. I (Freising 1724) 245; J. Sighart, Geschichte der bildenden Künste in Bayern (München 1863) 124.

[19] Podlaha XV.

[20] Revue XXXVIII (1888) 197.

beiderseits von einem Perlstäbchen eingefaßt, ist aber im übrigen schmucklos. Die innere Platte ist abwechselnd mit großen Edelsteinen und Goldscheibchen, auf denen Perlen gruppenweise angeordnet sind, in den Zwickeln zwischen den Steinen und den Scheibchen aber mit Goldperlen besetzt. Der Wulst ist glatt, die breite äußere Schräge mit einem gravierten Blatt- und Rankenornament verziert. Auf der äußeren Platte stehen in dicht gedrängter Folge größere Goldscheibchen, die inmitten von Filigran und Perlen einen Edelstein enthalten. In den Zwickeln sind hier Edelsteine zwischen Goldperlen angebracht.

Die Unterseite des Portatiles ist mit vergoldetem Silber bekleidet und mit gravierten Darstellungen versehen. Oben sieht man das Lamm Gottes, von einem Kreise umrahmt, aus dessen Brust das Blut strömt, unter ihm die Kirche, welche das Blut auffängt, begleitet von Melchisedech und Aaron, noch tiefer Abrahams Opfer. Der Grund der Bilder ist gepunzt, eine sie umrahmende Inschrift bezeichnet das Diptychon in Ergänzung der Widmungsinschrift Heinrichs II. auf der Oberseite, in der es als Reliquiar erscheint, als Altar, so daß auch bei ihm beide Eigenschaften, die eines Reliquiars und eines Tragaltares, vereint waren. Sie lautet: In hoc altari sanctorum reliquiae continentur, quorum hic nomina scripta habentur, de ligno domini, reliquiae sancti Georgii M., sancti Pancratii M., sancti Sebastiani M., sancti Laurentii M., de craticula s. Laurentii. Um das Ganze zieht sich eine in der Technik des opus interasile gearbeitete Einfassung aus unvergoldetem Silber. Sie besteht aus einer Folge von Rundmedaillons mit gravierten Brustbildern von Heiligen und ausgeschnittenem Grund und war mit einem kostbaren Seidenstoff unterlegt, von dem heute jedoch nur Reste übrig sind.

Öffnet man durch Aufklappen das Portatile, so gewahrt man in der Mitte der unteren Tafel unter dem Kristall der oberen Platte eine kreuzförmige Vertiefung. Sie enthielt einst die Reliquien des hl. Kreuzes. In den Feldern zwischen den Armen des Kreuzes sind die vier Evangelisten, an Pulten sitzend und von ihren Symbolen begleitet, in Niello dargestellt. Die übrigen in der Inschrift der Unterseite genannten Reliquien befinden sich in runden Vertiefungen, welche in den Ecken der unteren Platte angebracht sind[21].

Es ist in jüngster Zeit gesagt worden[22], das Portatile sei ursprünglich lediglich Kreuzreliquiar gewesen und erst nachträglich in einen Tragaltar umgewandelt worden. Wir können diese Auffassung an dieser Stelle auf sich beruhen lassen, da es hier von keinem Belang ist, ob das Diptychon ursprünglich nur als Reliquiar gedacht und angefertigt und erst dann in einen Tragaltar umgewandelt wurde, oder ob es schon gleich von Beginn an beides zugleich war. Sicher war es schon Portatile zur Zeit Heinrichs II. Denn die Widmungsinschrift des Kaisers auf der Oberseite und die Inschrift auf der Unterseite zeigen, wenn auch in der Ausführung verschieden — jene ist nielliert, diese nur graviert — doch ganz denselben Schriftcharakter und dürfen sonach als gleichzeitig angesprochen werden[23].

---

[21] Vgl. über den Tragaltar die Kunstdenkmale Oberbayerns, 2. Teil, Stadt München (München 1902) 1096 und Tfl. 186; J. H. Zettler, L. Engler und J. Stockbauer, Ausgewählte Kunstwerke der Reichen Kapelle (München 1876), Tfl. X mit Text; E. Bassermann-Jordan und W. Schmid, Der Bamberger Domschatz (München 1914) 23 f., mit Abb.

[22] W. Schmid a. a. O.

[23] Meine persönliche Ansicht geht auf Grund einer genauen Untersuchung des Tragaltares dahin, daß kein Anlaß vorliegt, in ihm die Umarbeitung eines Reliquiars zu sehen. Das Ganze erscheint mir, so wie es vorliegt, als ein durchaus einheitliches Werk einschließlich der vier runden Loculi für die Reliquien in den Ecken der unteren Platte. Daß die den Kristall der Oberseite umgebenden Goldbänder mit der Widmungsinschrift an den Schmalseiten breiter sind als an den Langseiten, und daß sie nicht allerwegen ebenmäßig befestigt sind, beweist nicht, daß sie nachträglich angebracht wurden. Denn derartige Unregelmäßigkeiten sind bei den hervorragendsten mittelalterlichen Schöpfungen der Goldschmiedekunst etwas Gewöhnliches. Welchen Grund und Zweck hätte es übrigens auch gehabt, ein Reliquiar wie das Diptychon, das doch zum Zelebrieren nichts weniger denn bequem war, in ein Portatile umzuarbeiten. Es ist mir auch kein anderer Fall bekannt, in dem ein Reliquiar nachträglich in einen Tragaltar umgewandelt wurde.

Ein Portatile zum Aufklappen war auch der Tragaltar in der Kirche des hl. Vitonus zu Verdun, von dem uns Hugo von Flavigny in seinem Chronikon berichtet. Es entstand unter Abt Richard († 1064) und war aus Gold gemacht. Der Altarstein befand sich jedoch nicht oben auf der Außenseite, sondern im Innern, weshalb man das Portatile aufklappen mußte, um es benützen zu können. Es war darum auch inwendig kunstreich verziert. Der Stein lag wohl in der unteren Platte, die obere aber, auf der Moses und Aaron und das hl. Kreuz dargestellt waren, scheint eine Art Deckel gebildet zu haben. Als Träger des Portatiles dienten die aus Silber gegossenen Evangelistensymbole, die so angebracht waren, daß sie einander anschauten[24].

III. DER ALTARFÖRMIGE TRAGALTAR

1. Charakteristik des altarförmigen Portatiles, Alter und Dauer seiner Verwendung. Der dritte Typus des Tragaltares ist der des altarförmigen Portatiles, jener Portatileart, welche in ihrer Form und Bildung das altare fixum kopiert und darum das Aussehen eines Miniaturaltares hat. Denn wie das altare fixum gliedert sich auch das altarartige Portatile in Sockel, Stipes und Platte. Sockel und Platte springen über den Stipes kräftig vor und werden durch eine Abschrägung zu demselben übergeleitet. Platte und Boden waren fast ausnahmslos so angebracht, daß sie weder aufgeklappt noch weggezogen werden konnten. Unter den noch vorhandenen mittelalterlichen altarförmigen Portatilien gibt es keines mit Deckel oder Boden zum Aus- und Einschieben und nur eines mit aufklappbarem Deckel, ein Portatile im Dom zu Paderborn.

Die Reliquien befanden sich im Stipes, und zwar entweder in einem kammerartigen Hohlraum desselben oder in einem oben in ihm angebrachten kleinen Loculus. Im ersten Falle wurden sie bald von oben her in das Innere eingelassen, bald durch eine Öffnung im Boden, bald durch einen Zugang an der Rückseite des Stipes. Wenn von oben her, so bildete der Altarstein den Verschluß des Hohlraumes; wenn von unten oder von der Rückseite her, diente die Metallbekleidung, wo eine solche vorhanden war, ein Holzpflock oder ein über der Öffnung angebrachtes Metallplättchen zu diesem Zwecke. Lag das Sepulcrum in einem kleinen oben im Stipes des Portatiles angebrachten Loculus, so wurde es stets durch den über ihm liegenden Altarstein verschlossen (Tafel 92).

Beim altarförmigen Portatile kam sonach in doppelter Weise der Altarcharakter klarer zum Ausdruck als beim Kastenportatile. Erstens infolge seiner Formverwandtschaft mit dem altare fixum; zweitens sachlich, sofern

---

Das Gegenteil, daß Portatilien, nachdem sie als solche außer Gebrauch gesetzt waren, nur noch Reliquiare waren, ist allerdings oft vorgekommen.

[24] Chron. l. 2, c. 8 (M. G. SS. VIII, 374). Die Angaben des Chronisten, der um das Ende des 11. Jahrhunderts schrieb, sind nicht ganz klar. Die oben gegebene Deutung derselben dürfte ihren Sinn in der Hauptsache treffen: Factum est altare gestatorium ex auro purissimo, interius mire fabrifactum opere consimili, ... in modum tabularum consertum et compactum, quod cum aperitur, et altare est et tabulae aperiuntur, quibus si moram adhibeas, quod est instrumentum Moysis et Aaron imaginibus gloriosum, figuram Dominicae crucis exprimit. Habet hoc a quattuor cardinibus quattuor evangelistarum hominis, leonis, tauri et aquilae species ex argento, opere fusili, praefatum altare portantium et se invicem vultibus aspicientibus. Das Verduner Portatile erinnert an die Art, wie heute die Reisealtäre der Missionäre angefertigt zu sein pflegen.

beim altarförmigen Portatile, das nur in Ausnahmefällen einen beweglichen Deckel hatte, der Regel nach das ganze Holzwerk mit dem Altarstein ein Ganzes bildete und einen integrierenden Bestandteil des Portatiles darstellte, also nicht bloß die obere Platte, in welche der Stein eingelassen war, sondern auch der Stipes und die Sockelplatte.

Daß auch die altarförmigen Portatilien wirkliche Tragaltäre waren und nicht etwa bloße Reliquiare oder bloße Prunkstücke, die man an Festtagen zur Verzierung der Altäre gebrauchte, kann noch weniger zweifelhaft sein, als das hinsichtlich der Kastenportatilien der Fall ist.

Verschiedene werden in den Inschriften, mit denen sie ausgestattet sind, ausdrücklich als Altar bezeichnet, so das Adevoldusaltärchen des Welfenschatzes: Hunc lapidem consecratum dedit Adevoldus praepositus sco Blasio; das Gertrudisportatile desselben Schatzes: Gertrudis XPO felix ut vivat in ipso, obtulit hunc lapidem gemmis auroque nitentem[1]; das Svonehildportatile im Stift Melk: Altare dō. . Svonehild devota . . . sowie das sog. Gregoriusportatile zu Siegburg und eines der beiden Bamberger Tragaltärchen: † Ara crucis Christi mensae communicat isti — † Hac enim rite sacratur victima vitae.

Andere werden wenigstens indirekt in der Inschrift, mit der sie ausgestattet sind, als Altar charakterisiert, so z. B. ein Xantener altarförmiges Portatile: † Quidquid in altari tractatur materiali † Cordis in altari completur spirituali † Hostia visibilis mactatur operta figura † Immolet hanc pura mentis devotio in ara; eine Inschrift, deren erste zwei Verse auch bei einem altarförmigen Portatile in St. Maria im Kapitol zu Köln und bei dem Bamberger Engelportatile sich finden, bei dem ersten zugleich mit den Versen Hildeverts von Le Mans: † Ara crucis, tumuli calix, lapidisque patena, sindonis officium candida byssus habet.

Auch das Bildwerk, mit dem die altarförmigen Portatilien ausgestattet sind, weist bei manchen deutlich hin auf ihren Charakter als Altar und auf den Zweck, dem sie zu dienen bestimmt waren, so beim Portatile im Dom zu Osnabrück, bei dem vorhin genannten Melker Tragaltärchen, bei dem Portatile zu M.-Gladbach, dem Tragaltar von Stavelot im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel, dem Portatile zu Xanten u. a.[2].

Inwieweit allerdings die altarförmigen Portatilien tatsächlich zur Feier der Messe gebraucht wurden, muß auf sich beruhen bleiben. Wir erfahren hierüber gar nichts Näheres, es wären darum auch nur Vermutungen ohne jede Unterlage, was man darüber sagen wollte. Nur so viel darf wohl angenommen werden, daß wie die kasten- so auch die altarförmigen Portatilien keine allzu ausgiebige Verwendung erfuhren, weil sie selbst bei Gebrauch ganz kleiner Kelche nicht eben bequem und praktisch waren.

Für gewöhnlich wird man Tafelportatilien vorgezogen haben. Die Unbequemlichkeit der kasten- und altarförmigen Portatilien war es ja auch, welche sie im 13. Jahrhundert außer Gebrauch kommen ließ. Nun waren sie nur noch Reliquiare, falls sie nicht sonst eine Verwertung fanden. So benützte man das Gertrudisaltärchen des Welfenschatzes bei Ausstellung der Reliquien als Untersatz der Büste des hl. Blasius[3], ein von Beatrix, der zweiten Gemahlin Kaiser Friedrichs I., gestiftetes Portatile im Dom zu Speyer, das heute nicht mehr vorhanden ist, als

[1] Daß lapis in beiden Stellen nur Altarstein bedeuten kann, bedarf keiner weiteren Begründung, da nach dem Zusammenhang und der Beschaffenheit der beiden Weihegaben nur dies der Sinn sein kann.

[2] Vgl. unten den Abschnitt über die Ikonographie des Portatiles.

[3] Neumann, Reliquienschatz 135.

Sockel für das Haupt des hl. Stephanus, wenn dieses an den höchsten Festtagen auf den Altar gesetzt oder bei Prozessionen herumgetragen wurde[4]. An den Tragaltar im Dom zu Paderborn knüpfte sich später ein eigenartiger Brauch, der indessen ersichtlich nur ein Überbleibsel der ursprünglichen Verwendung war. Wenn einer der Domherren erkrankte, brachte man das Portatile, das damals nur mehr Reliquiar war, zu demselben. Es blieb dann bei ihm bis zu seiner Wiedergesundung oder bis zu seinem Tode. Im ersten Fall trug der Genesene es selbst in den Dom zurück, im zweiten wurde es bei den Exequien vor der Leiche des Verstorbenen getragen. Der Brauch, auf dem Portatile vor den erkrankten Domherren die Messe zu lesen, war im Laufe der Zeit abgekommen, geblieben die Gepflogenheit, es zu den Kranken zu bringen[5].

Charakteristisch für den Tragaltar der zweiten Hälfte des Mittelalters ist der Altarstein. Kein Portatile dieser Zeit konnte ohne Stein sein; der Stein, ob groß oder klein, war das hauptsächlichste, das notwendigste Element des altare viaticum. Eine Tafel, ein Kästchen oder ein Schreinchen aus der zweiten Hälfte des Mittelalters kann daher, wenn er fehlt, kein Tragaltar sein, mag auch der fragliche Gegenstand sonst einem Portatile noch so ähnlich erscheinen.

Insbesondere sind deshalb keine wirklichen Tragaltäre gewisse mit Email verzierte Reliquienschreinchen des 11., 12. und 13. Jahrhunderts, die in ihrer Bildung zwar den altarförmigen Portatilien gleichen, aber auf der Oberseite des Altarsteines entbehren. Es haben sich ihrer noch manche erhalten. Zu ihnen gehört z. B. ein Schreinchen im Viktoria- und Albert-Museum zu London, das Rohault de Fleury[6] unzutreffend als Tragaltar bezeichnet. Es zeigt in Email oben in der Mitte Christus am Kreuze, unter dem die Kirche und die Synagoge, rechts Maria, links Johannes stehen, an den Seiten Emailhalbfiguren der Apostel[7]. Übrigens bekundet schon die leichte Wölbung der Oberseite, daß das Schreinchen kein Portatile sein kann. Ein anderes derartiges Schreinchen, das gleichfalls irrig als Tragaltar bezeichnet worden ist[8], findet sich in der Sammlung Martin Le Roi zu Paris, in die es aus der vormaligen Sammlung Spitzer gelangt ist. Es ruht auf vier Füßchen und ist an den Seiten mit den Ganzfiguren der Apostel geschmückt, die auf Bogen thronen, durch Emailstreifen getrennt werden und durch eine Inschrift an der Platte des Deckelprofiles gekennzeichnet sind. Auf der Oberseite des Schreinchens ist die Annagelung Christi dargestellt. Der Heiland steht am Kreuze; zwei Henker auf Leitern sind beschäftigt, die Nägel einzutreiben; rechts und links befinden sich Zuschauer. Eine Inschrift lautet hier: Vinea mea electa quomodo conversa in amaritudinem me crucifigis. Ebenso ist nicht Portatile das von Rohault de Fleury als Tragaltar bezeichnete und abgebildete altarförmige Reliquiar im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel[9], noch auch ein altarförmiges Reliquiar im Dom zu Osnabrück[10].

Absolut genommen wäre es freilich denkbar, daß auch einmal ein derartiges Schreinchen als Tragaltärchen konsekriert und gebraucht wurde; denn was ist im Mittelalter bei der damals in liturgischen Dingen herrschenden Weite, Freiheit und Unkenntnis mißbräuchlicherweise nicht alles vorgekommen? Allein, daß solches jemals tatsächlich geschehen ist, dafür haben wir keinerlei Anhalt. Insbesondere haben wir kein Beispiel eines altarförmigen emaillierten Schreinchens, das auf Grund einer Inschrift oder sonst eines Umstandes mit Sicherheit, ja nur mit einiger Wahrscheinlichkeit als Portatile bezeichnet werden könnte. Es ist aber auch sehr

[4] Joh. Seffried de Mutterstadt, Chronica praesulum Spirens. civit. bei J. F. Böhmer, Fontes rer. Germ. IV (Stuttgart 1868) 345.

[5] E. Martène et U. Durand, Voyage littéraire de deux Bénédictins (Paris 1714) 239.

[6] La Messe V, 30.

[7] Abb. bei von Falke a. a. O. 111 113.

[8] Zeitschrift XVII (1904) 78.

[9] La Messe V, 19 und Tfl. 346.

[10] Ebenda Tfl. 351.

unwahrscheinlich, daß man diese Reliquiare jemals als Tragaltäre betrachtet und verwendet habe. Denn in der Zeit, da dieselben entstanden, war jedenfalls dort, wo wir ihre Heimat zu suchen haben, im Westen Deutschlands, die Überzeugung festgewurzelt, daß der Altar aus Stein bestehen und darum auch der Tragaltar mit einem Altarstein versehen sein müsse. Das Email aber, das wesentlich Dekor war und sein sollte und nur eine schwache, noch dazu durch Stege, ja ganze Figuren unterbrochene Schicht bildete, konnte unmöglich als Ersatz eines Altarsteines betrachtet werden.

Die ältesten altarartigen Portatilien, die wir noch aus dem Mittelalter besitzen, reichen bis in das dritte und das letzte Viertel des 11. Jahrhunderts hinauf. Es sind das Svonehildportatile zu Melk (drittes Viertel des 11. Jahrhunderts), das Adevoldusportatile und das Gertrudisaltärchen im Welfenschatz (um 1100), sowie auch wohl das prächtige Portatile im Schatz der Kathedrale zu Namur (spätes 11. Jahrhundert). Sie mögen nicht die ersten ihrer Art gewesen sein, und es hat vielleicht auch schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, ja selbst früher, solche gegeben, nur fehlt es heute, wie an älteren Beispielen derartiger Portatilien so an zuverlässigen Nachrichten, aus denen hervorgeht, daß sie auch schon vor der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts vorkamen.

Das 12. Jahrhundert ist die Blütezeit des altarförmigen Portatiles. Es ist eine stattliche Reihe von Beispielen, die uns dasselbe in Deutschland hinterlassen hat. Das Portatile des Bischofs Heinrich im Dom zu Paderborn und das Tragaltärchen aus Abdinghof im Franziskanerkloster daselbst eröffnen sie. Weitere Beispiele aus dem 12. Jahrhundert sind in Deutschland zwei Portatilien im Museum zu Darmstadt, eines im Domschatz zu Osnabrück, zwei Portatilien im Domschatz zu Hildesheim, zwei Portatilien im Domschatz zu Bamberg, zwei Portatilien in der Pfarrkirche zu Siegburg (das sog. Gregorius- und das sog. Mauritiusportatile), vier Portatilien im Welfenschatz, der sonach im ganzen sechs derselben enthält, je ein Portatile im Dom zu Xanten, in St. Maria im Kapitol zu Köln, im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, in der Fürstlich Hohenzollernschen Sammlung zu Sigmaringen, in der ehemaligen Stiftskirche zu München-Gladbach, in der Stiftskirche zu Fritzlar und im Domschatz zu Trier.

Außerhalb Deutschlands gibt es nur ein paar altarförmige Portatilien aus dem 12. Jahrhundert und selbst diese wenigen sind alle Erzeugnisse deutscher Kunst. Es sind ein Portatile in der Sammlung Martin Le Roi zu Paris, ein aus Stavelot stammendes Portatile im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel, ein vom Rhein herkommender Deckel eines altarförmigen Tragaltares im gleichen Museum sowie ein an der Wende des Jahrhunderts stehendes Portatile in der Sammlung der Eremitage, anscheinend eine Schöpfung einer Werkstätte an der Maas oder dem Rhein.

Das 13. Jahrhundert hat nur eine sehr geringe Zahl von altarförmigen Portatilien hinterlassen, aber auch wohl nur mehr wenige hervorgebracht. In Deutschland haben sich aus ihm nur zwei Beispiele erhalten, aus dem Beginn des Jahrhunderts ein Portatile zu Lette (Kr. Wiedenbrück) in Westfalen, aus dem Ende desselben als ganz vereinzelter Spätling ein auch durch die Art der bei ihm angewandten Ornamentation als Unikum dastehendes Portatile im Dom zu Münster. Das Viktoria- und Albert-Museum zu London besitzt aus dem 13. Jahrhundert ein aus Italien stammendes und auch wohl dort entstandenes Portatile des Typus.

Es muß auffallen, daß alle altarförmigen Portatilien, die sich aus dem 11. und 12. Jahrhundert erhalten haben, auf deutschem Boden sich befinden oder doch deutscher Herkunft sind. Es ist wohl nicht zu gewagt, daraus die Folgerung zu ziehen, daß es namentlich Deutschland war, wo dieser Typus gepflegt wurde. Inwieweit das in anderen Ländern des Abendlandes der Fall war, läßt sich nicht feststellen.

Wie das kastenförmige Portatile war auch das altarförmige nur eine vorübergehende Erscheinung. Es tritt etwas später als jenes auf den Plan, gewinnt aber im 12. Jahrhundert rasch große Beliebtheit und Verbreitung, wie die große Zahl der altarförmigen Portatilien beweist, die dieser Zeit entstammt, verdrängt das Kastenportatile zuletzt fast ganz, kommt jedoch gleichfalls nach Ablauf des 12. Jahrhunderts bald wieder in Abgang. Mit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts ist auch das altarförmige Portatile wieder vom Schauplatz abgetreten. Vielleicht kann man das Kastenportatile als den Typus des Prunkportatiles des frühromanischen Stiles bezeichnen, jedenfalls aber war das altarförmige der Typus des Prunkportatiles des hochromanischen und des Übergangsstiles. Als die Gotik zur Herrschaft gelangte, kamen beide Typen außer Mode.

Ein gewisses Gegenstück zu den beiden Typen von Portatilien bilden die großen mittelalterlichen Reliquienschreine, wie denn auch diese Schreine und jene Portatilien dem gleichen Boden erwachsen sind, dem Reliquienkult. Allerdings entstehen im Unterschied von den Portatilien auch noch in der Zeit der Gotik verschiedene große Reliquienschreine; doch sind das nur Nachblüten. Die Kunstperiode, in welcher diese Schreine ihre Blütezeit feierten, war die gleiche wie die, welche jene beiden Typen von Prachtportatilien schuf, die Periode des romanischen und des Übergangsstiles.

2. Die noch erhaltenen mittelalterlichen altarförmigen Portatilien. Die Zahl der altarförmigen Portatilien, welche wir noch aus dem Mittelalter besitzen, ist so groß, daß es sich im Interesse einer besseren Übersicht empfiehlt, sie nach Gruppen geordnet zu besprechen. Als Norm für eine solche Gruppierung wird man aber am zweckmäßigsten die besondere Art der Ausstattung, die sie erhalten haben, nehmen; das um so mehr, als bei vielen die Gleichartigkeit des Dekors auch unverkennbar auf eine gleiche Herkunft, auf dieselbe oder eine verwandte Werkstätte hinweist. Wir unterscheiden daher altarförmige Portatilien mit Elfenbeinskulpturen, Portatilien mit Schmelzarbeiten, Niello und Firnisemail, Portatilien mit getriebenem Schmuck und Portatilien mit vorherrschenden Gravierungen.

A. Portatilien mit Elfenbeinskulpturen. Die hier zu besprechenden, mit Elfenbeinskulpturen geschmückten altarförmigen Portatilien sind das Portatile zu Melk, eines der zwei altarförmigen Portatilien im Hess. Landesmuseum zu Darmstadt, das Tragaltärchen im Dom zu Osnabrück, die zwei altarförmigen Portatilien im Dom zu Hildesheim, das prächtige Portatile in der Kathedrale zu Namur, das Portatile in der Sammlung der Eremitage zu Petersburg und eines der Portatilien im Domschatz zu Bamberg.

Das Melker Portatile hat oben rings um den Rand herum eine aus Platte und Schräge bestehende Leiste, eine bei Tragaltärchen nicht gewöhnliche Einrichtung, welche an die in älterer Zeit beliebte Umrahmung der Mensa des altare fixum[1] erinnert. Auf der mit Silber bekleideten Platte der Leiste steht die jetzt sehr verstümmelte Widmungsinschrift, nach welcher das Portatile, das in ihr ausdrücklich altare genannt wird, die Stiftung einer Svonehild, wahrscheinlich der

[1] Vgl. oben S. 259.

Gemahlin Ernsts des Tapferen von Babenberg (1056—1075) ist. Der in dem vertieften Felde befindliche Altarstein, eine Serpentinplatte, hat eine doppelte Einfassung, als innere eine schmale Metallborte, welche die auf den Zweck des Altärchens bezügliche Inschrift trägt: HIV XPE tui misteria corporis almi da sumendo nobis et clemens sacra cruoris; als äußere einen breiten Fries aus Elfenbein, der hinten zwei Engel aufweist, die eine Scheibe mit dem Lamm halten, vorn zwei Engel mit einem Kranz, der die Rechte Gottes umschließt, an jeder der beiden Langseiten rechts und links je zwei Evangelistensymbole, zwei Ganzfiguren von Engeln und die Halbfigur eines Heiligen, die Evangelistensymbole an den Enden, die Halbfigur des Heiligen in der Mitte. An den Seiten des Portatiles sind Elfenbeinreliefs mit Szenen aus dem Leben Christi angebracht, die durch turmartige Bauten voneinander geschieden werden; an den Ecken befinden sich die Figuren der Evangelisten. Als Füße dienen Pranken aus Elfenbein[2].

Das aus der Andreaskirche zu Köln stammende Portatile im Landesmuseum zu Darmstadt hat zur Zeit weder seinen Altarstein mehr noch dessen ursprüngliche Einfassung. Die mit edlem romanischen Rankenfries geschmückte Elfenbeinplatte, mit welcher es jetzt oben bekleidet ist, gehörte ihm ursprünglich ebensowenig an wie die heute oben angebrachte Einfassung, eine Metallborte mit der Widmungsinschrift eines gewissen Wolbero, die von einem anderen Portatile der Andreaskirche stammt[3]. An der Platte des Sockels steht die von Gelenius schon mitgeteilte Inschrift: Hic cum gente pia Deus et virgo Maria — Praesidet et secum per quos diiudicat aequum — Subsidiis quorum laxantur vincla reorum. Die Abschrägung des Sockels und des Deckels sind mit einem gestanzten Blattfries verziert. An den Seiten des Portatiles thronen unter rundbogigen, aus vergoldetem Kupfer gearbeiteten Arkaden und ausgestattet mit emaillierten Nimben Figürchen aus Elfenbein oder Walroß. Ihre Namen gibt eine Emailinschrift an, die sich auf der Platte des Deckelvorsprunges oberhalb der Statuettchen hinzieht. Es sind Christus, Maria, der hl. Johannes der Täufer, die Apostel, der hl. Laurentius und die hl. Cäcilia. Die Apostel haben eine Scheibe mit einer Stadtdarstellung, einer symbolischen Andeutung des Landes ihrer apostolischen Wirksamkeit, in den Händen. An den Ecken zeigen die Seiten als Abschluß ein senkrecht angebrachtes, mit Ranken verziertes Emailplättchen[4]. Das Portatile entstammt der Spätzeit des 12. Jahrhunderts.

---

[2] Abb. und Beschreibung in Kunsttopographie Österreichs III, Bezirk Melk (Wien 1909) 319 sowie bei Goldschmidt II, Tfl. XXXIII/IV.

[3] Die Inschrift lautet: Sit dator ac datum tibi Christe piisime gratum — Claudere claustra poli dum pulsat Wolbero noli — Qui tibi devotus ... Sie war schon im 17. Jahrhundert unvollständig, befand sich aber damals, wie Gelenius, Kanonikus des Andreasstiftes, bezeugt, an einem portatile eburneum, nicht an dem Portatile, an dem sie heute angebracht ist. (De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae [Colon. 1645] 294.) Gelenius hat auch dieses letztere, das er portatile aereum nennt, gekannt. Die drei ersten der fünf Hexameter, welche nach ihm dieses portatile aereum schmückten, bilden nämlich die Inschrift, die sich an der Platte des Sockels unseres Darmstädter Portatiles befindet, und zwar als ursprünglicher Schmuck, nicht als spätere Zutat; denn sie entsprechen durchaus den Darstellungen an den Seiten des Portatiles. Die beiden letzten Verse bei Gelenius: Suscipit haec dona quae caeca fugit synagoga — angelus aspectu ferit hos has mulcet amictu stehen nicht mehr am Darmstädter Portatile. Sie müssen oben auf der Randeinfassung des Portatiles um den Stein herum angebracht gewesen sein, wie auch ihr Inhalt erkennen läßt, diese Einfassung ist aber wie der Altarstein nicht mehr vorhanden.

Von Falke, der die Wolberoinschrift des Darmstädter Portatiles irrtümlich für ursprünglich hielt, hat aus ihr unbegründete Folgerungen für die Existenz einer Goldschmiedewerkstätte im St.-Pantaleons-Kloster gezogen, indem er das Portatile auf Grund jener Inschrift irrig als Erzeugnis dieser angeblichen Werksätte bezeichnete (Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters [Frankfurt 1094], 25). Durch die Feststellung, daß die Wolberoinschrift erst später auf dem Portatile angebracht wurde, vielleicht erst durch Hübsch, aus dessen Besitz dasselbe nach Darmstadt kam, jedenfalls aber nach 1645, und daß sie sich vorher auf einem andern Tragaltar in St. Andreas befand, zerfallen natürlich jene Folgerungen in sich selbst.

[4] Abb. bei Roh. V, Tfl. 349, sowie bei von Falke, Tfl. 34 und Goldschmidt III, Tfl. XXXV.

Das schöne Portatile im Domschatz zu Osnabrück (Tafel 85) wird oben ringsum von einem gestanzten Palmettenfries aus vergoldetem Silberblech umrahmt. Unter dem Stein, einer kleinen Bergkristallplatte, liegt eine Miniatur, eine Darstellung der Majestas in langgezogener Raute mit den Symbolen der Evangelisten über den vier Seiten dieser letzteren. Möglich, daß ursprünglich sich an Stelle des Kristalls ein anderer Stein befand. Die Miniatur ist jedenfalls erst nachträglich angebracht worden, da sie ihrem Stil nach erst dem 13.—14. Jahrhundert angehört. Weil sie genau dem Platz entspricht, den sie einnimmt, muß sie für den Zweck, dem sie jetzt dient, gemalt worden sein. Den Raum zwischen dem Stein und der eben erwähnten Randeinfassung der oberen Seite füllen vier Elfenbeinplättchen, deren Reliefs deutlich auf die Bestimmung hinweisen, welche das Portatile hatte. Neben der linken Langseite des Steines sieht man einen Mann, welcher ein Lamm opfernd emporhebt, indessen von ober her Gottes Rechte segnend aus Wolken hervorkommt — Abel — neben der rechten einen Mann — Aaron —, der eine Garbe opfert, während die segnende Rechte des Herrn auch hier wieder die Annahme des Opfers zum Ausdruck bringt. Auf dem vor dem Stein befindlichen Plättchen ist Abrahams Opfer dargestellt, auf dem an seine hintere Schmalseite sich anschließenden eine Scheibe mit dem Gotteslamm, die von zwei Engeln gehalten wird. Der Vorsprung des Deckels und Sockels ist an Platte wie Schräge mit vergoldetem Silberblech überzogen, das jedoch nur an letzterer ornamentiert ist, und zwar mit dem gleichen Palmettenfries, welcher die Oberseite des Portatiles umrahmt. An den Seiten des Portatiles sind Elfenbeinreliefs angebracht, welche Szenen aus dem Leben des Heilandes wiedergeben, die Verkündigung, Geburt und Anbetung des Jesuskindes durch die drei Weisen (links), Christus am Kreuz (hinten), die Frauen am Grabe und Christi Erscheinung im Kreise der Jünger (rechts) und die Auffahrt Christi (vorn). Füße fehlen. Das Portatile gehört in seiner jetzigen Gestalt wohl erst dem späteren 12. Jahrhundert an, seine Elfenbeinbekleidung, ein Gegenstück zu der des Seite 462 beschriebenen kastenförmigen Tragaltares im Museum zu Darmstadt, jedoch wie diese dem Ende des 11.

Die beiden Tragaltärchen im Domschatz zu Hildesheim sind sehr beschädigt. Bei einem fehlt oben die Metallbekleidung vollständig, an den Profilen des Deckels und des Sockels zum größten Teil. An den Seiten wird das Portatile durch vergoldete Silberblechstreifen, denen ein Rautenmuster eingestanzt ist, in fünf bzw. in drei Felder geschieden, die mit Elfenbeinplättchen gefüllt sind (Tafel 91). Sie enthalten kräftig vortretende Halbfiguren des Heilandes, Marias, Johannes' des Täufers, der Apostel und Simeons. Maria ist durch Lilienstab und Apfel ausgezeichnet, Johannes durch das Lamm; Simeon trägt das Jesuskind. Sehr interesssant ist die in Gold auf braunschwarzem Firnisemailgrund ausgeführte Darstellung, welche die Unterseite des Portatiles schmückt, ein Widmungsbild ähnlich dem auf dem Tragaltar des Bischofs Heinrich auf dem Paderborner Portatile. Wir sehen einen Geistlichen in liturgischer Kleidung, ersichtlich den Stifter, mit dem Tragaltar zu einem Altar hinzutreten, auf dem Kelch, Kreuz und Leuchter stehen. Die Füße des Portatiles stellen eine Vogelkralle dar, welche eine Halbkugel umfaßt.

Von dem zweiten Portatile sind noch ursprünglich der Holzkern, die Serpentinplatte auf der Oberseite und der Schmuck der Seiten, 16 Elfenbeinreliefs, Halbbilder des Heilandes, der Apostel, Marias und zweier Engel, die durch senkrechte, mit weißen Vierpässen auf blauem Grund gemusterte Emailstreifen voneinander getrennt sind. Alles übrige ist das Werk einer im 17. Jahrhundert vorgenommenen Restauration[5]. Das erste der beiden Hildesheimer Portatilien entstand um 1200, das zweite ist etwas älter.

---

[5] Abb. und Beschreibung beider Portatilien bei Bertram (nun Kardinal u. Fürstbischof v. Breslau), Hildesheims Kunstschätze (M.-Gladbach 1913) 10 und Tfl. 13. Vgl. auch Zeitschrift XVII (1904), 41 f. u. Goldschmidt III, Tfl. XXXIII XXXIV.

Das reichste und schönste aller mit Elfenbeinskulpturen geschmückten altarförmigen Portatiles ist dasjenige im Schatz der Kathedrale zu Namur (Tafel 86). Hier ist ersichtlich alles auf die Wirkung des Elfenbeinschmuckes angelegt, demgegenüber die sonstige Ausstattung ganz vernachlässigt erscheint. Der Altarstein, eine rotgelbe Marmorplatte, wird von einer Einfassung aus vergoldetem Kupfer eingerahmt, deren ganzer Schmuck in einem gravierten romanischen Rankenfries besteht. Der Vorsprung des Deckels und des Sockels ist an der Schräge mit vergoldetem Kupfer bekleidet, das jedoch völlig schmucklos geblieben ist. An der Platte ist er mit einem von zierlichem Rankenwerk gebildeten Elfenbeinfries besetzt. Den Seiten des Portatiles, die durch freistehende vergoldete Kupfersäulchen im ganzen in achtzehn Felder gegliedert wurden, je sechs an den beiden längeren, je drei an den zwei kürzeren, sind ebenso viele Elfenbeinreliefs eingefügt, zumeist Szenen aus dem öffentlichen Leben und Wirken des Heilandes. Die vortrefflich gruppierten, gut gedachten und verständig bewegten Figuren stehen unter einem flachen Bogen, über dem jedesmal eine kurze Inschrift den Gegenstand der Darstellung angibt. Die Füße des Portatiles bestehen aus kupfernen vergoldeten Löwenklauen[6].

Das Portatile im Domschatz zu Bamberg ist oben mit Grubenemails verziert, jedoch fehlen heute die zwei Plättchen der Umrahmung, welche neben den Langseiten des Altarsteines angebracht waren. In den Ecken sehen wir oben das so häufige Motiv der Evangelistensymbole in Rundmedaillons, in der Mitte der Schmalseiten der Umrahmung die Darstellung eines der vier Paradiesesströme[7]. Zwischen den beiden Schmalseiten des Altarsteines und dem Rahmen sind als Füllung die Emailbilder Abels und Melchisedechs eingefügt. Die Seiten des Portatiles sind mit Elfenbeinplättchen bekleidet, welche durch geometrisch gemusterte Emailstreifchen geschieden werden und Reliefbilder der Apostel aufweisen. Die Unterseite des Portatiles ist mit einer brünierten Kupferplatte überzogen, die durch Goldlinien in quadratische Felder geteilt wird, welche eine von einem Kreis umschriebene Rosette enthalten. Die Inschrift auf dem Rahmenwerk der Oberseite ist heute nicht mehr vollständig, doch läßt sie sich zum Teil nach der Inschrift des Gregoriusportatiles zu Siegburg ergänzen[8].

Beim Portatile der Eremitage zu Petersburg umrahmt den Altarstein, eine Porphyrplatte, ein vergoldeter Kupferstreifen, der beiderseits von einer feinen Perlschnur abgegrenzt wird und mit einem getriebenen romanischen Blattfries geschmückt ist. Ein gleicher Fries überzieht die Bekleidung der Schrägen des Deckel- und Sockelprofils. Die Seiten des Portatiles sind mit den Bildern der Apostel verziert, teils Ganzfiguren, teils Halbfiguren. Die Halbfiguren sind in Email ausgeführt, die Ganzfiguren in Elfenbeinschnitzerei, doch finden sich diese letzteren nur an den beiden längeren Seiten des Portatiles, an denen drei Elfenbeinplättchen mit zwei Emailplättchen wechseln. Nur die Emailbilder werden von dem Namen des betreffenden Apostels begleitet. Unter und über den Emailplättchen, die im Gegensatz zu den Elfenbeinplättchen nicht die volle Höhe der Seiten haben, zieht sich eine schraffierte, mit zwei Kreisen und einem Vierpaß belebte Borte hin. Die Emailplättchen der Schmalseiten werden an den Seiten von einem mit romanischem Blattwerk geschmückten vertikalen Emailstreifen eingefaßt. Ähnliche Streifen scheinen ursprünglich auch die Elfenbeinplättchen der Langseiten von den Emailplättchen daselbst geschieden zu haben[9]. Die beiden letztgenannten Portatilien sind Arbeiten des ausgehenden 12. Jahrhunderts.

---

[6] Vgl. auch Roh. V, 28 und Tfl. 355 und Goldschmidt II, XIX XX.

[7] Die beiden andern werden auf den heute fehlenden Plättchen in der Mitte der Langseiten des Rahmens angebracht gewesen sein.

[8] Abb. bei E. Bassermann-Jordan und W. Schmid, Der Domschatz zu Bamberg, Tfl. XXI B, Abb. 37, und Goldschmidt III, Tfl. XXXI.

[9] Beschreibung und Abb. bei Roh. V, 26 und Tfl. 354. Bessere Abb. bei Goldschmidt III, Tfl. XXX.

B. Portatilien mit Schmelzarbeiten. Die vorherrschend mit Emails geschmückten altarförmigen Portatilien gehören alle dem 12. Jahrhundert an, und zwar der zweiten Hälfte desselben, zusammen dreizehn. Es sind das Mauritiusaltärchen zu Siegburg, der unter dem Namen Eilbertusportatile bekannte Tragaltar im Welfenschatz, nebst zwei anderen Portatilien des gleichen Schatzes, ein Portatile in der ehemaligen Stiftskirche zu München-Gladbach, ein Tragaltar in der Sammlung Martin Le Roi zu Paris, ferner ein Portatile in St. Maria im Kapitol zu Köln, das sog. Gregoriustragaltärchen zu Siegburg, ein Portatile im Dom zu Xanten, ein Tragaltar im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, ein Portatile im Dom zu Bamberg, ein Altärchen in der Fürstlich Hohenzollerischen Sammlung zu Sigmaringen und ein aus Stavelot stammendes Portatile im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel. Das letztgenannte stammt von einem Goldschmied der Maasschule; das Sigmaringer und eines der Portatilien des Welfenschatzes sind norddeutsche Arbeiten, die übrigen Schöpfungen Kölner Goldschmiede.

Allen gemeinsam ist, daß die Schräge des Vorsprunges des Deckels und Sockels mit Silberblech bekleidet ist, welches mit einem gestanzten romanischen Blattfries, namentlich mit einem Palmettenfries, verziert erscheint. An der Platte des Vorsprungs herrscht hier wie dort Emailschmuck vor; insbesondere war es beliebt, sie mit den ornamental so wirksamen Emailinschriften zu versehen. Figürliches Email ist sowohl oben auf dem Portatile als an den Seiten desselben angebracht.

Das sog. Mauritiusaltärchen zu Siegburg zeigt oben neben den beiden Langseiten des Altarsteines je sechs thronende Apostel unter Rundbogenarkaden. Neben der linken Schmalseite des Steines sehen wir eine Kreuzigungsgruppe, über welcher der Heilige Geist schwebt, links in der hinteren Ecke Gott Vater, in der vorderen Adam, der sich aus dem Grabe aufrichtet und zum Kreuze aufschaut, von welchem das Blut zu ihm herabströmt. Neben der rechten schauen wir in der Mitte die Frauen am Grabe des Heilandes, in der Ecke vorn den Auferstandenen vor Maria Magdalena, in der Ecke hinten die Auffahrt des Herrn. An den Seiten, die durch schlichte, geometrisch gemusterte Emailbänder in sechzehn viereckige Felder geschieden sind, stehen die großen und kleinen Propheten, durch Spruchbänder, die ihren Namen enthalten, gekennzeichnet. Die Unterseite des Portatiles ist mit Kupfer bekleidet, das mit einer Goldmusterung auf einem Fond von Firnisbrand ausgestattet ist; ihren Rand umzieht eine in gleicher Technik ausgeführte Inschrift, welche die im Portatile geborgenen Reliquien angibt[1]. Die Füße des Portatiles sind abhanden gekommen.

Eilbertusportatile heißt das Portatile im Welfenschatz, weil es auf der Mitte der Unterseite die Inschrift aufweist: † Eilbertus . Coloniensis . me fecit (Tafel 87, 88, 90). Die in Email ausgeführte Umrahmung des Altarsteines, eines Bergkristalls, unter dem eine Miniatur, die Darstellung der Majestas, angebracht ist, gliedert sich bei ihm in nicht weniger denn zwanzig Feldchen, von denen die zwölf, welche den Stein unmittelbar umgeben, die Figur je eines Apostels enthalten. Die Apostel sitzen auf einem Thron und haben in der Hand ein Spruchband, auf dem je ein Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vermerkt ist. Von den acht noch übrigen Plättchen weisen die vier, die sich links an die Apostel anschließen, Szenen

[1] Beschreibung und Abb. bei E. aus'm Weerth III, 26 und Tfl. XLVII; gute Abb. auch bei O. von Falke, Tfl. 21—22; vgl. ferner Kd. der Rheinpr., Siegkreis 219 mit Abb.

aus dem Jugendleben des Herrn auf, während die vier zur Rechten die Kreuzigung, die Frauen am Grabe, Christus in der Vorhölle und die Auffahrt des Herrn darstellen. An den Seiten des Portatiles, welche durch emaillierte Pilaster in sechs bzw. drei Abteilungen geschieden sind, sehen wir die stehenden Figuren von ebensovielen Patriarchen und Propheten des Alten Bundes. Alle tragen Spruchbänder mit Inschriften, die sich auf Christus und die Erlösung beziehen, ausgenommen Melchisedech, der in seinen Händen den Kelch und das Brot trägt. Die Unterseite ist auch beim Eilbertusportatile mit einer goldverzierten gebräunten Kupferplatte bekleidet, die sich hier jedoch durch ungewöhnlichen Reichtum der Musterung, Kreise und zierliche kreuzförmige Gebilde als Füllungen der Kreise und ihrer Zwickel, auszeichnet. In der Mitte befindet sich ein viereckiger Ausschnitt, der mit einem flachen Rahmen aus Kupferblech eingefaßt ist und durch einen in der Weise der übrigen Bekleidung des Bodens verzierten Schieber aus Kupferblech ausgefüllt werden kann. Auf dem Rahmen steht die vorhin genannte Inschrift, der Schieber aber bedeckt einen Holzpflock, der eine in das Innere des Portatiles führende Öffnung im Holzboden, die Einlegestelle der Reliquien, verschließt. Die Emailinschrift, welche die Platte des Deckel- und Sockelvorsprunges umzieht, bringt die Konkordanz zwischen dem Alten und Neuen Bunde, zwischen der Lehre der Apostel und den Sprüchen der Altväter und Propheten zum Ausdruck; oben lesen wir: † Doctrina pleni fidei patres duodeni † Testantur ficta non esse prophetica dicta †, unten Celitus afflati de Christo vaticinati † Hi predixerunt que post ventura fuerunt †. Auch beim Eilbertusportatile sind die Füße abhanden gekommen[2].

Die beiden anderen hierher gehörenden Portatilien des Welfenschatzes wurden schon gelegentlich kurz erwähnt. Das eine (Tafel 90), das sich durch einen runden von einem prächtigen Palmettenfries umrahmten Altarstein auszeichnet, hat oben beiderseits neben dem viereckigen Felde, in das der Stein eingelassen ist, und dessen Zwickel die gravierten Evangelistensymbole füllen, je zwei Emailbildchen mit den stehenden Ganzfiguren der Personifikationen der Kardinaltugenden. Links sehen wir die Prudentia und Temperantia, rechts die Fortitudo und Justitia. Die Platte des Sockel- und Deckelprofils ist mit geometrisch gemusterten Emailplättchen bedeckt. Die ohne Trennung nebeneinander befestigten Emailbildchen, welche die Seiten des Portatiles schmücken, stellen vorn den Heiland in der Majestät auf dem Regenbogen thronend, Maria, Johannes den Täufer und vier Apostel stehend dar. Die acht anderen Apostel waren an den beiden kürzeren Seiten angebracht, von denen jedoch jetzt nur mehr eine ihre Emails besitzt. Hinten sieht man Maria mit dem Jesuskind und die vier Evangelisten, alle sitzend. Die Unterseite des Portatiles ist wiederum mit einer gebräunten Kupferplatte bedeckt, welche mit vergoldeten Rauten, die mit vierblätterigen Rosettchen gefüllt sind, verziert ist. Ein Schieber in der Mitte der Platte verdeckt die 10×6 cm große Öffnung, durch welche die Reliquien in das im Innern befindliche Kämmerchen gebracht wurden[3]. Die Füßchen des Tragaltares stellen Drachen dar.

---

[2] Neumann, Reliquienschatz 152 ff.; vgl. auch O. von Falke, Tfl. 17—19. Von Falke baut, indem er Eilbertus Coloniensis als einen Meister, der zu Köln tätig war, und zwar als einen Mönch von St. Pantaleon deutet, namentlich auch auf die Inschrift der Unterseite des Eilbertusportatile seine Hypothese von einer in St. Pantaleon zu Köln heimischen, überaus fruchtbaren Goldschmiedewerkstätte auf. Nach andern besagt Coloniensis nur, daß Eilbert aus Köln stammte, nicht aber, daß er dort das Portatile schuf. Es ist hier nicht der Platz, auf diese Streitfrage näher einzugehen, da es für die Zwecke dieser Arbeit, die ja nicht eine Geschichte des Emails und der Emailschulen bieten will, ohne allen Belang ist, ob das Portatile in einer Kölner Werkstatt oder von einem aus Köln stammenden Meister außerhalb Kölns angefertigt wurde. Es sei nur bemerkt, daß aus der Beifügung Coloniensis allein und an sich die Existenz einer Eilbertswerkstatt zu Köln nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit erwiesen werden kann, da sie sehr wohl lediglich verstanden werden kann als die Herkunft des Eilbertus angebend.

[3] Abb. und Beschreibung bei Neumann, Reliquienschatz 144 f.

Das zweite Portatile, das gleichfalls auf vier Drachenfüßen von vergoldeter Bronze sitzt, ist oben mit vier Emailplättchen bekleidet. Zwei befinden sich neben den Langseiten der kleinen Serpentinplatte, welche den Altarstein bildet; sie zeigen die Evangelistensymbole. Die beiden anderen sind rechts und links der Schmalseite des Steines entlang angebracht. Auf dem Plättchen zur Linken ist Abrahams Opfer dargestellt, auf dem zur Rechten der Priesterkönig Melchisedech mit Krone und seitlich gehörnter Mitra. An den Seiten des Portatiles sind zwischen Säulchen, die aus dem Metallgrund ausgespart sind, die zwölf Apostel in Form von Halbbildern dargestellt. Das Email der Platte des Profils des Sockels und des Deckels zeigt Vierpässe und Kreuze in Zellenschmelz mit Stegen aus Kupfer. Bemerkenswert sind bei den Emails der Seiten die kleinen Goldpünktchen, welche den Grund des Figurenwerks beleben. Die Kupferbekleidung der Unterseite des Portatiles ist mit Goldsternen auf braunem Firnisbrand verziert[4].

Bei dem Gladbacher Portatile umgeben den Altarstein vier Emailplatten mit zehn Darstellungen (Tafel 81). In den hinteren Ecken sehen wir Melchisedech und Abel, in den vorderen die Personifikationen der Kirche und der Synagoge. Den Raum zwischen diesen Eckbildern nimmt an der hinteren Schmalseite des Steines Abrahams Opfer ein, an der vorderen Christus am Kreuze mit Maria und Johannes; an der Langseite zur Rechten gewahren wir Moses vor der ehernen Schlange und den Propheten Zacharias, an der zur Linken Job mit einer Scheibe, welche die Personifikation der Patientia enthält, und den Propheten Isaias, der gleich Moses und Zacharias in der Hand ein Spruchband hält. Begrenzt wird die Umrahmung des Altarsteines an ihrer Innen- wie ihrer Außenseite durch einen schmalen, in weißem auf blauem Email ausgeführten Palmettenfries, die einzelnen Bildchen aber sind durch Stege voneinander geschieden, die mit erläuternden Inschriften versehen sind. Die Emaildarstellungen der Seiten des Portatiles sind unter rundbogigen, in weißem Email gearbeiteten Arkaden angeordnet. Sie bestehen an den beiden längeren Seiten aus je sechs Aposteln; auf der die Vorderseite des Portatiles bildenden Schmalseite erblicken wir unter dem mittleren ihrer drei Bogen den Engel am Grabe, unter dem zur Linken die drei Frauen, unter dem Bogen rechts die Wächter, auf der hintern in der Mitte Christus auf dem Regenbogen, rechts Maria mit dem hl. Johannes d. T., links die heiligen Michael und Stephanus. Die Unterseite der Sockelplatte ist auch hier wie bei manchen anderen, die uns bereits begegneten, mit einer Kupferplatte überzogen, welche auf braunem Firnisgrund mit vergoldeten, ein kreuzförmiges Blümchen umschließenden Rauten gemustert ist. Als Träger des Portatiles dienen Drachenfüße[5].

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Gladbacher Portatile zeigt der Tragaltar der Sammlung Martin Le Roi zu Paris, zumal bezüglich des Emailschmuckes der Oberseite. Auch bei ihm sind hinten auf dem Rahmen Abrahams Opfer, Melchisedech und Abel dargestellt. Bei der Darstellung des Gekreuzigten in der Mitte des vordern sind Maria und Johannes durch die Kirche und die Synagoge ersetzt, in die Ecken aber sind hier Moses mit der ehernen Schlange und der Mannaregen getreten. Die zwei Felder an den Langseiten des Steines nehmen beim Pariser Portatile links David und Malachias, rechts Salomon und Isaias ein. Die Inschriften der Spruchbänder, welche sie in der Hand halten, deuten hin auf das eucharistische Mahl (Ps. 77, 25; Malach. 1, 11; Prov. 9, 5; Js. 55, 2), während die Spruchbänder der Propheten des Gladbacher Portatiles Hinweise auf das Kreuzesopfer enthalten. Als Randeinfassung der ganzen Umrahmung des Steines und als Stege zur Trennung der einzelnen Darstellungen derselben dienen beim Pariser Portatile nicht Emailstreifen, sondern gravierte Bänder aus vergoldetem Kupfer. Die Emaildarstellungen der Seiten befinden sich bei ihm nicht unter Bogenstellungen, sondern werden nur durch weiße Säulchen

[4] Abb. und Beschreibung bei Neumann, Reliquienschatz 149 f.

[5] Beschreibung und Abb. bei aus'm Weerth II, 51 und Tfl. XXXI; Kd. der Rheinpr., Kreis Gladbach 35 f.; von Falke 22 und Tfl. 23.

voneinander geschieden. An den längeren Seiten finden wir auch beim Pariser Portatile je sechs Apostel, doch sitzen dieselben nicht auf einzelnen Thronen, sondern auf durchgehender Bank. Auch haben sie nicht ein Buch, sondern eine Rolle in den Händen. An der einen der beiden kürzeren Seiten thront Maria mit dem Jesuskinde, begleitet von den Erzengeln Gabriel und Raphael, an der zweiten Christus, umgeben von den Evangelistensymbolen, zwischen Maria und Johannes. Die Unterseite des Bodens hat wiederum als Bekleidung eine mit vergoldetem Muster (vierblätterigen Rosetten in Rauten) belebte gebräunte Kupferplatte, in deren Mitte ein in zwei Charnieren gehendes Türchen die Öffnung bedeckt, durch welche die Reliquien in das Innere eingelassen wurden[6].

Außerordentlich reich ist mit Emailschmuck die Oberseite des Gregoriusaltärchens zu Siegburg bedacht worden (Tafel 81 und 82). Die eine der Langseiten der Umrahmung des Altarsteines enthält die zwölf Apostel, die zweite dreizehn heilige Bischöfe, unter ihnen fünf der Kölner Kirche, die eine der Schmalseiten vier heilige Märtyrinnen, die andere vier heilige Märtyrer. Den Raum zwischen den Figuren füllt romanisches Rankenwerk. Eine Emailinschrift, welche die Umrahmung außen wie innen umzieht, weist auf den Charakter und die Bestimmung des Portatiles hin. Wir werden sie später kennenlernen. Da der Figurenfries nur an den Langseiten des Steines unmittelbar bis zu demselben reicht, sind dessen Schmalseiten beiderseits in Email je vier Szenen aus dem Leben des Heilandes angefügt, links die Verkündigung, Geburt, Anbetung und Darstellung, rechts die Taufe, die Fußwaschung, die Kreuzigung und der Besuch des Grabes durch die Frauen. Die Seiten des Portatiles sind mit sechszehn bewegten Prophetengestalten, welche auf grünem, weiß und blau umrandetem Hintergrund stehen und durch vorgestellte kupfervergoldete Säulchen geschieden werden, geschmückt. Die Bekleidung der Unterseite zeigt auf braunem Firnisbrandgrund vergoldete Kreise mit Sternchen. Ein Ausschnitt in ihrer Mitte, der mit einer Klappe bedeckt ist, bildet den Einlaß zum Reliquienkämmerchen im Innern des Portatiles. Von den vier Drachenfüßen sind drei neu[7].

Das Tragaltärchen zu Xanten (Tafel 91) hat seinen Altarstein verloren, an dessen Stelle es heute eine Silberplatte aufweist. Ihre Umrahmung setzt sich aus vierzehn Rundmedaillons zusammen, von denen die vier in den Ecken befindlichen die Evangelistensymbole, die zehn an den Langseiten der Platte Halbbilder hl. Bischöfe, die vier an den Schmalseiten Halbfiguren hl. Märtyrer enthalten. Das Bildwerk erinnert einigermaßen an das der Umrahmung des Gregoriusaltärchens zu Siegburg, bei dem aber die Figuren nicht von Medaillons umschlossen sind. Eine Inschrift, die sich außen um den Rahmen zieht, gibt die Namen der auf ihm dargestellten Heiligen an. Eine zweite, die den Innenrand entlang läuft, ist dieselbe wie die äußere Inschrift der Umrahmung des Siegburger Gregoriusaltärchens. Da die Platte an ihren Schmalseiten nicht bis zum Rahmen reicht, ist hier links die Figur Melchisedechs, rechts diejenige Abrahams als Füllung zwischen Platte und Rahmen eingeschoben. An den Seiten des Portatiles sind, durch emaillierte Säulchen geschieden, Christus, Maria und die Apostel dargestellt. Christus nimmt die Mitte der einen, Maria die der andern Langseite ein. Die Platte des Deckel- und Sockelprofiles ist mit einem emaillierten romanischen Blattfries geschmückt[8].

Das Portatile in St. Maria im Kapitol zeigt oben nur neben den Schmalseiten der Serpentinplatte, die den Altarstein bildet, und in den Ecken der Umrahmung Bildwerk, dort Abel und Melchisedech, hier die Evangelistensymbole. Neben den Seiten des Steines ist der Rahmen bloß mit einem emaillierten Palmettenfries geschmückt, wie er ähnlich gestanzt auf der Schräge des Deckel- und Sockelprofils

[6] Abb. in La Collection Spitzer, I Orfévrerie religieuse IV, 100.

[7] O. von Falke, Tfl. 27 und 28; Text S. 22 f; aus'm Weerth III, 29; Tfl. XLVIII sowie Kd. der Rheinpr., Siegkreis 220.

[8] Kd. der Rheinpr., Kr. Mörs, 129; aus'm Weerth, Tfl. XVII und I, 38 sowie von Falke, Tfl. 29 30, Text 29 f.

wiederkehrt. Die Inschrift, welche außen die Umrahmung umzieht, ist eine Variante der Inschrift am inneren Rand des Rahmens des Xantener Portatiles. Nach innen zu sind die Verse Hildeverts von Le Mans an ihr angebracht: Ara crucis, tumuli calix, lapidisque patena — Sindonis officium candida byssus habet. Die Seiten des Portatiles weisen figürlichen Schmuck auf. An den beiden längeren thronen in der Mitte Christus und Maria mit dem Jesuskind; die Mitte der Schmalseiten nehmen David und Salomon ein. Christus und Maria sind rechts und links begleitet von je drei stehenden Aposteln; David befindet sich zwischen Jeremias und Isaias, Salomon zwischen Habakuk und Jonas. Getrennt sind die Figuren durch dünne, schlanke, vergoldete Säulchen. Die mit Firnisbrand ausgestattete Bekleidung der Unterseite des Portatiles ist mit Rauten gemustert, die als Füllung Rosettchen umschließen. Die Füße sind nicht mehr vorhanden; nur die Löcher in der Bodenplatte weisen noch darauf hin, daß solche früher sich vorfanden.

Einen ganz von dem bisherigen abweichenden Dekor hat das Portatile im Kunstgewerbemuseum zu Berlin auf seiner Oberseite erhalten (Tafel 87). Neben den beiden den Schmalseiten des Portatiles zugekehrten Seiten des quadratischen Altarsteines sehen wir hier zwei Ganzfiguren vierflügeliger Cherubim, auf dem Rahmen sechszehn Halbbilder von Engeln in viereckigen Feldern, so daß also der Stein gleich dem Throne Gottes ganz von Engeln umgeben erscheint. Demgemäß heißt es auch in der Inschrift, welche nach außen den Engelreigen begrenzt: † Cherubim quoque et Seraphim sanctus proclamant et omnis celicus ordo dicens, te decet laus et honor, Domine. Die Seiten weisen die thronenden Gestalten des Heilandes und der Apostel auf, zu denen sich an einer der Schmalseiten noch die Figuren von Elias, Henoch und Elisäus gesellen. Ein Spruchband, das dieselben in den Händen tragen, gibt ihren Namen an. Die Platte des Deckelprofils enthält die Emailinschrift: In omnem terram exivit sonus et in fines orbis verba eorum. Amen. Wie die Randinschrift der Oberseite den dort befindlichen Engeldarstellungen entspricht, so die Inschrift am Profil des Deckels den unter ihr stehenden Apostelbildern. Die Platte des Sockelprofils hat als Dekor einen derben in Email ausgeführten Palmettenfries. Die kräftigen polygonalen Säulchen von vergoldetem Kupfer, welche den Seiten des Portatile vorgelegt sind und die Figuren von einander trennen, und das massige Säulchen, mit dem die Ecken besetzt sind, geben dem Portatile ein ungewöhnlich architektonisches Gepräge[9].

Wie das Berliner, so weist auch das Bamberger Portatile oben um den Altarstein herum nur Engeldarstellungen auf; neben den Schmalseiten des Steines je einen Cherub, der auf einem geflügelten Rad steht, auf der Umrahmung zwölf Halbfiguren von Engeln in Rundmedaillons, zwischen welche große Rauten, die mit romanischem, kreuzweise angeordnetem Blattwerk gefüllt erscheinen, eingeschaltet sind. Den äußeren Rand des Rahmens umsäumt ein aus schräggestellten Blättern gebildetes Börtchen, den inneren die Inschrift, welche die Umrahmung des Berliner Engelportatiles außen einfaßt: Cherubim usw. (Tafel 90). An den Seiten des Tragaltares thronen Christus, Maria sowie die zwölf Apostel, getrennt durch romanische emaillierte Säulchen, die mit Zickzack, Spiralen u. ä. ornamentiert sind. Die Figuren sind vortrefflich und ausdrucksvoll gezeichnet. Die Apostel halten in der einen Hand das Werkzeug ihres Martyriums, in der andern eine Scheibe, auf der eine Stadt dargestellt ist, das Symbol des Landes, in dem sie wirkten. Alle Figuren sind von dem griechischen Anfangsbuchstaben ihres Namens begleitet. Getragen wird das Portatile von Drachen.

Ein bescheidenes Stück ist das Altärchen im Fürstlich Hohenzollerischen Museum zu Sigmaringen. Der Altarstein aus braunem Marmor wird von einer ornamentierten Einfassung aus Silber umrahmt. An den Seiten sind auf Emailfond und durch Emailstege geschieden Halbbilder der Apostel angebracht. Eine Emailinschrift an

[9] Abb. des Portatiles in St. Maria im Kapitol bei v. Falke, Tfl. 31 32, Text S. 30 f.; vgl. Kd. der Rheinpr., Stadt Köln II 1, 268. Abb. des Berliner Portatiles bei v. Falke, Tfl. 33, 34, Text 31.

der Platte des Deckelprofils gibt ihren Namen an, die Bekleidung der Platte des Sockelprofils schmückt ein getriebener Palmettenfries. Als Füße des Portatiles dienen auch hier Drachen[10].

Eine eigenartige Anordnung zeigt der Emailschmuck oben auf dem sehr hervorragenden Tragaltärchen aus Stavelot zu Brüssel (Tafel 93 und 94). Er gliedert sich in drei horizontale Zonen, von denen die mittlere fast die doppelte Höhe der beiden anderen hat und nahezu ein quadratisches Feld bildet. Die beiden äußeren niedrigeren Zonen bestehen aus je drei Szenen, die durch ein aus dem Metallgrund ausgespartes Säulchen geschieden werden. Auf der vorderen sehen wir das letzte Abendmahl, die Verurteilung und die Geißelung, auf der hinteren die Kreuztragung, den Heiland am Kreuze hangend zwischen Maria und Johannes sowie die Frauen am Grabe. Beachtung verdient, daß die Darstellung der Kreuzigung die Mitte der hinteren Schmalseite einnimmt; sie wird durch diese Anordnung als die bedeutsamste Szene gekennzeichnet.

Die mittlere Zone enthält einen großen Vierpaß, der infolge der Kreuzschraffierung, mit der seine Einfassung versehen ist, sich scharf von seiner Umgebung abhebt. Er umschließt in der Mitte den Miniaturaltarstein, einen Bergkrystall, unter dem ein Pergament mit der Inschrift S̄C̄S S̄C̄S S̄C̄S liegt. In den vier Bogenfeldern, welche den Stein umgeben, finden sich Emailbildchen, oben die Kirche mit Siegesfahne und Kelch, unten die Synagoge mit Lanze, Schwamm und Dornenkrone, rechts Jonas, der vom Fisch ausgespien wird, links Samson mit den Stadttoren, die beiden letzten als Typen der Auferstehung. Die vier Zwickel des Vierpasses endlich zeigen auf das Kreuzes- und das Meßopfer sich beziehende Darstellungen. Links oben gewahren wir Abraham mit dem Schwert und Isaak mit dem Brandholz, rechts oben Moses mit den Gesetzestafeln und der ehernen Schlange, unten links Melchisedech mit Kelch und Hostie, unten rechts Abel mit dem Lamme. Eine außen die drei Zonen umziehende und zusammenfassende Inschrift gibt den Gegenstand der einzelnen Darstellungen an.

Die Seiten des Portatiles sind statt wie sonst mit den Figuren der Apostel mit den Szenen ihres Martyriums geschmückt. Dieselben stehen in länglich-rechteckigen, durch einen schmalen Emailstreifen getrennten Feldern. Eine kurze Inschrift gibt bei jeder den betreffenden Apostel und die Art seines Martertodes an. Eine Emailinschrift an der Platte des Deckelvorsprunges bezieht sich auf den Bildschmuck der Einfassung des Altarsteines und lautet: Quam colit ecclesia, crux, mors victoria Christi — Per sanctos patres, patriarchas atque prophetas — Ante figurata fuit et presignificata — Et tamen hec ceca nundum (nondum) credit synagoga. Die Inschrift am Sockel schließt sich an die Bilder der Seiten des Portatiles an und besagt: Istorum que pio pariter sanccita (sic) cruore — Hi que scripsere doctore Domino didicere — Horum firmata plagis et morte probata — Et celebrata simul horum divinitus ore. Auch die Füße des Portatiles weichen von der gewöhnlichen Form ab. Sie bestehen hier aus den Figuren der vier Evangelisten, welche, auf den Ecken des Sockels sitzend, das Altärchen tragen[11].

C. Portatilien mit Niello und Firnisbrand. Niello ist zur Ornamentierung nur bei zwei der noch vorhandenen mittelalterlichen Tragaltärchen vom Typus der altarförmigen Portatilien zur Verwendung gekommen, bei dem Tragaltar im Dom zu Paderborn und einem Portatile im Viktoria- und Albert-Museum zu London.

Besonders ausgiebig ist Niello beim ersten der beiden als Schmuck benutzt, das Bischof Heinrich II. von Werl um 1100 anfertigen ließ, und zwar urkundlich durch Rogkerus, Mönch des Klosters Helmarshausen. Der Altarstein wird von einem zierlichen Fries aus Goldfiligran eingefaßt. Ihm schließt sich an den Langseiten

[10] Abb. bei von Falke, S. 109.

[11] Von Falke, Tfl. 78; Text 76.

ein niellierter romanischer Rankenfries an, an den beiden Schmalseiten aber ist ihm eine niellierte Silberplatte angefügt, welche an jedem Ende ein Evangelistensymbol, in der Mitte eine figurale Darstellung aufweist. An der hinteren Schmalseite ist dort auf ihr Bischof Meinwerk, vor einem Altar stehend, den Kelch in den erhobenen Händen haltend, abgebildet, ihm gegenüber in der Höhe die segnende Rechte Gottes. Die Beischrift: Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo belehrt uns, daß der Künstler den Moment der Kommunion hat wiedergeben wollen. An der vorderen Schmalseite hat sich in der Mitte der Silberplatte der Schenkgeber selbst, Bischof Heinrich, verewigt[1]. Die Beischrift: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo bekundet, daß der Künstler die nach dem Offertorium stattfindende Inzensierung der Opfergaben zur Darstellung bringen wollte. Den Rand entlang läuft oben eine mit Silberrosetten und Steinen besetzte Borte, die von einem gewundenen Drähtchen beiderseits begrenzt wird (Tafel 89).

An jeder der beiden Langseiten des Portatiles erblicken wir fünf gravierte Apostel auf Thronen unter reich ornamentierten Rundbogenarkaden. Die vordere Schmalseite ist mit drei Reliefiguren geschmückt; in der Mitte sitzt in kreisförmiger mit Edelsteinen verzierter Umrahmung der Heiland auf dem Regenbogen, rechts und links stehen die hll. Liborius und Kilian (Tafel 88). An der anderen Schmalseite gewahren wir unter drei Rundbogen Maria, den hl. Johannes und den hl. Jakobus. Bogen und Figuren sind hier in Niello ausgeführt und zugleich — eine seltenere Erscheinung — durch Zurücksetzen des Grundes plastisch herausgehoben. Die Ecken sind an den längeren Seiten mit geometrisch gemusterten niellierten Bändern besetzt, an den kürzeren mit glatten Streifen, die mit Edelsteinen geschmückt sind. Eine Nielloinschrift an der Platte des Deckelprofils gibt die Namen der an den Seiten dargestellten Figuren an. In der zum Teil zerstörten Nielloinschrift an der Platte des Sockelprofils widmet Bischof Heinrich das Portatile der Gottesmutter. Die Unterseite des Portatiles ist mit einer vergoldeten Kupferplatte bekleidet, der eine reiche Architektur mit großartig gezeichnetem, leider stark abgeschliffenem Bild des hl. Liborius eingraviert ist. Die Vorliebe für Nielloschmuck hat den Künstler veranlaßt, selbst die vier Klauen, welche das Portatile tragen, mit solchem zu versehen[2].

Das Portatile im Viktoria- und Albert-Museum zu London stammt aus der Abtei Fonte Avellana bei Faenza, die es von Kardinal Bessarion erhalten haben soll. Es ist 31 cm breit, 19 cm tief, einschließlich der 1 cm hohen Füßchen nur 6 cm hoch, also eines der niedrigsten seiner Art, und oben wie an den Seiten mit Silberblech bekleidet. Auch die Füßchen sind bei ihm von Silber. Die Umrahmung des Altarsteines, eines orientalischen Jaspis, zeigt in den Ecken Personifikationen der vier Elemente, Frauengestalten mit Früchten (Erde), Fackeln (Feuer), einem Vogel (Luft) und Wasserkrügen (Wasser), in der Mitte der vorderen Langseite eine nimbierte Taube auf einem Thron oder Altar, auf der hinteren in der Mitte das Lamm Gottes, zwischen dem Lamm Gottes und den Bildern in den beiden hinteren Ecken je einen Engel. Den übrigen Raum auf dem Rahmen füllt reizendes romanisches Blatt- und Rankenwerk. Das Bildwerk ist graviert, alles andere Ornament dagegen nielliert. In Niello ausgeführt ist auch das Blattornament an der Platte des Profils des Deckels und Bodens, während die Schrägen desselben gestanztes Ornament, eine Folge von Rauten, die mit einem Vierpaß gefüllt sind, aufweisen. Die niedrigen Seiten des Portatiles sind mit einem in Stanzarbeit ausgeführten Palmettenfries geschmückt[3].

Ein altarförmiges Portatile, bei dessen Ausstattung ausschließlich Firnisbrand zur Anwendung gebracht wurde, ist ein auch in sonstiger

---

[1] Der Bischof inzensiert die auf dem Portatile stehenden Opfergaben (Tfl. 89).

[2] Abb. und Beschr. im „Organ für christl. Kunst" XI (1861) 85 ff.; Zeitschrift XV (1902) 337 f. und bei von Falke, Tfl. 9—11; Text S. 13; namentlich aber bei Alois Fuchs, die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn (Paderborn 1916). Gute Abb. auch bei Braun, Meisterwerke I. Tfl. 38 39.

[3] Abb. und Beschr. in Annal. archéol. XII (1852) 115.

Hinsicht interessantes Tragaltärchen in der ehemaligen Stiftskirche zu Fritzlar.

Die vordere Breitseite dieses Portatiles ist mit gravierten und vergoldeten Halbfiguren von sechs Aposteln auf braunem Firnisbrand verziert, jede der Schmalseiten in gleicher Ausführung mit den Bildern von drei weiteren Aposteln. Die hintere Breitseite ist zwar mit Firnisbrand überzogen, doch ohne Dekor gelassen. In ihrer Mitte ist ein Türchen angebracht, welches eine Öffnung in der Rückwand des Holzkernes verschließt, den Zugang zum Reliquienkämmerchen im Innern des Portatiles. Auch die Bekleidung des Deckels ist mit Firnisbrand ausgestattet (Tafel 95). Den Rand entlang zeigt sie ein vergoldetes Bändchen. Um den runden Altarstein, der gleichfalls von einem solchen umrahmt wird, gruppieren sich, von romanischem Rankenwerk umschlossen, vier Rundmedaillons mit den gravierten Symbolen der Evangelisten. In der Mitte der hinteren Breitseite befindet sich oben eine kleine rechteckige Öffnung, zwischen ihr und dem Altarstein ein ca. 3,5 cm langer Schlitz. Zwei weitere kleine rechteckige Löcher sind in den hinteren Ecken angebracht. Welchen Zweck die Öffnungen hatten, ob sie zur Aufstellung eines Kreuzes oder einer Kreuzigungsgruppe und kleiner Leuchter angebracht waren, oder was sonst aufzunehmen sie bestimmt waren, ist nicht zu entscheiden. Daß sie ursprünglich sind, scheint aus dem Umstand hervorzugehen, daß die Stellen, an denen sie sich befinden, unornamentiert blieben, während doch ein Ornament daselbst ebensowohl zu erwarten, wie leicht anzubringen gewesen wäre. Sockel und Deckel treten nur vorn und an den Schmalseiten vor. Das vergoldete Kupfer, mit dem die Schräge und Platte des Vorsprungs bei beiden überzogen sind, ist bei ersterer glatt, bei letzterer teils mit sich kreuzenden Schraffierungen, teils mit einer Inschrift verziert. Die Unterseite des Portatiles, das um 1200 entstanden sein dürfte, ist mit gebräuntem Kupfer bekleidet, das, wie an der Rückseite des Portatiles, so auch hier ohne Ornament geblieben ist. Greifenklauen, die eine Kugel umkrallen, bilden die Füße[4].

Nur in bescheidenem Maße ist Firnisbrand bei einem altarförmigen Portatile des Trierer Domschatzes zur Anwendung gekommen. Das im ganzen, d. i. einschließlich des Sockels und des Deckels, nur 6¾ cm hohe Portatile ist an der Platte und dem Karnies des Vorsprunges des Deckels und Sockels sowie an den Seiten mit vergoldetem, ornamentiertem Silberblech überzogen. Dasselbe weist an der Platte des Deckel- und des Sockelprofiles einen gestanzten Palmettenfries, an dem Karnies derselben und an den Seiten des Portatiles einen gestanzten Rankenfries auf, der an letzter Stelle reich entwickelt und mit Vögeln und Vierfüßlern durchsetzt ist. Oben zeigt die Umrahmung des Altarsteines eine in vergoldeten Kapitalen auf schwarzbraunem Firnisbrand ausgeführte längere Inschrift, welche den Altarstein rings umzieht, sich an dessen Langseiten auf zwei, an seinen Schmalseiten auf drei Reihen verteilt und die einst in dem Portatile eingeschlossenen Reliquien nennt: Hic abentur reliquie de ligno Domini, de pallio s. Jacobi apostoli, de capillis s. Joannes Baptistae et aliorum multorum[5].

Beliebt war Firnisbrand als Schmuck der Kupferbekleidung der Unterseite altarförmiger Portatilien. Es waren besonders die oben und an den Seiten mit echtem Email ausgestatteten Altärchen, bei denen es als solcher dort zur Verwendung kam, meist belebt mit einem mehr oder weniger reichen, von Kreisen, Kreuzchen, Rauten, Rosetten und ähnlichen Motiven gebildeten Goldmuster [6].

---

[4] Kd. des Reg. Kassel, Kr. Fritzlar, 82 mit Abb.

[5] Die heutige Umrahmung des Steines ist eine moderne Nachbildung der schadhaften ursprünglichen, die sich übrigens auch noch im Domschatz befindet. Die Unterseite des Portatiles ist ohne Bekleidung. Die Angabe in Zeitschrift XVII (1904) 18, die Inschrift sei am Boden desselben angebracht, ist unzutreffend.

[6] Vgl. oben S. 478 f.

D. Portatilien mit getriebenem Figurenwerk. Gegenüber den vielen altarförmigen Portatilien mit Emailschmuck treten die mit reicherem, getriebenem Figurenwerk verzierten an Zahl stark zurück. Es gibt ihrer nur zwei, von denen eines allerdings zu den kostbarsten Portatilien gehört, welche uns das Mittelalter hinterlassen hat. Beide befinden sich im Welfenschatze.

Das eine ist das Gertrudisaltärchen, so genannt von seiner Stifterin, der Markgräfin Gertrud II. von Braunschweig († 1117). Die Einfassung seines Altarsteines, einer ca. 20 × 13 cm großen Porphyrplatte, besteht aus einem 3,5 cm breiten Streifen Goldblech, der in drei Bänder geteilt ist. Das mittlere enthält die Nielloinschrift: Gertrudis XPO felix ut vivat in ipso obtulit hunc lapidem gemmis auroque nitentem. Die beiden äußern weisen einen eleganten Rankenfries aus feinem gekörnten Golddraht auf. Deckel und Sockel sind am Profil mit Goldblech bekleidet, das an der Platte des Profils dicht mit Perlen und Edelsteinen geschmückt ist oder doch war. Die gleiche kostbare Ausstattung zeigen auch die vertikalen Goldbänder, welche die Seiten des Altärchens an den Ecken begrenzen. Ursprünglich fanden sich nicht weniger denn 92 Steine und 184 Perlen an dem Portatile, heute sind nur mehr 7 Perlen, 37 imitierte Silberperlen, 37 gut erhaltene und 8 beschädigte Steine vorhanden. Die mit Goldblech überzogenen Seiten des Portatiles sind mit getriebenen Darstellungen unter Rundbogenarkaden verziert. An der vorderen Breitseite steht der Heiland inmitten von sechs Aposteln, an der hinteren Maria zwischen den sechs übrigen. An der rechten Schmalseite gewahren wir in der Mitte zwischen den Figuren des Königs Sigismund, des Kaisers Konstantin, der hl. Helena und der hl. Adelheid ein Emailkreuz, an der linken zwischen vier nicht näher gekennzeichneten Engeln den hl. Michael, den Drachen unter seinen Füßen. Die Arkaden weisen eine verschiedenartige Behandlung auf. Reich sind sie an der vorderen Breitseite, an der sie ganz mit feinstem Zellenschmelz bedeckt sind. An der hinteren sind sie getrieben; statt Pilaster haben sie hier Halbsäulchen, statt flacher Bogen wulstförmige. Die Arkaden der Schmalseiten sind von der Art der Arkaturen der vorderen Breitseite, nur daß sie statt mit Email mit Niello belebt sind. Auffallend ist, daß, während alle anderen Figuren mit dem Nimbus ausgezeichnet wurden, Sigismund, Konstantin, Helena und Adelheid nimbenlos erscheinen, obwohl doch die beiden letzten auf dem Bogen der sie überdachenden Arkade den Titel Sancta führen[1].

Ein interessantes Werk ist auch das zweite Portatile des Schatzes. Die Porphyrplatte, welche den Altarstein bildet, ist von einem Silberblech umrahmt, das in den vier Ecken Rundmedaillons mit den Bildern der Evangelisten enthält, außen mit einem zierlichen Rankenbörtchen eingefaßt ist, nach dem Stein zu aber von einem im Zickzack verlaufenden Band begrenzt wird. An den Langseiten des Rahmens zieht sich zwischen den beiden Friesen ein schmaler unverzierter Streifen hin, der breite Raum, der an den Schmalseiten zwischen ihnen liegt, ist mit einem quadrierten Muster ausgefüllt, das infolge der durch die Mitte der Seiten der kleinen Quadrate gezogenen Querstrichlein das Aussehen eines aus lauter Kreuzchen sich zusammensetzenden Netzes erhalten hat. Alles Ornament der Oberseite ist graviert und nielliert. Eigenartig ist der Schmuck der Seiten des Portatiles. Sie sind mit Kristallsäulchen besetzt, denen man durch ein halbrund vertieftes Stückchen Silberblech, das mittels Filigrandraht mit einer schuppenartigen Verzierung versehen ist, eine Art von Basis und Kapitell gegeben hat. Die Säulchen gliedern die Breitseiten in fünf, die Schmalseiten in drei Abteilungen, welche alle eine in Silber getriebene Figur enthalten. Die mittlere Abteilung der vorderen Breitseite nimmt die Figur des Heilandes ein, die ihr rechts und links zunächstliegende füllen die Apostel Petrus und Paulus, denen Christus die Schlüssel bzw. das Evangelienbuch zu überreichen

[1] Neumann, Reliquienschatz, 129 f. mit Abb.

im Begriffe steht, die beiden noch übrigen zwei andere nicht näher bestimmbare Apostel. In der Mitte der hinteren Langseite ist eine Gestalt angebracht, welche in den erhobenen Händen ein Spruchband trägt, nach den Darstellungen an anderen Portatilien zu urteilen, wohl Maria. Alle Figuren sind auf einen polsterbelegten Thron sitzend dargestellt, unter den Füßen einen Schemel. Die Platte und Schräge des Profils von Deckel und Sockel sind mit Silber bekleidet, welches als Ornament den Rankenfries der Umrahmung des Altarsteines wiederholt, jedoch mit dem Unterschied, daß er hier nur an der Platte in Niello ausgeführt, an der Schräge gestanzt ist. Die Unterseite des Altärchens ist mit einem blaugemusterten Stoff überzogen[2].

E. Portatilien mit Gravierungen. Nur mit gravierter Darstellung sind verziert das aus Kloster Abdinghof stammende Portatile im Franziskanerkloster zu Paderborn, das Portatile zu Lette und ein kleines Portatile im Hess. Landesmuseum zu Darmstadt. Auch der Deckel eines altarförmigen Portatiles im Museum des Parc du Cinquantenaire zu Brüssel zeigt als Dekor Gravierungen.

Das Portatile im Franziskanerkloster zu Paderborn, das aus dem Abdinghofkloster daselbst stammt, ist dadurch bemerkenswert, daß sein Meister bei ihm auch das sog. opus interrasile anwandte (Tafel 91 und 92). Aus den vergoldeten Kupferplatten, mit denen er es oben und an den Seiten bekleidete, hat er nach Eingravierung des Bildwerkes allen Grund ausgeschnitten, so daß das tiefdunkle Holz des Kernes des Portatiles als Folie zwischen den Figuren zum Vorschein kommt und sie kräftiger und wirkungsvoller hervortreten läßt. An den beiden Breitseiten des Portatiles sind Szenen aus dem Martyrium der hl. Blasius und Felix wiedergegeben, an einer der Schmalseiten sehen wir das Martyrium des hl. Paulus. Die Darstellungen der zweiten Schmalseite sind nicht ganz klar, haben aber Bezug auf den hl. Petrus. Es sind dramatisch, ja zum Teil wild bewegte Bilder, die ein vorzügliches zeichnerisches Können verraten. Der Altarstein oben ist heute verschwunden, von dem Bildwerk seiner Umrahmung ist eine Figur erneuert. Sie besteht an den Langseiten aus einem gravierten Rankenfries, an den Schmalseiten zeigt sie unter rundbogigen, übereinander angeordneten Arkaden vier Halbfiguren, rechts den hl. Petrus und den hl. Blasius, links entsprechend den hl. Paulus und den hl. Felix (neu). Eine an die Innenseite der Umrahmung sich anschließende schmälere Borte, die zunächst den Stein umgab und auf schraffiertem Grund mit dichtem Rankenwerk belebt ist, ist ersichtlich späteren Ursprungs. Das Portatile dürfte dem ersten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts angehören. Derbe Klauenfüße tragen das Altärchen[1].

Der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstammt das Portatile zu Lette, ehedem einem Prämonstratenserinnenkloster gehörend. Es hat an den Seiten unter Arkaden die gravierten Figuren der thronenden Apostel. An der Platte des Deckelprofils sind die Namen der darunter angebrachten Darstellungen in schönen frühgotischen Majuskeln eingegraben, der des Sockelprofils ist ein Zickzackband eingraviert, das in den von ihm gebildeten Dreiecken ein romanisches Blatt enthält. Die Schrägen sind hier wie dort mit einem aus schief liegenden Kreuzchen sich zusammensetzenden gestanzten Fries belebt. Die Füße sind erneuert. Das Portatile ist eine einfache, aber gefällige Arbeit[2].

Das Portatile im Landesmuseum zu Darmstadt ist nur ca. 16 cm breit und ca. 12—13 cm tief. Die Umrahmung des Altarsteins, eines Marmorplättchens von etwa 8,5 cm Breite und 7 cm Tiefe, weist in den Ecken die Evangelistensymbole auf. Auf

---

[2] Beschr. und Abb. bei Neumann a. a. O. 136.

[1] Abb. und Beschr. bei von Falke, Tfl. 12 13 14; Text S. 14; Erläuterungsversuch des nicht in allem klaren Bildwerks im „Organ für christl. Kunst", Jahrg. 1866, S. 3 f., nebst Abb.; vgl. A. Fuchs, Die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn (Paderborn 1916) 67 f.

[2] Abb. in Kd. von Westfalen, Kr. Wiedenbrück, Tfl. 19.

der hinteren Langseite des Rahmens ist der Heiland, auf der vorderen Johannes d. T., auf beiden Schmalseiten eine stehende Bischofsfigur eingraviert. Die Seiten des Portatiles sind mit gravierten Halbfiguren der zwölf Apostel unter stichbogigen Arkaden geschmückt, je vier an den beiden Breitseiten, je zwei an den Schmalseiten. Auf der Platte des Deckelprofils ist in Email eine Inschrift angebracht, welche die Namen der unter ihr befindlichen Apostelbilder angibt, auf der des Sockels ein in Email ausgeführter einfacher Palmettenfries. Die Schrägen sind ohne Bekleidung. Getragen wird das Portatile von Klauenfüßchen.

Wie das Tragaltärchen, dessen Deckel sich im Museum zu Brüssel erhalten hat, an den Seiten dekoriert war, läßt sich kaum vermuten. Nur dürfte es dort schwerlich mit Email geschmückt gewesen sein. Daß die Tafel kein Tafelportatile war[3], sondern den Deckel eines altarförmigen Portatiles bildete, erhellt aus der Schräge, mit der sie an der unteren Kante der Seiten versehen ist. Die vergoldete Kupferplatte, welche die Umrahmung des Altarsteines bildet, hat in den vier Ecken Rundmedaillons mit den Personifikationen der vier Paradiesesströme, in der Mitte der Schmalseiten einen Engel, der eine Schale ausgießt und gleichfalls in einem Rundmedaillon steht. Die Mitte der Langseite zeigt einen auf einem Rad stehenden Cherub. Den Raum zwischen der figürlichen Darstellung schmückt schönes romanisches Blatt- und Rankenwerk, das von den an den Schmalseiten befindlichen Medaillons seinen Ausgang nimmt. Ausgeführt ist alles Ornament in Gravierung auf gekörntem Grund[4].

Es erübrigen noch zwei altarförmige Portatilien, die zu keiner der bisher behandelten Gruppen gehören und daher hier am Schluß folgen mögen, das Adevoldusaltärchen des Welfenschatzes und das Portatile im Dom zu Münster.

Das Adevoldusportatile ist dadurch beachtenswert, daß seine Seiten, ein Unikum, mit Alabaster bekleidet sind. Nur an den Ecken befindet sich ein mit getriebener turmartiger Architektur verzierter Streifen vergoldeten Silbers als Abschluß. Den Altarstein umzieht eine schmale niellierte Widmungsinschrift, die nach innen eingefaßt ist von einem Börtchen, das mit einem zickzackförmig verlaufenden Bande gemustert ist, nach außen von einem mit kleinen Kreisen belebten schmalen Friese. Die Bekleidung der Platte des Deckel- und Sockelprofils ist schmucklos, die der Schrägen zeigt ein gestanztes Blattornament[5].

Einen ungewöhnlichen Dekor zeigt das Portatile im Domschatz zu Münster. Der Vorsprung des Deckels und des Sockels ist an der unteren Kante statt wie sonst nur mit einer Schräge, hier mit doppelter Schräge und dazwischenliegender Kehle profiliert, eine Profilierung von ausgesprochen gotischem Charakter. Oben ist das Portatile um den Stein herum mit einer Folge aufgenieteter gestanzter Zierscheibchen besetzt. Der Schmuck seiner Seiten besteht in Perlstickereien, die auf Pergament ausgeführt und dann der ungemusterten blauen Seide aufgesetzt wurden, mit denen das Portatile an den Seiten überzogen ist, doch hat er sich nur an der vorderen Breitseite und den beiden Schmalseiten erhalten. Als Stickmaterial sind gebraucht rote, kobaltblaue, türkisblaue, grüne und weißliche Schmelzperlen, echte Perlen, sowie silbervergoldete Plättchen und Knöpfchen. Die Stickereien an den Schmalseiten sind rein ornamentaler Art, an der vorderen Breitseite sehen wir drei große, aus dicht gedrängten Perlen gestickte Medaillons, von denen das mittlere, dessen Rahmen mit Rosettchen aus Perlen belebt ist, ein spitzovales, silbernes Plättchen mit der getriebenen Darstellung des thronenden Erlösers umschließt, während die beiden seitlichen, deren Einfassung mit Silberknöpfchen als Ersatz großer Perlen geschmückt ist, in Perlen gestickte Halbbilder Marias und des hl. Johannes d. E. enthalten. In die mit Perlen gefüllten Zwickel zwischen den drei Medaillons sind in der Mitte runde gestanzte Scheibchen, auf denen die Evangelistensymbole dargestellt

[3] Zeitschrift XVII (1904) 15.

[4] Abb. bei K. Heideloff, Ornamentik des Mittelalters (Nürnberg 1853) Lief. VIII, Tfl. 3, nebst Beschreibung.

[5] Neumann a. a. O. 126.

sind, eingelassen[6]. Das Portatile ist das jüngste seines Typus, da es erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstanden sein kann. Die heutigen Holzfüßchen sind schwerlich ursprünglich[7].

VIERTES KAPITEL

DIE AUSSTATTUNG DES TRAGALTARES

I. ALLGEMEINES

Die Portatilien sind heute stets schmucklos. Bei der Art der Verwendung, die sie gegenwärtig finden, hätte es wenig Zweck, sie reich zu verzieren. Zudem ist es wenig mehr üblich, den Altarstein in eine Holzfassung einzulassen oder ihn mit einem Holzrahmen zu umgeben, diese aber und nicht der Stein waren es, welche man früher durch eine Metallbekleidung, Emails, Malerei oder sonstwie auszuschmücken liebte. Schon die Portatilien, die wir aus dem ausgehenden Mittelalter besitzen, sind einfacher als diejenigen, die sich aus dem 11.—13. Jahrhundert erhalten haben, und noch mehr ist das der Fall bei den Tragaltären, die uns das 16., 17. und 18. Jahrhundert hinterlassen hat. Auch die am reichsten geschmückten derselben halten nicht im entferntesten einen Vergleich mit den Portatilien aus, die sich aus der Zeit des romanischen Stiles und der frühen Gotik in die Gegenwart gerettet haben, ja nicht einmal mit den Portatilien, wie sie noch die späte Gotik schuf. Es war schon viel, wenn man dem Rahmen des Altarsteines auch nur einen farbigen Anstrich gab oder ihn gar mit Einlegearbeit versah.

Das im Beginn des 18. Jahrhunderts entstandene Kastenportatile im Dommuseum zu Augsburg ist, wie hinsichtlich seines Typus so auch hinsichtlich seiner Ausstattung, eine ganz vereinzelte Erscheinung, zu der sich schwerlich aus dem 17. und 18. Jahrhundert ein Gegenstück finden dürfte. Es hat auch wohl seinen ungewöhnlich reichen Schmuck nur erhalten, weil es die Umarbeitung eines kostbar verzierten Portatiles aus romanischer Zeit darstellt. Aus dem 19. Jahrhundert ist mir nur ein Beispiel bekanntgeworden, dessen Rahmenwerk mit Dekor bedacht wurde, das 1827 von Bischof Ignatius Albert konsekrierte Portatile im Dommuseum zu Augsburg.

Freilich spielte das Portatile im Mittelalter eine größere Rolle als in der Neuzeit. Hatten ja doch damals manche Geistliche wie höherstehende Laien das Privileg, ein altare viaticum zu besitzen, jene, um selbst auf ihm zu zelebrieren, diese, um durch einen Priester sich auf ihm die Messe lesen zu lassen, und zwar galt das Privileg oft nicht bloß für die Hauskapelle, sondern auch für die Reisen. Wer aber ein solch bedeutsames Vorrecht besaß, sorgte wohl auch meist dafür, daß das Portatile, dessen er sich erfreute, in einer seinem

[6] Die Perlenstickerei kommt um 1300 auf manchen Stickereien Niedersachsens vor; gewöhnlich sind es Paramente, an denen sie geübt ist, doch wurde sie auch zur Verzierung anderer Gegenstände angewendet. So ist z. B. auch eine Holzpyxis im Kölner Kunstgewerbemuseum (Sammlung Schnütgen) mit Perlenstickerei dieser Art überzogen.

[7] Abb. und Beschr. in Zeitschrift XVI (1903) 125 f. Ein altarförmiges Portatile zu Wassenberg, das auf Klauenfüßen steht (Kd. der Rheinprovinz, Kr. Heinsberg 113), hat nur mehr einen geringen Teil seines Beschlages. Es sei daher hier bloß kurz erwähnt.

Stande, seinem Rang und seinen Mitteln entsprechenden Weise ausgestattet wurde. Doch auch sonst kam der Tragaltar im Mittelalter weit mehr zur Verwendung als in unserer Zeit. Man denke nur an die damals so verbreitete Sitte, vor Kranken die hl. Messe zu lesen.

Übrigens gab es auch im Mittelalter zweifellos manche Portatilien, die alles Schmuckes entbehrten. Es waren das namentlich solche, die ständig in die Mensa eines unkonsekrierten Altares eingelassen waren, wie z. B. die ganz schmucklosen Portatilien im Nationalmuseum zu Kopenhagen und die zwei ohne allen Zierrat belassenen Tafelportatilien im Welfenschatz. Allerdings hat sich von diesen völlig schlichten Portatilien so gut wie nichts erhalten, doch ist das leicht begreiflich. Denn nur solche erschienen in späterer Zeit der weiteren Aufbewahrung wert, welche sich durch ihren reicheren Schmuck auszeichneten oder sonst aus irgendeinem Grunde höher gewertet wurden. Weil bei sehr vielen weder das eine noch das andere zutraf, sondern viele ganz unverzierte Steintafeln mit oder ohne Holzfassung darstellten, konnten sich ja auch Mißbräuche einschleichen, wie derjenige, den Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, und Walter von Kirkham, Bischof von Durham, zu bekämpfen sich gezwungen sahen, wenn sie verboten, den Tragaltar zum Farbenreiben oder zu anderen profanen Zwecken zu benutzen[1].

In welcher Weise man im Mittelalter die Portatilien ausstattete, mit welchem Eifer und mit welcher Sorgfalt man sie zu verzieren suchte und welche Kosten man aufwendete, um sie gebührend zu schmücken, zeigen die zahlreichen noch vorhandenen mittelalterlichen Portatilien. Das erhellt aber auch aus den Angaben der alten Schatzverzeichnisse, die uns manche interessante Aufschlüsse über die Ausstattung der mittelalterlichen Tragaltärchen vermitteln.

So heißt es, um wenigstens einige Proben aus denselben zu bieten, in dem Inventar des Apostolischen Stuhles von 1295 von einem der in ihm verzeichneten Tafelportatilien: Altare viaticum . . . guarnitum de argento laboratum ad nigellum (Niello) et folia cum 6 zaffiris (Saphiren) et 5 turchisis (Türkisen) . . ., von einem zweiten guarnitum de argento deaurato cum historia Abrahae (Abrahams Opfer), von einem dritten . . ., guarnitum de argento, in quo sunt 8 imagines de nigello, von einem vierten . . . guarnitum de aere deaurato cum literis (Inschriften), usw.[2].

Im Inventar von St. Peter zu Rom aus dem Jahre 1436 sind vermerkt: Unum altare viaticum cum lapidibus viridibus ornatum; aliud altare viaticum ornatum de argento cum diaspero (Jaspisplatte) in medio et figuris in circuitu; duo alia altaria viatica etiam de diaspero, unum ornatum de argento, aliud vero pro parte ornatum. Ein mit Schmelzarbeiten geschmücktes Portatile wird im Inventar von 1454 erwähnt[3]. Ein Schatzverzeichnis von St. Albans aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts vermerkt unter anderm ein superaltare quadratum de griseo marmore decenter ornatum cum argento et auro et lapidibus magnis cum circumferentia; ornatus est argenti et deauratus[4]. Das Inventar der Kathedrale von York aus dem Jahre 1530 nennt Unum superaltare pretiosum de jaspide ornatum in circumferentiis cum argento et auro ac lapidibus pretiosis operis subtilis; item unum superaltare de rubeo jaspide ornata in circumferentiis cum cupro aurato; item duo superaltaria de rubeo marmore ornato cum argento, quorum unum stat super quattuor pedes argenti[5].

Im Schatz der Ste-Chapelle zu Bourges befand sich 1405 la garnison (Garnitur) d'un autel bénoit portitif d'une pierre de jaspe, où il a de l'un des costés plusieurs

---

[1] Roberti Grosseteste Epistolae (London 1861) 156; Hard. VII, 489.

[2] N. 726 727 728 734; Bibl. de l'École des chartes XLV (1884), 54.

[3] E. Müntz e A. L. Frothingham, Il tesoro della Basilica di S. Pietro (Roma 1883) 58 89.

[4] Annales Monast. s. Albani II (London 1871) 333.

[5] Monast. anglic. VIII, 1205.

cristaulx et reliques, desoubs et entour celui du milieu sont les quatre évangelists esmailliés[6]. Ung autel portatif de marbre vert, bordé tour autour d'argent doré, dedans laquelle bordure sont plusieurs et diverses reliques en quatorze lieux, lesen wir in einem Inventar der Sainte-Chapelle zu Paris, das zwar erst 1570 aufgestellt wurde, aber hier mittelalterliches Kirchengerät verzeichnet. Item fut trouvé ung autel portatif, lequel est de jaspe rouge, bordé à l'entour d'argent doré et semé, tour autour de la dite bordure, de grenatz (Granaten) et yeulx de chat (Katzenaugen), ung autel portatif de marbre ou de jaspe, aorné d'argent doré avec quatre esmaulx de plyque (?), quatre autres esmaulx à fleur de lys usw.[7].

Ein sehr reiches Tafelportatile besaß die Kathedrale zu Troyes. Das Jaspisplättchen, das bei ihm den Altarstein bildete, sollte dem hl. Martin von Tours als Tragaltar gedient haben. Der Rahmen war mit Gold bekleidet und mit Edelsteinen und mit kostbaren Emails besetzt. Es waren auf ihm angebracht 16 runde oder halbrunde Emailplättchen auf Goldgrund, 2 große und 2 kleinere Topase, 2 große Olivine, 7 große und 2 kleinere Saphire, 13 Chrysolithe, 12 Amethyste, 2 Granate, 5 Smaragde, 19 Perlen, 9 Edelsteine an Stelle von Perlen, 2 grüne Gemmen, 4 Achate, 1 Stück Perlmutter, 1 Sardonix und 2 andere nicht näher bezeichnete Steine. Dazu kamen à l'extremité de la bordure, d. i. wohl an den Seiten noch weitere 9 Emails auf Goldgrund, 6 vergoldete Kupferplättchen, 3 Granate, 2 Amethyste, 2 Berylle, 2 Chrysolithe, 2 Saphire, 1 Sardonyx, 4 Perlen und ein weiterer Edelstein an Stelle einer Perle. Das Portatile war noch 1704 vorhanden, wie aus dem damaligen Inventar hervorgeht[8]. Wollen wir uns eine Vorstellung von dem Reichtum machen, den das Portatile zeigte, so mögen wir etwa an das St. Fidesportatile zu Conques, an das Heinrichsportatile in der Reichen Kapelle zu München oder an das Gertrudisaltärchen im Welfenschatz denken.

Die Portatilien gehörten zu den liturgischen Gegenständen, deren künstlerische Verzierung man sich im Mittelalter besonders angelegen sein ließ. Manche, die damals entstanden, waren geradezu ausgesuchte Prachtstücke. Was wir noch an mittelalterlichen Tragaltären besitzen, ist deshalb nicht bloß ein sprechendes Zeugnis für den tiefreligiösen Sinn, der die Menschen jener Zeit beseelte, sondern bietet auch reiches und wertvolles Material für das Studium des mittelalterlichen Kunsthandwerks, der Ideen und Grundsätze, von denen es sich leiten ließ, seiner Entwicklung und Ausgestaltung in technischer, stilistischer und künstlerischer Hinsicht, seines Ornamentenschatzes, der von ihm zur Anwendung gebrachten Ornamentationsmittel, zumal des Emails, Niellos, des Firnisbrandes und der Elfenbeinschnitzereien, kurz, aller Fragen, welche die Pflege betreffen, die das Kunsthandwerk in der zweiten Hälfte des Mittelalters fand.

II. ORNAMENTATIONSMITTEL

Betrachten wir, was uns das Mittelalter an Portatilien hinterlassen hat, so sehen wir, daß zu ihrer Verzierung alle Ornamentationsmittel angewendet wurden, über welche das mittelalterliche Kunsthandwerk verfügte: Bekleidung mit Metall, Elfenbein und Zeug, Edelsteine, Filigran, Email, Niello und sog. Firnisbrand, Gravierungen, Treibarbeiten und Stanzwerk, Elfenbeinskulpturen, Malereien, Einlegearbeiten, selbst Perlstickerei.

---

[6] Hiver de Beaurevoir, Descr. du trésor, donné par Jean, Duc de Berry, à la Ste-Chapelle de Bourges (Bourges 1855) 37.

[7] N. 116 117 126, Revue archéol. 5 année, 1. part (Paris 1848) 196 f.

[8] N. 60 (Annal. archéol. XX (1860) 80.

1. Bekleidung mit Metall, Elfenbein und sonstigem Material. Mit Goldblech werden nicht allzu viele Portatilien überzogen worden sein. Unter den mittelalterlichen Tragaltären, die wir besitzen, gibt es nur wenige Beispiele, bei denen Gold zur Bekleidung verwendet wurde, das Heinrichsportatile in der Reichen Kapelle zu München, das Andreasaltärchen im Dom zu Trier, das Svonehildportatile zu Melk und das Gertrudisportatile im Welfenschatz, alle bemerkenswerterweise Schöpfungen aus dem Ende des ersten und der Frühe des 2. Jahrtausends. Immerhin beweisen dieselben, daß man in besonderen Fällen keinen Anstand nahm, Portatilien selbst mit kostbarem Goldblech zu montieren.

Mit Silber sind zahlreiche der mittelalterlichen Portatilien bekleidet, freilich meist nur oben um den Altarstein herum und an den Seiten, seltener auch unten, wie z. B. bei dem aus der Spitzerschen Sammlung stammenden Portatile des Cluny-Museums, dem Portatile in der Kathedrale zu Lyon, den beiden kleinen Tragaltärchen im Münster zu Freiburg, dem Heinrichsportatile in der Reichen Kapelle, dem Portatile zu Admont und einigen der Tragaltäre des Welfenschatzes. Stets wählte man zur Bekleidung Silber, wenn man sie mit figürlichen Treibarbeiten oder Niellos ausstatten wollte.

Aus Kupfer besteht die Montierung regelmäßig bei jenen Portatilien, die mit Email, echtem wie sog. Firnisemail, geziert sind. Sollte sie nur Gravierungen als Schmuck erhalten, so nahm man zu ihr bald Kupferblech, bald, wenngleich häufiger, Silberblech. Auch bei den gestanzten Friesen, mit denen man besonders die Umrahmung des Altarsteines, die Seiten der Tafelportatilien, sowie das Profil des Deckels und Sockels der altarförmigen Portatilien auszustatten liebte, bevorzugte man Silber; Kupferblech verwendete man zu ihnen der Regel nach nur, wenn das Portatile auch im übrigen mit solchem bekleidet war. Immer bestehen sie darum aus Kupfer bei den mit Email und Firnisbrand geschmückten Tragaltären. Das zur Montierung benützte Kupferblech erscheint allzeit, soweit es nicht mit Email bedeckt oder gebräunt ist, vergoldet.

Eine Ummantelung mit Elfenbein begegnet uns nur bei kasten- und altarförmigen Portatilien. Bei dem Andreasaltärchen im Domschatz zu Trier sind die Elfenbeintafeln, mit denen es an den längeren Seiten ausgestattet ist, glatt; sonst sind die zur Bekleidung gebrauchten Elfenbeinplättchen mit Schnitzereien versehen. Erinnert sei an die beiden Portatilien zu Melk, das Tragaltärchen im Dom zu Osnabrück, die Portatilien im Landesmuseum zu Darmstadt, das Portatile in der Kathedrale zu Namur, und die beiden Portatilien im Domschatz zu Hildesheim. Meist befindet sich die Elfenbeinbekleidung nur an den Seiten des Portatiles. Auch oben um den Altarstein herum finden wir sie nur beim Svonehildportatile zu Melk, einem der Portatilien zu Darmstadt und dem Osnabrücker Tragaltärchen angebracht.

Mit Pergament, Leder und gewebtem Zeug überzog man Portatilien bloß an der Unterseite. Das einzige Beispiel, das auch an den Seiten eine stoffliche Bekleidung, blaue mit Perlstickereien verzierte Seide, erhalten hat, ist das Portatile im Dom zu Münster. Mit Alabasterplatten sind die Seiten des Adevoldusportatile im Welfenschatz ummantelt; man mag durch sie demselben noch mehr das Aussehen eines Altares haben geben wollen.

2. Edelsteine und Perlen. Edelsteindekor und Perlenschmuck sind bei den Portatilien, die uns das Mittelalter hinterlassen hat, nicht allzu häufig. Namentlich empfahl sich wenig, oben auf der Umrahmung des Altarsteines Edelsteine und Perlen anzubringen, weil sie, hier aufgesetzt, beim Gebrauch des Portatiles leicht hinderlich wurden. Nichtsdestoweniger begegnen uns solche auch oben um den Altarstein herum. Das glänzendste Beispiel bietet der Rahmen des Heinrichsportatiles der Reichen Kapelle mit seinen beiden prachtvollen Friesen von Edelsteinen und Perlen, die sich ebensowohl durch ihre Fülle und Größe, wie durch ihre kunstvolle Anordnung auszeichnen. Andere sind das Gertrudisportatile des Welfenschatzes, das St. Fidesportatile und das Begoportatile zu Conques, das

Andreasaltärchen im Dom zu Trier und das Portatile des Bischofs Heinrich im Dom zu Paderborn. Beim Andreasaltärchen schmücken Edelsteine und Perlen die vier Seiten, bei den Portatilien zu Conques die Umrahmung des Altarsteines, bei dem Gertrudisportatile die Platte des Profils des Deckels und des Sockels, sowie die Leisten, welche die Seiten an den Ecken abschließen, bei dem Tragaltärchen zu Paderborn den äußeren Fries des Rahmens des Steines, die Eckleisten der beiden Schmalseiten und die kreisförmige Einfassung der auf der vorderen dargestellten Majestas. Beim Heinrichsportatile der Reichen Kapelle stehen sowohl die einzelnen größeren Edelsteine als auch die Scheibchen mit den zu Gruppen zusammengestellten Perlen und Edelsteinen auf durchbrochenen Miniaturarkaden.

3. Filigran. Ein ungemein beliebtes Ornamentationsmittel der romanischen Goldschmiedekunst war das Filigran. Es hat seine glänzendste Ausbildung und seine ausgiebigste Verwendung an den großen romanischen Reliquienschreinen gefunden, an denen es bald im Wechsel mit Emailplättchen, bald als fortlaufender Fries, bald in Verbindung mit Edelsteinen einen ständig wiederkehrenden Schmuck des Leistenwerks, der Simse und der Sockelprofile bildet. Bei den Portatilien hat man von Filigran nur mäßigen Gebrauch gemacht. Denn es begegnet uns nur beim Heinrichsportatile der Reichen Kapelle, beim St. Fidesportatile zu Conques, beim Gertrudisportatile im Welfenschatz, beim Tragaltärchen im Dom zu Paderborn, beim Andreasaltärchen im Dom zu Trier sowie bei dem barocken Kastenportatile im Dommuseum zu Augsburg, bei letzterem als Überrest des von Bischof Heinrich († 1063) gestifteten Tragaltärchens. Bei den vier ersten Beispielen findet es sich auf der Umrahmung des Altarsteines, beim Andreasportatile an den Seiten. Ebenso dürfte der ungemein zierliche Filigranfries, der heute die Seiten des Augsburger Portatiles oben und unten einfaßt, auch schon bei dem ursprünglichen dieselben geschmückt haben. Der Entstehungszeit der genannten Portatilien entsprechend, zeigt das Filigran bei allen die ältere, noch einfache Bildung des Würmchen- und Rankenfiligrans. Für die späteren reichentwickelten Arten des Filigrans, wie das Blümchenfiligran und das Schneckenfiligran, liefern die Portatilien keinen Beleg. Um Edelsteine herum ist Filigran als Belebung des Grundes angewendet bei dem Andreasportatile, dem Münchener Heinrichsportatile und dem St. Fidestragaltärchen, als fortlaufender Fries bei dem Gertrudisportatile, dem Paderborner Tragaltärchen und dem Augsburger Portatile.

4. Email, Niello, Firnisbrand. Besonders häufig wurde als Schmuck der mittelalterlichen Portatilien das Email verwendet. Aus gotischer Zeit haben sich freilich keine mit Schmelzarbeiten geschmücktenTragaltäre erhalten, doch erhellt aus den Inventaren, daß auch noch damals Email als Schmuck der Portatilien verwertet wurde. Zahlreich sind die Tragaltäre aus vorgotischer Zeit, daran die mittelalterlichen Emailleure ihre Kunst geübt haben. Namentlich entstanden in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts viele Portatilien dieser Art.

Bei den noch vorhandenen mittelalterlichen Tafel- und Kastenportatilien hat Email allerdings nur eine beschränkte Verwendung gefunden. Bei dem St. Fidesportatile zu Conques und dem Tafelportatile im Rathaus zu Freiburg schmückt es die Umrahmung des Altarsteines, bei dem tafelförmigen Portatile der Schwestern von U. L. Frau zu Namur das Mittelfeld der Unterseite. Das Andreasaltärchen zu Trier, das Kastenportatile im Cluny-Museum und das kastenförmige, an den Seiten mit Elfenbeinreliefs bekleidete Portatile zu Melk weisen Emaildekor auf den Leisten auf, welche die Seiten umrahmen und in Felder gliedern, wozu sich bei dem dritten noch ein Emailfries gesellt, der oben den Rand des Portatiles umzieht. Um so ausgiebiger ist dagegen bei vielen altarförmigen Portatilien Email zur Anwendung gekommen, und zwar nicht bloß auf der Umrahmung des Altarsteines und auf den Seiten des Portatiles, die es stets völlig in Beschlag genommen hat, sondern meist auch auf der Platte des Profils des Deckels und des Sockels, sowie auf den Leistchen, Pfeilerchen und Säulchen, welche die Seiten in

Felder gliedern. Nur die Schräge des Sockel- und Deckelprofils sowie die Bodenseite des Portatiles bleiben ohne Emailschmuck; jene bekleidet man vorzugsweise mit gestanzten Friesen, diese mit goldgemustertem Firnisbrand. Auf der Umrahmung des Altarsteines und an den Seiten des Portatiles sind regelmäßig figürliche Schmelzarbeiten angebracht, die Platte des Deckel- und Sockelprofils verziert man gern mit Emailinschriften.

Was die Art des Emails anlangt, so sind der Portatilien, welche reinen oder gemischten Zellenschmelz aufweisen, nicht viele mehr erhalten, um so größer ist dagegen die Zahl jener emaillierten Tragaltäre, welche mit Grubenschmelz ausgestattet sind.

Der ältere reine Zellenschmelz ist auf vertieftem Goldblech mittels goldener Stege ausgeführt. Figürliches Email dieser Art findet sich auf dem Trierer Andreasportatile (Evangelistensymbole) und dem St. Fidesaltärchen zu Conques, ornamentales auf den Leisten des Andreasportatiles und den Arkaden, Säulchen und Bogen der vorderen Breitseite des Gertrudisaltärchens im Welfenschatz.

Der sog. gemischte Schmelz ist auf Kupfer in ausgestochenen Gruben mittels vergoldeter Kupferstege hergestellt. Er stellt eine Verbindung der Technik des Grubenschmelzes und des Zellenschmelzes dar und wurde besonders dann angewendet, wenn man einfache farbige Muster kräftig zur Geltung bringen wollte. Gute Beispiele dieser gemischten Schmelztechnik bieten die Friese und Kreuze des Portatiles im Rathause zu Freiburg im Breisgau sowie die Pfeilerchen an den Seiten des Eilbertusportatiles im Welfenschatz und die Bekleidung der Sockel- und Simsplatte des S. 480 beschriebenen kleinen Portatiles im Welfenschatz.

Am häufigsten diente als Dekor der Portatilien der reine Grubenschmelz. Er tritt in dreifacher Ausführung auf. Bei der ersten ist nur der Grund in Email gearbeitet, das Ornament und das Figurenwerk aber aus dem Kupfergrund ausgespart, graviert und vergoldet. Bei der zweiten sind umgekehrt die Figuren und das Ornament emailliert, während der Grund ohne Email belassen ist. Die dritte Art der Ausführung verbindet die beiden ersten, indem sie sowohl für den Grund als für das Bildwerk Email anwendet. Nur ausgespart und vergoldet, nicht emailliert, waren bei ihr außer den Umrissen und Stegen in der Regel bloß die Fleischteile des Figurenwerkes, Kopf, Hände u. a. Die erste Art der Ausführung war die einfachste. Sie ist darum auch bei dem in Grubenemail hergestellten Figurenwerk die gewöhnlichste. Die zweite kommt bei solchem z. B. an den Seiten des Eilbertusportatiles und auf dem Boden des kleinen Tafelportatiles im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur vor, die dritte namentlich auf dem Deckel und an den Seiten des aus Stavelot stammenden Tragaltärchens im Museum zu Brüssel.

Niello kommt oft bei den mittelalterlichen Portatilien vor. Man wandte es vornehmlich bei ornamentalen Friesen und bei Inschriften an, wie man sie um den Altarstein herum, auf den Leisten der Seiten des Portatiles sowie an der Platte des Sockel- und Deckelvorsprunges altarförmiger Portatilien anbrachte.

Figürliche Niellodarstellungen begegnen uns auf der Umrahmung des Altarsteines bei dem Portatile aus Avellana im Viktoria-und-Albert-Museum zu London, dem älteren der beiden Tragaltärchen in der Kathedrale zu Narbonne, dem Tafelportatile in der Kathedrale zu Metz und einem kastenförmigen Portatile im Welfenschatz. Das Portatile im Dom zu Paderborn zeigt solche oben auf dem Rahmenwerk des Altarsteines und der hinteren Schmalseite, das Begoportatile auf seinen beiden längeren Seiten. Das mit figürlichem Niello am reichsten ausgestattete Portatile ist das Kastenaltärchen im Domschatz zu Hildesheim, bei dem aller Dekor, sowohl

des Rahmens des Altarsteines wie der vier Seiten, in Niello ausgeführt ist. Als Füllung des Grundes gravierten Bildwerkes ist solches auf dem Rahmenwerk des Admonter Portatiles verwendet, auf den Pfeilerchen und Bogen von Arkaden an den Schmalseiten des Gertrudisaltärchens.

Auf Holz übertragen erscheint die Niellotechnik bei dem Portatile des Museums zu Klagenfurt. Das Rankenwerk und die Inschrift, welche bei ihm den Rahmen des Altarsteines schmücken, wurden zunächst in das Holz eingeschnitten und dann mit farbigem Wachs ausgefüllt, jenes abwechselnd mit rotem und grünem, diese nur mit rotem.

Firnisbrand, gewöhnlich, doch fälschlich Firnisemail oder Emailbrun genannt, auf Kupfer aufgebranntes Leinöl, diente hauptsächlich als sehr wirkungsvoller Grund für ausgespartes und vergoldetes Ornament, doch kommt es auch wohl vor, daß umgekehrt das Ornament in Firnisbrand auf Goldgrund ausgeführt ist wie z. B. an den Seiten des Eichstätter Portatiles. Ohne alles Ornament, also als bloßen Überzug, hat man es selten belassen, so beispielsweise an der Rückseite und der Unterseite des Fritzlarer Altärchens. Seine Farbe schwankt zwischen hellerem Braun und Schwarzbraun.

Seine hauptsächlichste Verwendung fand der Firnisbrand an der Unterseite der Portatilien. Insbesondere begegnet er uns hier bei den emaillierten Portatilien, bei denen dem echten Email des Rahmens und der Seiten unter dem Boden regelmäßig Firnisemail entspricht. Außerdem benützte man es gern zur Herstellung kräftig wirkender, mit Ornament oder mit Inschriften versehener Friese zur Einfassung des Altarsteines und zur Bekleidung des Leistenwerkes der Seiten. Erinnert sei an das Eichstätter Portatile, an das Willibrordusportatile in Liebfrauen und das altarförmige Portatile im Dom zu Trier sowie an das Tafelportatile im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur. Figürliche Darstellungen finden sich auf Firnisbrandgrund bei wenigen Portatilien. Das schönste Beispiel bietet die Unterseite des Öttinger Portatiles im Dommuseum zu Augsburg, ein anderes die Bodenbekleidung eines der beiden altarförmigen Portatilien im Domschatz zu Hildesheim, das reichste die Montierung des Deckels und der Seiten des Fritzlarer Tragaltärchens, doch bildet bei diesem das Firnisemail lediglich den Grund; die vergoldeten Figuren sind bei ihm graviert.

5. Gravierungen. In ausgiebigster Weise sind Gravierungen als Dekor der mittelalterlichen Portatilien benützt. Hier in einfachen Schraffierungen oder in geometrischen Gebilden bestehend, zeigen sie anderswo mehr oder weniger reiches Rankenwerk. Sehr gewöhnlich sind die Inschriften, mit denen die Portatilien ausgestattet sind, graviert. Auch gravierte figürliche Darstellungen begegnen uns häufig auf den Portatilien, und zwar nicht nur oben auf dem Rahmen des Altarsteines und an den Seiten, sondern auch auf der Bekleidung des Bodens. So beispielsweise bei dem Heinrichsportatile der Reichen Kapelle, bei dem ehemaligen Spitzerschen Tafelportatile im Cluny-Museum, bei dem Watterbacher Portatile des Nationalmuseums zu München, bei einem Kastenportatile im Welfenschatz, bei dem Heinrichsportatile im Dom zu Paderborn und dem Geminianusportatile im Dom zu Modena.

Zwei Portatilien zeigen Gravierungen in Verbindung mit Ausschnittarbeit (opus interrasile), das Heinrichsportatile der Reichen Kapelle und der Abdinghofer Tragaltar im Franziskanerkloster zu Paderborn. Dort sehen wir beide zusammen angewendet bei der Einfassung der Bekleidung des Bodens, hier bei der Montierung der Seiten und der Umrahmung des Altarsteines[1].

---

[1] Das opus interrasile wird beschrieben in des Theophilus Schedula diversarum artium c. 71; in der Ausgabe von Albert Ilg (Wien 1874) 281.

6. Plastischer Schmuck. Elfenbeinskulpturen kommen besonders bei kasten- und altarförmigen Portatilien des 11. und 12. Jahrhunderts vor, und zwar auffallend häufig.

Erinnert sei an das Willibrordusportatile in Liebfrauen zu Trier, die beiden Portatilien zu Melk, die drei mit Elfenbeinreliefs geschmückten Tragaltärchen im Landesmuseum zu Darmstadt, das Portatile im Dom zu Osnabrück, das Tragaltärchen in St. Walburga zu Eichstätt, die beiden altarförmigen Portatilien im Domschatz zu Hildesheim, das Portatile in der Eremitage zu Petersburg und an das mit Elfenbeindarstellungen so reich verzierte Portatile in der Kathedrale zu Namur. Die Natur des Reliefs brachte es mit sich, daß man die Elfenbeinskulpturen hauptsächlich an den Seiten des Portatiles anbrachte. Aus der Folgezeit haben wir nur noch ein mit Elfenbeinreliefs verziertes Portatile, das tafelförmige Tragaltärchen aus Sayn in der Sammlung des Louvre.

Ein sehr gewöhnlicher Schmuck der mittelalterlichen Portatilien sind getriebene Arbeiten, doch haben dieselben meist nur ornamentalen Charakter. Auch sind sie, wenn ornamental, in der Regel nicht freihändig hergestellt, sondern gestanzt. Insbesondere sind die ornamentierten Friese aus Kupfer, mit denen die Schräge der mit Emails geschmückten altarförmigen Portatilien bekleidet zu sein pflegt, in allen Fällen Stanzarbeit.

Figürliche Treibarbeiten treffen wir bei dem Willibrordusportatile, bei dem Gertrudisaltärchen und zwei anderen Portatilien des Welfenschatzes, bei den zwei mit Silber montierten Tafelportatilien des Schatzes, bei dem Portatile in der Kathedrale zu Lyon, dem Portatile im Dom zu Paderborn, dem Tafelportatile zu Cividale und dem Portatile im Gurkerhof zu Klagenfurt an. Besonders reich an getriebenem Figurenschmuck sind die vier erstgenannten. Bei dem Cividaler Tragaltärchen beschränkt sich derselbe auf die Evangelistensymbole. Bei allen ist das Figurenwerk freihändig getrieben, ausgenommen das Klagenfurter Portatile, bei dem der Figurenschmuck gestanzt ist.

Gegossene Reliefs finden sich nur ganz vereinzelt als Schmuck an den mittelalterlichen Portatilien. Es sind die goldenen Löwchen, mit denen das Mittelfeld der längeren Seiten des Andreasaltärchens verziert ist, sowie die Scheibchen mit den Evangelistensymbolen, welche den Ecken des ehemaligen Straubschen Tafelportatiles aufgesetzt sind.

7. Malerei, Einlegearbeit, Perlstickerei. Die Inventare geben uns wenig Aufschluß über die Bemalung, die man im Mittelalter den Portatilien zuteil werden ließ. Wir ersehen aus ihnen nur, daß es nicht erst um den Ausgang desselben bemalte Tragaltäre gab. So verzeichnet das Inventar des Apostolischen Stuhles vom Jahre 1295 ein altare viaticum de diaspro rubeo . . . inclusum in ligno depicto[2], und ein Schatzverzeichnis des Bischofs Johannes di Magnavia von Orvieto aus dem Jahre 1365 ein altare viaticum cum lapide incluso in ligno picto de viride cum reliquiis s. Bartholomaei, Vincentii, Antonii[3].

Wie die bemalten Portatilien, die sich aus dem Mittelalter und dem Beginn des 16. Jahrhunderts erhalten haben, uns belehren, bestand die Bemalung derselben bisweilen nur in einem einfachen farbigen Anstrich. Von dieser Art ist beispielsweise das rot angestrichene Tafelportatile im Welfenschatz[4] und das grün bemalte Tafelportatile von 1497 im Dommuseum zu Augsburg, und ebenso war wohl in dieser Weise ausgestattet das im Inventar des Bischofs von Orvieto genannte altare viaticum, dessen Stein in einer grün gestrichenen Holzfassung eingeschlossen war. Wollte man dem Rahmen des Portatiles einen etwas reicheren gemalten

[2] Vgl. oben S. 430.

[3] Studi e documenti di storia e diritto XV (1894) 88.

[4] Neumann, Reliquienschatz, 173.

Dekor geben, so versah man ihn nicht bloß mit einem Anstrich, sondern auch mit aufgemaltem Ornament. Ein gutes Beispiel ist das Franziskanerportatile der Sammlung Schnütgen im Kunstgewerbemuseum zu Köln. Figürliche Malerei beschränkte sich vielfach wohl auf die Darstellung der Evangelistensymbole, mit denen man so gern die Ecken der Umrahmung des Altarsteines verzierte. Das Portatile im Breslauer Dom und in der Zither der Schloßkapelle zu Quedlinburg können als Beispiele dienen. Bei reichlicherer figürlicher Bemalung wurde das ganze Rahmenwerk, das natürlich zu dem Ende eine gewisse Breite haben mußte, mit Bildwerk ausgestattet. Erinnert sei an das Portatile zu Steinburg und das Nothelferportatile im Germanischen Museum zu Nürnberg. Daß man den Rahmen auch wohl mit einer Inschrift bemalte, bekundet das Portatile des Georg de Petra im Dommuseum zu Trier. Miniaturbildchen, die mit einem Glasplättchen bedeckt sind, schmücken den Rahmen eines Tafelportatiles im Viktoria- und Albert-Museum zu London und des Sayner Portatiles im Louvre, dort acht, hier zwei.

Ein frühes Beispiel von Einlegearbeit bietet das Portatile im Palazzo Pitti zu Florenz. Das bei diesem zu ihr verwandte Material ist Marmor. Holzeinlegarbeiten begegnen uns erst auf Portatilien aus der Zeit der frühen Renaissance[5]. Sie waren, gut ausgeführt, ein ebenso schöner wie solider Schmuck des Rahmens.

Mit Perlstickereien ist nur eines der mittelalterlichen Portatilien verziert, das altarförmige Portatile im Dom zu Münster.

III. SYSTEM DER AUSSTATTUNG DES PORTATILES

1. Das tafelförmige Portatile. In bezug auf das System der ornamentalen Behandlung des Tafelportatiles gestatten die noch vorhandenen mittelalterlichen Beispiele dieses Typus etwa folgende allgemeine Wahrnehmungen.

Der Altarstein erhielt erst, scheint es, im ausgehenden Mittelalter Ornament, doch blieb er auch nun in der Regel nach wie vor ohne Schmuck. Was wir noch an älteren Portatilien haben, deren Stein in der einen oder anderen Weise ornamentiert erscheint, gehört alles erst dem 15. und 16. Jahrhundert an, und selbst diese Beispiele sind nicht zahlreich. Sie wurden fast alle schon genannt und beschrieben. Es sind drei Portatilien im Dommuseum zu Augsburg[1], ein Portatile in der Sammlung Schnütgen des Kölner Kunstgewerbemuseums mit den Darstellungen der hl. fünf Wunden Christi[2], der jüngere Tragaltar in der Kathedrale zu Narbonne[3] und das Portatile zu Welz bei Jülich. Letzteres zeigt in der Mitte des Steines einen aus Kielbogen gebildeten Vierpaß, der einen Kelch mit Hostie umschließt. Den Rand entlang zieht sich eine Umrahmung, die in den Ecken in einem Vierpaß die Symbole der Evangelisten, an den Seiten die Widmungsinschrift enthält, laut welcher der Tragaltar 1463 von Robert Brant, Profeß des Benediktinerklosters St. Peter zu Gembloux angefertigt wurde. Der Stein besteht aus Schiefer; das Ornament ist eingraviert[4]. Aus dem 17. Jahrhundert und der Folgezeit ist mir kein Tafelportatile bekannt, dessen Altarstein ornamentiert wäre.

Die Seiten der Tafelportatilien boten wenig Raum zur Entfaltung eines reicheren Schmuckes. Man versah sie darum auch meist nur mit einem mehr oder minder breiten Rankenfries oder mit einer Inschrift, für welche sie sich vorzüglich eigneten. Figürliche Darstellungen, Brustbilder in Medaillons, begegnen uns nur bei dem Begoportatile in Ste-Foy zu Conques und bei dem Portatile im Gurkerhof zu Klagenfurt.

---

[5] Vgl. oben S. 457.
[1] Vgl. oben S. 443f.
[2] Vgl. oben S. 444.
[3] Vgl. oben S. 444.
[4] Abb. in Kd. der Rheinprov., Kr. Jülich, 235.

Das Hauptgewicht legte man bei Tafelportatilien, wie auch natürlich, darauf, das Portatile oben um den Stein herum geziemend zu verzieren, und umgab diesen daher mit einer ornamentierten Umrahmung. Sie war bald breiter, bald schmäler, je nachdem die Größe des Steines und die Abmessungen, die man dem Portatile geben wollte, das eine oder andere als wünschenswert erscheinen ließen. Wenn schmäler, zeigt sie nur einen Fries, wenn breiter, gliedert sie sich dagegen bisweilen in zwei, einen inneren und einen äußeren. Beispiele bieten eines der Tafelportatilien des Welfenschatzes, das Namurer Portatile, das Öttinger Portatile und das St. Fidesportatile zu Conques. Drei Friese zeigt die Umrahmung des Steines beim Portatile im Palazzo Pitti zu Florenz.

Die Umrahmung des Altarsteines bildete in der Regel zugleich die Umrahmung der Oberseite des Portatiles. Man führte sie deshalb auch dann rings den Rand derselben entlang, wenn der Stein in der Breite oder in der Tiefe namhaft kürzer war als die Holzunterlage, in der er angebracht werden sollte, doch schaltete man in diesem Falle zwischen Umrahmung und Stein als Füllung Zwischenstücke ein. Das Watterbacher Portatile und das Portatile im Rathause zu Freiburg i. Br. liefern gute Belege für einen derartigen Behelf. Ein seltenes Beispiel, bei dem die Einfassung des Steines nicht auch als Umrahmung der Oberseite dient, ist das Miniaturportatile im Domschatz zu Trier, welches oben, den Rand entlang, ohne Rahmen geblieben ist.

Was die Art und den Gegenstand des Dekors anlangt, mit welchem man die Umrahmung des Steines auszustatten pflegte, so war die geringe Breite, welche dieselbe oft zeigte, der Anbringung reicherer figürlicher Darstellungen nicht eben günstig. Nichtsdestoweniger entstanden manche Portatilien, die auch mit solchen auf dem Rahmen ausgestattet wurden. Portatilien, wie das ehemalige Spitzersche im Cluny-Museum, das Fidesportatile zu Conques, das Portatile aus Sayn in der Sammlung des Louvre, das frühere Steinsche Portatile im Cluny-Museum, die beiden mit Silber bekleideten Portatilien des Welfenschatzes, das Lyoner und Narbonner Portatile, das Hildesheimer im Viktoria- und Albert-Museum zu London, das Admonter Portatile, das bemalte Portatile im Germanischen Museum zu Nürnberg bieten dafür treffliche Belege. Reichte der Raum nicht zu Ganzfiguren aus, so behalf man sich, wie die vorhin genannten Portatilien uns belehren, mit Halb- oder Brustbildern. Auf der Bodenseite brachte man Ornament gewöhnlich nur an, wenn sie mit Metall (Silber oder vergoldetem Kupfer) überzogen war, was freilich bis in das 14. Jahrhundert bei reicher behandelten Portatilien häufig der Fall war. Der Schmuck, mit dem man dann ihre Metallbekleidung gern versah, war bald nur ornamental, bald zugleich figürlich. Die vorzüglichsten Beispiele eines Dekors der zweiten Art bieten das Öttinger Portatile im Dommuseum zu Augsburg, das Hildesheimer im Viktoria- und Albert-Museum zu London, das Portatile im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur, das ehemalige Spitzersche Tafelportatile im Cluny-Museum und das Watterbacher Portatile zu München. Bloß ornamentale Ausstattung zeigen z. B. auf der Unterseite das Portatile in der Kathedrale zu Lyon, die beiden Freiburger Portatilien und das Admonter Tragaltärchen.

Wenn man die Bodenseite des Portatiles nicht mit einer Metallbekleidung überdeckte, so gab man ihr oft in der Weise eine passende Ausstattung, daß man sie mit Seide, Brokat, Stickerei oder Pergament überzog. Ung autel portatif de marbre verd, bordé tour autour d'argent doré . . . et est doublé par dessoubz de drap d'or et de soie . . . une autre table d'autel . . . et le dessoubz de la dicte table est de broderie d'or de Chippre, heißt es z. B. im Inventar der Sainte-Chapelle zu Paris von 1573 im Verzeichnis der im Schatz vorhandenen Portatilien[5]. Mit roter Seide ist auf der Unterseite der Tragaltar zu Cividale geschmückt, mit weißem

[5] Revue archéol., 5. année, I (Paris 1848) 196 f.

Pergament das Portatile in der Kapelle des Gurkerhauses zu Klagenfurt. Eine mit je drei Streifen von Silberblech in die Länge und Breite beschlagene Bekleidung aus rotem Köper sehen wir auf der Unterseite des jüngeren Portatiles der Reichen Kapelle zu München, eine solche aus rotem Taft auf derjenigen eines der tafelförmigen Portatilien des Welfenschatzes. Ein Stück orientalischen Brokatells findet sich unter der vergoldeten Kupferplatte, welche auf der Unterseite des Servatiusportatiles zu Maastricht das dort angebrachte Sepulcrum bedeckt, wohl der Rest der ursprünglichen Bekleidung derselben.

2. Das Kastenportatile. Das System der Ausstattung der Kastenportatilien bietet wenig zu bemerken.

Die Umrahmung des bei ihnen oben in den Deckel eingelassenen Altarsteines zeigt im wesentlichen die gleiche Behandlung und Anordnung wie beim Tafelportatile. Wenn bei dem Andreasportatile im Dom zu Trier, dem Willibrordusportatile in Liebfrauen daselbst und dem Portatile der Schnütgensammlung sowohl der Altarstein wie die ganze Oberseite eine besondere Einfassung erhalten hat, so liegt das hier lediglich an der zu geringen Größe des Steines.

Überhaupt macht sich nur in bezug auf die Ausstattung der Seiten und die Füßchen zwischen den tafel- und den kastenförmigen Portatilien ein Unterschied geltend. Weil höher, gewährten die Seiten bei den Kastenportatilen mehr Raum für Entfaltung von Schmuck und besonders für das Anbringen figürlicher Darstellungen. Während bei den Tafelportatilien die Seiten im ganzen mit Ornament nur wenig, mit Bildwerk aber nur ausnahmsweise versehen erscheinen, weisen sie deshalb bei den Kastenportatilien eine sehr mannigfaltige und ausgiebige Verzierung auf, bei der namentlich auch an Figurenwerk nicht gespart ist. Sie bilden bei denselben entweder eine glatte Fläche, wie bei dem Eichstätter Portatile, dem Kastenportatile im Dom zu Hildesheim und dem kleinen kastenförmigen Altärchen der Schnütgensammlung, oder sie sind ringsum mit einer Randleiste versehen, zu der sich bei einigen, wie bei dem Andreasaltärchen des Trierer Domes, dem Willibrordusaltärchen in Liebfrauen daselbst und dem Kastenportatile im Cluny-Museum an den längeren Seiten noch zwei weitere Vertikalleisten gesellen, durch welche dieselben in drei Felder aufgeteilt werden. Das Figurenwerk, mit dem sie geschmückt sind, ist bald ohne Trennung nebeneinander angeordnet, wie bei dem jüngeren Kastenportatile zu Darmstadt, bei dem Willibrordusportatile (vordere und hintere Schmalseite) u. a., bald durch Säulchen oder Architekturen geschieden, wie bei dem Melker Kastenportatile, dem Kastenportatile des Welfenschatzes, der vorderen Schmalseite des Portatiles im Cluny-Museum und dem Geminianusportatile zu Modena. Auf der Unterseite zeigen figürlichen Schmuck das Portatile des Welfenschatzes, das Portatile zu Modena und das diptychonartige Heinrichsportatile in der Reichen Kapelle zu München.

Füßchen, die bei den Tafelportatilien eine Ausnahme sind, bilden bei den Kastenportatilien eine häufige Erscheinung.

3. Das altarförmige Portatile. Werfen wir einen Rückblick auf die früher besprochenen altarförmigen Portatilien, so ergeben sich für das System ihrer Ausstattung manche bemerkenswerte Feststellungen.

Oben sind die altarförmigen Portatilien in der Regel mit einer förmlichen Umrahmung versehen, die in einem Falle die Form einer erhöhten Leiste hat (Svonehildportatile zu Melk). Es sind nur wenige altarartige, die eine andere Gliederung des Dekors der Oberseite belieben, wie das Portatile aus Stavelot zu Brüssel, das Tragaltärchen zu Fritzlar, das mit rundem Altarstein versehene Portatile im Welfenschatz. Bei den letzteren beiden war wohl die Gestalt des Altarsteines für die Anordnung des Ornamentes der Oberseite bestimmend. Ist der Altarstein groß genug, so bildet die Umrahmung der Oberseite zugleich die

des Steines; wenn nicht, hat man entweder zwischen Stein und Rahmen zur Ausfüllung der Lücke figuralen oder ornamentalen Dekor eingefügt oder den Seiten der Umrahmung eine verschiedene Breite gegeben. Das erste geschah z. B. bei dem Siegburger Gregoriusaltärchen, den Portatilien im Dom zu Xanten und in St. Maria im Kapitol zu Köln, dem Eilbertusportatile im Welfenschatz u. a., das zweite bei den beiden Paderborner Portatilien, dem M.-Gladbacher Altärchen, dem Mauritiusaltärchen zu Siegburg u. a.

An den Seiten fanden wir nur bei zwei altarförmigen Portatilien lediglich ornamentalen Schmuck, bei dem Portatile im Viktoria- und Albert-Museum zu London und einem Tragaltärchen im Dom zu Trier. In beiden Fällen lag es ersichtlich an der geringen Höhe der Seiten, daß man sich begnügte, sie nur mit Ornament zu schmücken. Der Regel nach brachte man an den Seiten des altarförmigen Portatiles figuralen Dekor an, wozu sich dieselben in der Tat in hervorragendem Maße eigneten, jedoch wurde das Bildwerk an ihnen nur ausnahmsweise ungetrennt nebeneinander angeordnet, wie z. B. beim Abdinghofer Tragaltar und dem Portatile zu Fritzlar. Das Gewöhnliche war vielmehr, daß man die einzelnen Darstellungen scharf und deutlich voneinander schied, und zwar geschah das, wie die noch vorhandenen alten Portatilien lehren, in mehrfacher Weise. Die einfachste bestand darin, daß man jede einzelne Figur mit einer viereckigen gravierten oder emaillierten Umrahmung versah, wie man es z. B. bei einem Portatile des Welfenschatzes und bei dem Tragaltärchen aus Stavelot im Museum zu Brüssel tat. Energischer kam die Trennung zum Ausdruck, wenn man sie durch vertikale, ornamentierte Leistchen, durch Pilaster oder durch Säulchen voneinander schied. Das war darum auch das häufigste. Eine dritte Weise bestand darin, daß man das Figurenwerk unter Arkaden anordnete, wie beim M.-Gladbacher Portatile, dem Gertrudistragaltar im Welfenschatz, dem Portatile im Dom zu Paderborn, dem Tragaltärchen zu Lette und zwei Portatilien im Landesmuseum zu Darmstadt. Bei dem altarförmigen Portatile zu Melk und dem Portatile im Dom zu Osnabrück hat man turmartige Architekturen als Trennungsglieder zwischen die einzelnen Darstellungen gesetzt.

Die Darstellungen, mit denen man die Seiten des Portatiles verzierte, waren am häufigsten Einzelfiguren, und zwar bald stehende oder thronende Ganzfiguren, bald Halbfiguren. Szenische Bilder zeigen z. B. das Portatile aus Stavelot zu Brüssel, das Abdinghofer Portatile, das Tragaltärchen zu M.-Gladbach sowie namentlich die an den Seiten mit Elfenbeinreliefs bedeckten altarförmigen Portatilien, bei denen sogar Szenen das Gewöhnliche sind. Häufiger sind Gruppendarstellungen auf der Oberseite des Portatiles, wiewohl auch hier Einzelfiguren vorwiegen.

Die Platte des Vorsprunges des Deckels und Sockels wird gern zur Anbringung von gravierten und emaillierten Inschriften verwendet, welche die an den Seiten dargestellten Figuren nennen, seltener zu Inschriften, die auf die Bedeutung und den Charakter des Portatiles hinweisen.

Auf der Unterseite sind die meisten der noch vorhandenen mittelalterlichen altarförmigen Portatilien mit Kupferblech überzogen, das mit Firnisemail gebräunt und mit einer aus Rauten, Rosetten, Sternen, Kreisen u. ä. bestehenden, bisweilen sehr reichen Goldmusterung verziert ist. Figürliche Darstellungen kommen nur bei zwei der alten altarförmigen Portatilien auf der Unterseite vor, bei dem Tragaltärchen im Dom zu Paderborn (St. Liborius unter reicher Architektur in Gravierung) und bei einem der beiden altarförmigen Portatilien im Dom zu Hildesheim (Widmungsszene in Gold auf braunem Firnisemail). Mit blau gemustertem Stoff ist die Unterseite eines Portatiles des Welfenschatzes bekleidet[1], mit rotem Leder das Tragaltärchen im Dom zu Osnabrück, mit Silberblech das Portatile aus Fonte Avellana zu London. Ohne Überzug ist z. B. die Unterseite des kleinen Portatiles im Landesmuseum zu Darmstadt.

[1] Neumann, Reliquienschatz, 138.

Regel war, unter dem Portatile Füßchen anzubringen, denen man gerne die Form von Löwenklauen, Drachenfüßen, ja Drachen gab. Sie dürften nur selten weggelassen worden sein. Wenn sie heute an einzelnen Portatilien fehlen, so beweisen doch die Spuren, die sich von ihnen erhalten haben, daß sie ursprünglich jedenfalls nicht mangelten.

IV. IKONOGRAPHIE DES BILDWERKES DER MITTELALTERLICHEN PORTATILIEN

Das Bildwerk der mittelalterlichen Portatilien ist sehr lehrreich, da es uns zeigt, wie sehr es sich die alten Meister angelegen sein ließen, den bildlichen Schmuck mit dem Charakter, der Art und der Bestimmung des Gegenstandes, an dem derselbe angebracht werden sollte, in Einklang zu setzen. Es waren nicht irgendwelche beliebige Darstellungen, mit denen sie die Portatilien bedachten. Sie ließen sich vielmehr bei der Feststellung des Bildwerkes, mit dem sie diese verzieren wollten, von Gesichtspunkten leiten, die in und mit denselben gegeben waren, von ihrem liturgischen Charakter, ihrer liturgischen Bestimmung und ihrer Symbolik. Das Figurenwerk sollte diesem Charakter, dieser Bestimmung, dieser Symbolik nach außen sinnfälligen Ausdruck leihen.

Das Portatile war gleich dem altare fixum, dessen Ersatz es bildete, ein wirklicher Altar. Wie dieses war es der Thron, auf den der in die Himmelsherrlichkeit eingegangene und verklärte Gottmensch kraft der Wandlungsworte in der Messe in wunderbarer und gnadenreicher Weise herabsteigt, die Stätte, auf der er das blutige Erlösungsopfer des Neuen Bundes stets von neuem unblutigerweise wiederholt, der Ort, an dem er die am Kreuzesstamm für die Menschheit erworbenen Gnadenfrüchte seines Opfertodes den Gläubigen zufließen läßt, der heilige Tisch, auf dem er selbst die übernatürliche Speise der Seele wird. Wie das altare fixum, war es ferner nach einer bis in die altchristliche Zeit hinaufreichenden Symbolik des christlichen Altares Sinnbild Christi, des menschgewordenen Sohnes Gottes, der zur Erlösung der Menschheit das Sühnopfer für alle wurde, und zugleich Abbild des Kreuzes, an welchem der Heiland einst das große Versöhnungsopfer dargebracht hatte, welches er auf dem Altar immerfort geheimnisvoll erneuert. Es sollte ein Ausdruck und ein Bekenntnis dieser Anschauungen von dem Charakter und der Bedeutung des Portatiles sein, wenn man Darstellungen auf ihm anbrachte, welche irgendwie auf das eucharistische Opfer, auf das Kreuzesopfer, dessen unblutige Erneuerung das Meßopfer ist, auf die Gnadenfrüchte des Kreuzes und des Meßopfers, auf die Person Christi, des Opferpriesters und der Opfergabe, sowie auf die Übermittelung des von Christus eingesetzten Opfers des Neuen Bundes an die erlöste Menschheit Bezug haben. Ja, es war fast ausschließlich Bildwerk dieser Art, mit dem man die Portatilien schmückte. Was man sonst etwa an Figurenwerk auf ihnen findet, ist gegenüber jenen so mannigfaltig und so ausgiebig verwendeten christologischen Darstellungen, wie man sie nennen kann, an Zahl und Bedeutung gering.

Seiner Darstellungsweise nach ist das Bildwerk, das uns auf den Portatilien begegnet, entweder symbolischen, typischen oder realen Charakters.

1. Symbolische Darstellungen. Die symbolischen Darstellungen, die wir auf den mittelalterlichen Portatilien antreffen, sind das Kreuz, das Lamm, der Pelikan, die Rechte Gottes, die Personifikationen der vier Kardinaltugenden, die Evangelistensymbole und die Personifikationen der vier Paradiesesströme.

Das Kreuz kommt nur auf wenigen Portatilien vor, wie dem Gertrudisaltärchen im Welfenschatz, dem Geminianusportatile im Dom zu Modena, sowie dem St. Fidesportatile in Ste-Foy zu Conques; in den zwei letzten Fällen in Verbindung mit dem Lamm Gottes. Die seltene Verwendung des Kreuzsymbols hat wohl ihren Grund darin, daß man der realen Darstellung des Gekreuzigten vor dem bloßen Symbol den Vorzug gab.

Das Lamm erscheint in der Regel als Sinnbild des verherrlichten Gottmenschen, daher es auch gern mit der Siegesfahne oder in einem von Engeln getragenen Kreise zur Darstellung gebracht wurde. Es ist ja der verklärte, zur Rechten des Vaters in seiner himmlischen Glorie thronende und dort sich immerfort als der ewige Hohepriester und als Mittler betätigende Christus, der auf den Altar herabsteigt, um hier unter den Gestalten des Brotes und Weines das Kreuzesopfer unblutigerweise zu erneuern. Symbol des Opferlammes, das am Kreuze sein Leben hingab und die Sünden der Welt durch seinen Tod hinweg nahm, ist das Lamm auf dem Geminianusportatile, auf dem es mit den Leidenswerkzeugen, nicht mit der Siegesfahne dargestellt ist.

Die Rechte Gottes, die uns auf den Pontifikalhandschuhen und den Patenen im 11., 12. und 13. Jahrhundert sooft als Sinnbild der göttlichen Allmacht, welche das Wunder der Wesenswandlung wirkt, begegnet, findet sich auf den noch vorhandenen mittelalterlichen Portatilien nur selten vor, so bei dem Svonehildportatile zu Melk und dem Kastenportatile im Dom zu Hildesheim. Ihre Bedeutung ist hier die gleiche wie auf den Patenen und Pontifikalhandschuhen. Sie befindet sich in beiden Fällen auf einer der Schmalseiten der Umrahmung des Altarsteines, und zwar entspricht ihr, um ihren Sinn außer Zweifel zu stellen, bezeichnenderweise auf der anderen Schmalseite das Lamm. Gottes Allmacht ist es ja, durch welche Brot und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt werden und das Gotteslamm auf dem Altar gegenwärtig wird.

Den Pelikan, der seine Jungen mit seinem Blute nährt, Symbol des Erlösers, der am Kreuz für die Menschen sein Blut vergoß, und zugleich Sinnbild des eucharistischen Christus, der sich selbst, sein Fleisch und sein Blut, den Seinen zur Speise gibt, treffen wir nur auf dem ehemaligen Straubschen Portatile an, und zwar wohl vornehmlich in der zweiten Bedeutung.

Darstellungen der Kardinaltugenden kommen bloß bei vier Portatilien vor, auf der Unterseite des aus Süddeutschland stammenden Tafelportatiles im Cluny-Museum, des Watterbacher Altärchens zu München und des Öttinger Portatiles im Dommuseum zu Augsburg sowie auf der Oberseite eines der altarförmigen Portatilien des Welfenschatzes. In den beiden ersten Fällen sind sie nur durch eine Beischrift näher bestimmt, in den beiden letzten auch durch Attribute. Fortitudo erscheint auf dem Altärchen des Welfenschatzes ausgerüstet mit einer Lanze, an der ein dreizipfliges Fähnchen flattert und einem Schild, Justitia mit der Wage. Prudentia hält eine runde Scheibe mit dem Bilde einer Taube in den Händen, Temperantia gießt Wasser aus einem Krug in einen Becher. Auf dem Öttinger erscheint Fortitudo kampfbereit mit Schwert und Schild, Justitia mit Richtscheit und Winkelmaß; Prudentia trägt eine Schlange in den Händen, Temperantia schüttet Wasser aus einer Flasche in eine andere.

Grund für die Anbringung der Kardinaltugenden könnte der Umstand gewesen sein, daß im Mittelalter der Altar, also auch das Portatile, moralisch gedeutet als Sinnbild eines reinen Herzens galt, ein reines Herz aber notwendig mit Tugenden geschmückt sein muß. Man hätte dann durch die Bilder der Kardinaltugenden die Mahnung haben zum Ausdruck bringen wollen, daß diejenigen, welche zum Altar, d. i. zu Christus kommen wollen, ihr Herz reinigen und mit Tugenden ausstatten müssen, da wir uns nur so ihm nahen dürfen, nur so zu ihm hinzugelangen vermögen. Jedoch muß auffallen, daß im Bilderschmuck der Portatilien sich sonst nirgends ein Hinweis auf die Seelenverfassung der zu Christus Hintretenden findet,

und daß in ihm das Portatile sonst nie als Symbol eines reinen Herzens erscheint. Statt die Darstellungen der Kardinaltugenden in der vorhin angegebenen Weise moralisch zu verstehen, wird man sie daher besser und richtiger entweder typisch als Sinnbilder der Tugenden deuten, welche Christus in seinem Leben und Wirken, besonders aber in seinem Opferleiden bewährte, oder dogmatisch als Ausdruck der Lehre fassen, daß alles übernatürliche Tugendleben, welches in den vier Kardinaltugenden zusammengefaßt erscheint, die Frucht des Kreuzesopfers Christi ist, und daß es in der Seele durch die Gnaden genährt und gekräftigt wird, welche uns durch das eucharistische Mahl und das Meßopfer zufließen.

In jenem Sinn sind sie allem Anschein nach verwendet auf der Unterseite des Pariser und des Watterbacher Portatiles, wo sie sich um das Bild des Lammes bzw. um ein Halbbild Christi gruppieren, also auch wohl mit Bezug auf Christus d. i. als Hinweis auf Christi Tugenden verstanden und gedeutet werden müssen. Auch bei dem Portatile des Welfenschatzes legt sich diese Bedeutung nahe. Allerdings umgeben die Kardinaltugenden hier nicht eine bildliche, symbolische oder reale Darstellung Christi, doch ist der Altarstein, den sie rechts und links einschließen und dessen hervorstechendster Dekor sie sind, ja ebenfalls ein Sinnbild Christi. Immerhin können sie beim Altärchen des Welfenschatzes auch im zweiten Sinne genommen werden. Zweifellos ist diese zweite Bedeutung bei dem Öttinger Portatile. Denn in der Inschrift, welche das Bild des Gekreuzigten umzieht, werden die Tugenden ausdrücklich als die Frucht des Kreuzesopfers bezeichnet: In precibus fixus stans praesul et hostia Christus — Virtutes donat, animas beat et sacra manat. Christus als Priester und Opfergabe ans Kreuz geheftet, unter Gebet seines Priesteramtes waltend, spendet die Tugenden, bringt Seligkeit den Seelen und läßt fließen die hl. Geheimnisse.

Die Paradiesesflüsse, Männer, die Wasser Urnen entströmen lassen, kommen nur an dem Tafelportatile im Brüsseler Museum und an einem der Bamberger Portatilien vor. Dort sind sie in den Ecken der Umrahmung des Altarsteines angebracht, hier befinden oder befanden sie sich in der Mitte der Seiten derselben[1]. Die Paradiesesflüsse versinnbilden die Gnadenströme, die sich von dem einen Christus, dem Felsen, dem das lebendige Wasser entspringt (1. Cor. 10, 4), segen- und fruchtspendend über die ganze Welt ergossen. Sie waren darum ein sehr passendes Motiv auf dem Portatile, auf dem Christus die Kreuzestat, von der alles Heil ausging, unblutig erneuert und durch diese Erneuerung die am Kreuze verdienten Gnaden auf die Menschen überströmen läßt. Die Paradiesesströme symbolisierten aber auch, und zwar schon in altchristlicher Auffassung die vier Evangelien, durch welche sich das in Christus den Menschen gewordene und von ihm ausgehende Heil nach den vier Himmelsrichtungen über die Erde verbreitete. Sie bildeten in dieser Bedeutung eine Parallele zu den Evangelistensymbolen. Schön tritt diese Parallele auf dem Tragaltar im Domschatz zu Bamberg zutage, auf welchen den an den Seiten der Umrahmung des Altarsteines angebrachten Paradiesesflüssen in den Ecken des Rahmens die Evangelistensymbole entsprechen[2].

Überaus häufig sind die Symbole der Evangelisten auf den mittelalterlichen Tragaltären dargestellt. Sie sind das gewöhnlichste Motiv, das zu deren Verzierung verwendet wurde, und zwar bleibt es so auch noch, als der Schmuck der Portatilien zu Ende des Mittelalters viel einfacher wurde und die meisten anderen Motive in Abgang kamen. In der Regel nahmen die Evangelistensymbole die Ecken der Umrahmung des Altarsteines ein, doch kommen sie auch wohl an den Seiten derselben vor, wie z. B. auf zwei der altarförmigen Portatilien des Welfenschatzes,

---

[1] Heute fehlen die beiden an den Langseiten.

[2] Die Paradiesesflüsse waren auch bisweilen Symbole der Kardinaltugenden; vgl. schon Gregor. M. Moralia l. 2, c. 49 u. 76 (M. 75, 592) und Tajonis Sentent. l. 3, c. 20 (M. 80, 874). Auf den Portatilien scheinen sie indessen diesen Sinn nicht zu haben.

auf dem Svonehildaltärchen zu Melk, dem Admonter Portatile und einigen anderen. Auf der Unterseite finden sich die Evangelistensymbole nur selten, so bei einem kastenförmigen Portatile im Welfenschatz und dem Geminianusaltärchen zu Modena.

Die Bedeutung, welche die Evangelistensymbole auf den Portatilien haben, liegt zutage. Als Symbole der Evangelisten symbolisieren sie auch die Evangelien, als Symbole der Evangelien aber sinnbilden sie weiterhin deren Inhalt, d. i. Christus. Christus ist ja das Ein und Alles der Evangelien, derjenige, in welchem alles, was sie sagen und berichten, zusammengefaßt und einbeschlossen ist, die Evangelien aber sind gewissermaßen der zum Wort gewordene Christus, der in ihnen Mensch wird, lebt, wirkt, leidet, stirbt, auferstehet, seine Kirche gründet und sie mit den Schätzen seiner Geheimnisse ausstattet. Die Evangelistensymbole waren darum in der Tat eines der passendsten Motive zur Verzierung des Portatiles und ihre große Beliebtheit als solches ist leicht verständlich.

Die in der zweiten Hälfte des Mittelalters sooft verwendete Darstellung der Kirche, welche das von Christus bereitete Heil gläubig und willig hinnimmt, und der Synagoge, welche es in hartnäckiger Verblendung zurückweist, kommt auf dem Öttinger Portatile, dem M.-Gladbacher Altärchen, dem Portatile der Sammlung Martin Le Roi zu Paris und dem Tragaltar aus Stavelot vor[3].

Bei dem ersten und bei dem dritten stehen die zwei Frauengestalten, welche die Ecclesia und die Synagoge darstellen, unter dem Kreuze, auf dem zweiten in einem besonderen Felde neben der Kreuzigungsgruppe. Auf dem Altärchen zu Brüssel sind sie unterhalb der Darstellung des Gekreuzigten an den Schmalseiten des Altarsteines angebracht. Die Kirche erscheint überall mit Siegesfahne und Kelch, mittels dessen sie auf dem Öttinger Portatile das aus Christi Seite hervorfließende Blut auffängt. Die Synagoge ist auf dem M.-Gladbacher Portatile nur durch die Gesetzestafeln gekennzeichnet, auf dem Öttinger hält sie eine geknickte Lanze in der einen, die Dornenkrone in der anderen Hand; auf dem Portatile zu M.-Gladbach und in Brüssel trägt sie in der Rechten Lanze und Rohr mit Schwamm, in der Linken die Gesetzestafeln bzw. die Dornenkrone. Auf dem Kopfe hat die Kirche bei den drei letztgenannten Darstellungen eine Krone; die Synagoge erscheint auf ihnen zum Zeichen ihrer Verblendung mit verbundenen Augen. Wie man sieht, ist die Darstellungsweise der beiden Figuren dieselbe, wie sie auch sonst in der Regel wiederkehrt.

Symbole des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Opfers sind Synagoge und Kirche auf keinem der vier Portatilien, auch nicht auf dem Öttinger, vielmehr zeigen sie auf allen vier die gewöhnliche Bedeutung[4]. Sofern jedoch das Heil, welches die Kirche bereitwilligen Herzens hinnahm, die Synagoge dagegen halsstarrig von sich wies, von Christus am Kreuzesstamm der Welt erworben wurde und sofern zu den Heilsfrüchten, die den Menschen aus seinem Opfertod am Kreuze erwuchsen, ganz besonders das unblutige Opfer des Neuen Bundes und das Sakrament des Leibes und Blutes Christi gehören, war die Anbringung der beiden symbolischen Darstellungen gerade an jenem Gerät, auf dem sich die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers vollzog, besonders entsprechend. Nur die Kirche ist dargestellt auf der Unterseite des Heinrichsportatile in der Reichen Kapelle zu München. Sie hält in der Linken die Siegesfahne, in der Rechten einen Kelch, in den sich das Blut ergießt, welches von dem über ihr in einer Scheibe angebrachten Lamme herabfließt[5].

---

[3] Auch auf dem aus St. Andreas in Köln stammenden altarförmigen Portatile im Landesmuseum zu Darmstadt befand sich auf der heute abhanden gekommenen Umrahmung des Altarsteines eine Darstellung der Synagoge und Kirche. Die von Gelenius (De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae Claudiae Agripp. Ang. [Colon. 1645] 294) mitgeteilte Inschrift, welche einst den Rahmen schmückte und das dort angebrachte Bildwerk erläuterte, bekundet das: Suscipit haec (sc. ecclesia) dona quae caeca fugit synagoga.

[4] Auf dem Portatile aus Stavelot ist die Synagoge bezeichnenderweise oberhalb der Szene der Verurteilung Jesu angebracht. Auf dem Spruchband, das auf derselben die Juden in der Hand halten, stehen die Worte: Sanguis ejus super nos et super filios nostros.

[5] Über das offene und geschlossene Auge als Symbole der gläubigen Annahme des Heile

2. Typische Darstellungen. Die alttestamentlichen Typen, die uns in den Bilderzyklen der Portatilien entgegentreten, sind Melchisedech, Aaron, Abraham, Abel, Moses, Job, die Witwe von Sarepta, Samson, Jonas, Henoch, Elias und der Mannaregen.

Melchisedech erscheint regelmäßig mit Kelch und Hostie, Aaron bald inzensierend, bald ein Ährenbündel Gott darbringend[6]. Abraham ist der Regel nach dargestellt, wie er im Begriff steht, Isaak zu opfern. Auf dem Wege nach Moriah sehen wir ihn auf dem Portatile von Stavelot. Isaak trägt das Opferholz, er selbst Schwert und Fackel. Allein mit einem Widder auf den Armen begegnet er uns auf dem Xantener Portatile. Abel hält stets das Opferlamm in seinen Händen; auf dem Osnabrücker Portatile sowie dem Tragaltar der Sammlung Martin Le Roi hat er lange priesterliche Kleidung. Moses ist immer mit der ehernen Schlange abgebildet, die sonderbarerweise auf einigen Portatilien, wie dem M.-Gladbacher, dem Tragaltar von Stavelot und dem Portatile der Sammlung Martin Le Roi nach Art einer Statue oben auf einer Säule sitzt.

Job kommt nur auf dem M.-Gladbacher Altärchen vor, die Witwe von Sarepta bloß auf dem Öttinger. Job trägt in den Händen eine Scheibe mit der Personifikation der Geduld, eine Frauenbüste mit der Umschrift Patientia, die Witwe von Sarepta zwei Hölzer, Samson und Jonas erscheinen lediglich auf dem Portatile aus Stavelot. Samson hat auf seiner Schulter die Stadttore von Gaza, die er mit der linken Hand festhält, während er die rechte in die Seite stemmt. Jonas wird vom Fisch ausgespien. Henoch und Elias begegnen uns an einer der Schmalseiten des Portatiles im Berliner Kunstgewerbemuseum. Sie sind durch eine Inschrift gekennzeichnet. Der Mannaregen auf dem mit Email geschmückten Tragaltar der Sammlung Martin Le Roi zeigt einen stehenden Juden, der seine Rechte nach dem vom Himmel fallenden Manna ausstreckt. Die Beischrift Patres vestri läßt an dem Sinn der Szene keinen Zweifel.

Die Bedeutung, welche diese typischen Darstellungen auf den Portatilien haben, erhellt aus dem Sinn, den man sonst mit den betreffenden Typen verband. Abrahams Opfer, Abel mit dem Lamm, Moses mit der ehernen Schlange galten als Vorbilder des Kreuzesopfers, im Dulder Job sah man einen Typus des leidenden Christus, der sich zur Erlösung der Menschen wie ein Lamm zur Schlachtbank führen ließ und unter bittersten Peinen in unendlicher Geduld zur Genugtuung für die Sünden der Welt am Kreuz sein Leben zum Opfer brachte. Auf den Tragaltären angebracht sollten sie demgemäß zum Ausdruck bringen, daß die heilige Handlung, die sich auf denselben vollzieht, nichts anderes sei, als die unblutige Erneuerung des blutigen Opfertodes Christi, durch welche dieser gewissermaßen immer wieder von neuem sich am Kreuze erhöhen läßt, um allen, die gläubig zu ihm aufschauen, Heil und Gnade zu bringen; nicht freilich, indem er ihnen Heil und Gnade wiederum erst verdient, sondern, indem er ihnen zuwendet, was er ihnen einst am Kreuz durch seinen blutigen Tod an Gnaden erworben hat. Melchisedech und Aaron sind Typen des eucharistischen Opfers und des Priestertums des Neuen Bundes, der Mannaregen und die Witwe von Sarepta, die den Elias in seinem Durst tränkte und ihm aus ihrem letzten Mehl und Öl eine Speise bereitete und dafür durch wunderbare Vermehrung des Mehles und Öles belohnt wurde, Vorbilder des himmlischen Brotes, das der Heiland bei jenem Opfer immerfort bis zum Ende der Zeiten den Menschen als übernatürliche Speise der Seele bereitet und spendet. Als Schmuck der Portatilien besagten diese Darstellungen des-

---

seitens der Heiden und seiner Verwerfung seitens der Juden, wie sie als Unikum auf dem Nitkerusportatile angebracht waren, vgl. oben S. 467.

[6] Aaron mit dem Ährenbündel wird irrig als Kain gedeutet. Wie die Darstellung verstanden sein will, lehrt das Nitkerusportatile, auf dessen Deckel sie sich auch vorfand, und zwar mit der Beischrift: Aaron.

halb, daß das Opfer, welches auf diesen dargebracht werde, das einst durch sie vorgebildete reine Speiseopfer des Neuen Bundes sei, und daß das Brot, das auf den Portatilien gebrochen werde, das wahre, ewiges Leben bringende Brot sei, welches Christus unter Hinweis auf das den Vätern in der Wüste gespendete Manna nach der wunderbaren Speisung der Fünftausend den Seinen als Nahrung ihrer Seele zu geben verhieß.

Die Darstellungen Abels, Abrahams und Melchisedechs erscheinen übrigens auf den Portatilien auch wohl als eine Illustration zu dem Gebet des Kanons Supra quae propitio, in dem der Priester Gott bittet, „er möge die reine, heilige und unbefleckte Opfergabe des Leibes und Blutes Christi in Gnaden annehmen, wie er anzunehmen sich gewürdigt habe die Gaben seines gerechten Knechtes Abel, das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das heilige Opfer, die makellose Hostie, welche ihm darbrachte sein höchster Priester Melchisedech." Es kann nämlich kaum zweifelhaft sein, daß jene drei Typen es besonders auch diesem Gebete, dessen Widerhall sie gleichsam sind, verdanken, wenn sie einen Platz auf den Portatilien erhielten.

Samson und Jonas sind bekannte Typen des Auferstandenen, Henoch und Elias Typen des in den Himmel Aufgefahrenen. Es könnte befremden, daß auch typische Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn in den Bilderkreis der Portatilien aufgenommen wurden. Allein erstens ist zu beachten, daß nicht der leidensfähige, sondern der auferstandene und verklärte Gottmensch, der in seiner göttlichen Majestät zur Rechten des Vaters thront, in der Messe unblutigerweise das Kreuzesopfer erneuert. Zweitens muß daran erinnert werden, daß in der Messe zwar vor allem die Erinnerung an Christi Leiden und Tod begangen wird, aber nicht bloß die Erinnerung an diese, sondern, wie es in dem der Wandlung folgenden Gebete Unde et memores ausdrücklich ausgesprochen wird, auch das Gedächtnis an seine Auferstehung aus dem Grabe und an seine glorreiche Himmelfahrt. In der Tat gehört zur Feier des Kreuzestodes des Herrn auch die seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Denn diese sind der Abschluß und die Vollendung der ganzen Erlöser- und Opfertätigkeit Christi, die Krönung und Besieglung des Heiles, das der Gottmensch der Menschheit am Kreuze erworben hat. Selbst Christus sollte erst durch die Auferstehung und Himmelfahrt für seine heilige Menschheit die Verherrlichung und himmlische Glorie erhalten, nachdem er diese derselben durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze verdient hatte. Die Typen des Samson und Jonas sind darum auch so wenig ein Fremdkörper im Bilderzyklus der Portatilien, daß sie vielmehr eine durchaus entsprechende Vervollständigung desselben bilden.

3. Reale Darstellungen. Die realen Darstellungen zerfallen in Bilder der Trinität, Christi, Marias, der Engel, der Propheten, der Evangelisten, der Apostel und Heiligen.

Die Darstellung der allerheiligsten Dreifaltigkeit begegnet uns nur zweimal auf Portatilien, oben auf dem Rahmen des Mauritiusaltärchens zu Siegburg und auf der Unterseite des aus Hildesheim stammenden Portatiles im Viktoria- und Albert-Museum zu London.

In beiden Fällen handelt es sich im Einklang mit dem Charakter des Portatiles als der Stätte, auf der sich die unblutige Erneuerung des Opfertodes Christi vollzieht, um jenes eigenartige, dem späteren Mittelalter so geläufige Trinitätsbild, bei welchem die hl. Dreifaltigkeit unter Andeutung ihrer Beziehung zu der durch Christi bitteren Kreuzestod bewirkten Erlösung dargestellt ist: Oben Gott der Vater, der auf dem Londoner Portatile schon in der später üblichen Weise den Gekreuzigten in seinen Händen hält, als derjenige, welcher seinen eingeborenen Sohn zum Heil der Welt hingab; unten Gott Sohn, am Kreuze hangend, als der Opferpriester, der sich selbst auf dem Kreuzesaltar zur Genugtuung für die Sünden der Menschen als Opfergabe

darbrachte; zwischen dem Kopfe des Vaters und des Sohnes der Hl. Geist schwebend als derjenige, durch dessen Allmacht Gott Sohn Fleisch annahm, um am Kreuze den Sühnetod sterben zu können, wie auch als derjenige, den der Erlöser vom Vater in die Welt sandte, damit er den Menschen in der Kirche und durch die hl. Sakramente die Gnaden des Kreuzesopfers vermittele. Die Trinitätsbilder des Londoner und des Siegburger Portatiles gehören zu den frühesten bekannten Dreifaltigkeitsdarstellungen ihrer Art, die in späterer Zeit auch wohl den Namen „Gnadenstuhl" führten.

Zahlreich und mannigfaltig sind auf den Portatilien die Darstellungen Christi, wie es freilich auch der Natur der Sache entspricht. Sie lassen sich in fünf Gruppen gliedern, von denen die erste Szenen aus dem verborgenen Leben des Herrn umfaßt, die zweite Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben, die dritte Passionsbilder, die vierte Glorifikationsdarstellungen, die fünfte Darstellungen, welche Christus als Stifter und Haupt der Kirche zeigen.

Von den Ereignissen aus dem verborgenen Leben werden in der Regel nur wiedergegeben die Verkündigung, Heimsuchung, die Geburt des Jesuskindes, die Anbetung desselben durch die drei Weisen und die Darstellung im Tempel. Symbolisiert der Altar den menschgewordenen Christus, ist er, wie es bei Pseudo-Ambrosius heißt, die forma corporis Christi, so waren natürlich auch Szenen aus der Geschichte der Menschwerdung des Sohnes Gottes auf den Portatilien durchaus am Platz. Außerdem begann der Heiland sein Opferleben nicht erst in seinen letzten Lebenstagen, in seiner Passion, sondern schon gleich bei seiner Menschwerdung, in der er Knechtesgestalt annahm und die durch die Armut, die Leiden, die Erniedrigung, welche sie ihm brachte, den Eingang zu seiner, sein ganzes Leben umfassenden, zuletzt durch den Kreuzestod gekrönten Erlösungs- und Opfertätigkeit bildete. Auch aus dieser Erwägung heraus konnten also Szenen aus dem Jugendleben des Heilandes auf den Portatilien angemessen erscheinen.

Szenen aus dem öffentlichen Leben Christi kommen fast nur beim Tragaltar in der Kathedrale zu Namur vor. Es sind zumeist Wunder, die hier aus demselben dargestellt sind, wie die Heilung des Besessenen, des Blinden, des Lahmen, des Blindgeborenen, des Knechtes des Hauptmannes, der Blutflüssigen, die Erweckung der Tochter des Jairus. Von anderen Ereignissen des öffentlichen Lebens begegnen uns bei dem Portatile Christi Begegnung mit der Samariterin, Christus und die Ehebrecherin, Christus und die Sünderin. Auch in seinem eucharistischen Leben, auf dem Altar und im Meßopfer ist der Erlöser noch immer der liebevolle Helfer in Leibes- und Seelennöten, der Arzt der Kranken, der Trost der Betrübten, das Heil und die Versöhnung der reuigen Sünder. Es war deshalb zweifellos sehr passend und ein vortrefflicher Gedanke, daß der Künstler zum Schmuck der Seiten des Portatiles, auf dem der Heiland immer wieder in der Messe gegenwärtig erscheinen und zum Heil und Trost der Menschen das Gnadenopfer des Kreuzes erneuern sollte, aus dem öffentlichen Leben Christi Szenen auswählte, in welchen dieser seine allerbarmende Liebe in so machtvoller Weise und in so herrlichem Lichte bekundete. Dieselben waren ebensowohl eine Mahnung zum Vertrauen auf den eucharistischen Erlöser, wie ein Hinweis auf die Gnadenkraft, die Segnungen, die Tröstungen und die Hilfe, die für den von Not, Elend und Sündenbewußtsein gebeugten Menschen aus dem heiligen Opfer entspringen.

Von den Leidensszenen ist am gewöhnlichsten die Darstellung des Gekreuzigten zwischen Maria und Johannes. Sie kehrt auf zahlreichen Portatilien wieder, und zwar fast immer als Schmuck der Umrahmung des Altarsteines. Nicht oben, sondern an einer der Seiten findet sie sich z. B. bei dem Portatile im Dom zu Osnabrück und bei zwei von den Darmstädter Portatilien; in allen drei Fällen handelt

es sich bei ihr um Elfenbeinschnitzereien. Auf der Unterseite ist eine Kreuzigungsgruppe angebracht bei dem Portatile im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur. Die anderen Passionsszenen, die uns auf den Tragaltärchen begegnen, sind der Einzug in Jerusalem, die Fußwaschung, das letzte Abendmahl, die Verurteilung, die Geißelung und die Kreuztragung. Die ausgiebigste Verwertung haben die Leidensdarstellungen auf der Oberseite des Altärchens von Stavelot gefunden. Der Grund für die Anbringung von Passionsszenen liegt auf der Hand. Wirklich waren wenige Darstellungen für ein Portatile, auf dem sich die unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers vollzog, so entsprechend, als solche aus dem Leiden und Sterben des Herrn.

An Glorifikationsbildern begegnen uns auf den mittelalterlichen Portatilien der Abstieg zur Vorhölle, die Frauen am Grabe, die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena, die Emmausjünger, die Thomasszene, die Himmelfahrt sowie die Majestas Domini, Christus thronend, umgeben von einer Mandorla, die von Engeln gehalten wird. Die Bedeutung, welche sie als Schmuck derselben haben, ist die gleiche wie die der Typen der Auferstehung des Erlösers. Es waren daher auch sie auf den Portatilien durchaus sinnvoll und angemessen.

Als Stifter und Haupt der Kirche endlich erscheint Christus in der wiederholt vorkommenden sog. Traditio legis, einer schon in altchristlicher Zeit beliebten, bis in das zweite Jahrtausend in Übung bleibenden Darstellung. Auf dem Throne sitzend reicht der Herr Petrus zu seiner Rechten die Schlüssel, Paulus zu seiner Linken das Buch. Wir finden die Darstellung z. B. auf der Oberseite des süddeutschen Tafelportatiles im Cluny-Museum (Tafel 75), an der Schmalseite eines der Melker Portatilien und an der Langseite eines der altarförmigen Portatilien im Welfenschatz. Mit der Abwandlung, daß Petrus die Schlüssel, Paulus das Buch bereits hält, treffen wir sie auf dem Gertrudisaltärchen des Welfenschatzes und einem kastenförmigen Portatile desselben an. Ebenso ist Christus als Stifter und als Haupt der Kirche dargestellt, wenn er, wie es an den Seiten mancher kasten- oder altarförmigen Portatilien der Fall ist — man denke an zwei der Darmstädter Tragaltärchen, an zwei der Hildesheimer Portatilien, an die beiden Bamberger, an das Portatile im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, an das Xantener Portatile, das Portatile in St. Maria im Kapitol zu Köln u. a. —, inmitten des Apostelkollegiums angebracht ist. Christus wollte und sollte nicht selbst sein Werk auf Erden weiterführen. Darum gründete er zu diesem Zwecke seine Kirche, indem er die Apostel zu seinen Stellvertretern und zu Boten seines Heiles machte und in ihre Hände seine Lehre, die Binde- und Lösegewalt sowie alle von ihm gestifteten Gnaden- und Heilsmittel legte; unter diesen letzteren namentlich auch das eucharistische Opfer, das er zuerst selbst beim Abschiedsmahl feierte und dann seinen Jüngern übergab mit der Weisung: Tut dieses zu meinem Andenken. Der Altar ist das Sinnbild Christi, die Darstellung der Traditio legis und des um Christus gescharten Apostelkollegiums symbolisieren die Kirche, d. i. den mystischen Leib Christi. Es war also wohl begründet, wenn man an den Portatilien auch die Traditio legis und den Heiland, umgeben von dem Apostelkollegium, zur Wiedergabe brachte.

Maria tritt, wenn wir von den Szenen aus der Jugend des Heilandes und der Kreuzigungsdarstellung absehen, seltener im Bilderkreis der Portatilien auf, als man solches bei ihrer Stellung im Plane der Heilsordnung, ihrer innigsten Beziehung zu Christus und ihrer Anteilnahme am Erlösungswerk erwarten sollte.

Sie erscheint bald mit dem Jesuskind dargestellt, bald für sich allein; hier thronend, dort stehend. Auf dem jüngeren Portatile der Reichen Kapelle zu München bildet Maria mit dem Kind auf der Vorderseite der Umrahmung des Altarsteines das Gegenstück zu der Kreuzesgruppe in der Mitte der gegenüberliegenden Schmal-

seite. Ohne inneren Zusammenhang mit dem übrigen Bildwerk ist das Emailbildchen mit der Büste Marias auf dem Rahmen des Altarsteines des St. Fides-Portatiles in Ste-Foy zu Conques.

Sonst finden wir Maria entweder mit Johannes dem Täufer zur Seite des Heilandes oder als Gegenstück zur Darstellung Christi. Oben auf der Umrahmung erscheint Maria als solches bei der aus den Rheinlanden stammenden Deckelplatte eines Tragaltärchens in der Sammlung Martin Le Roi zu Paris und bei einem Tafelportatile des Welfenschatzes. Zahlreicher sind die Beispiele, bei denen der Figur Christi in der Mitte einer der Seiten des Portatiles das Bild Marias in der Mitte der gegenüberliegenden entspricht, wie bei dem Xantener Portatile, dem Engelportatile zu Bamberg, dem Tragaltärchen in St. Maria im Kapitol zu Köln, den zwei altarförmigen Portatilien im Domschatz zu Hildesheim u. a. Bildet Maria das Gegenstück zu Christus, so steht sie meist zwischen Aposteln, wie bei dem Tragaltar im Dom zu Paderborn, der ebengenannten Deckelplatte der Sammlung Martin Le Roi, den beiden altarförmigen Portatilien im Domschatz zu Hildesheim u. a. Zwischen den Evangelisten sehen wir sie bei einem altarförmigen Portatile des Welfenschatzes, zwischen Heiligen bei dem Geminianusportatile zu Modena.

Nur einmal stoßen wir auf eine Szene aus dem Marienleben, auf der linken Langseite des Trierer Willibrordusaltärchens. Maria liegt auf dem Todesbett, um sie herum die Apostel, hinter dem Lager der Heiland, auf dem Arm die Seele seiner heiligen Mutter in Gestalt eines Kindes. Auch hier hat man zweifellos ein Gegenstück zur Darstellung an der gegenüberliegenden Seite schaffen wollen. Auf dieser ist Maria stehend dargestellt, das Jesuskind im Arme, auf jener umgekehrt in der Mitte der Szene und diese beherrschend der Heiland mit der Seele Marias.

Von den Engeldarstellungen, die uns auf den Portatilien entgegentreten, sind am bemerkenswertesten die Engel auf der Unterseite des Geminianusportatiles zu Modena, der Oberseite des Portatiles im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, des Engelaltärchens im Domschatz zu Bamberg sowie des Svonehildportatiles zu Melk.

Auf der Unterseite des Geminianusportatiles sehen wir, wie früher gesagt wurde, im Zentrum eines Kreuzes das Lamm Gottes mit den Leidenswerkzeugen, in den von den Armen des Kreuzes gebildeten Winkeln je einen aus Wolken hervorragenden Engel, der in den verhüllten Händen ehrfürchtig die mit einem Kreuzchen bezeichnete Hostie trägt. Die eigenartige Darstellung sollte allem Anschein nach zum Ausdruck bringen, daß das Kreuzesopfer, welches durch das in der Mitte des Kreuzes befindliche Lamm mit den Leidenswerkzeugen versinnbildet wird, eins ist mit dem auf dem Portatile sich vollziehenden eucharistischen Opfer, das durch die Hostie in den Händen der Engel symbolisiert ist. War das Portatile aber, wie nicht unwahrscheinlich, auch zur Aufbewahrung der zu den Krankenkommunionen dienenden konsekrierten Hostien bestimmt, so lag in der Darstellung wohl auch ebenso ein Hinweis auf diesen Zweck, wie in der früher erwähnten Inschrift auf der oberen Rahmenleiste der Seiten des Altärchens.

Bei dem Berliner und dem Bamberger Altärchen bilden die Engel, dort achtzehn, hier vierzehn, auf der Umrahmung des Altarsteines einen förmlichen Kranz von Engeln, einen Engelreigen. Eine Inschrift, welche beim Portatile des Berliner Kunstgewerbemuseums den äußeren Rand, beim Bamberger den inneren Rand des Rahmens umzieht: Cherubim quoque et seraphim sanctus proclamant; omnis celicus ordo dicens, te decet laus et honor, Domine, läßt an seiner Bedeutung keinen Zweifel. Auf die Visionen des Propheten Isaias (6, 8) und der Apokalypse (4, 8 und 5, 11) sich gründend und an die Präfation der Messe sich anschließend, deren Grundgedanken er wiederholt, zeigt er uns die Engel als die himmlischen Thronassistenten, die den Thron des Allerhöchsten umringen, den Herrn ihren Gott

immerfort anbeten, ihn ohne Ende lobpreisen und benedeien und ihm in ewigem Wechselgesang das Sanctus, Sanctus, Sanctus zujubeln. Auch der Altar ist ein wirklicher Thron, da ja der verklärte Gottmensch im Opfer des Neuen Bundes unter den Gestalten des Brotes und Weines sich auf ihm niederläßt und seinen Sitz auf ihm aufschlägt. Der Chor der himmlischen Thronassistenten entspricht daher trefflich dem Charakter des Altares als des Thrones des eucharistischen Christus, ja, es hätte der Künstler diese dem Altar eigene Idee kaum schöner und sinnvoller zum Ausdruck bringen können als durch die Engel, die er im Kranz rings um den Altarstein herum anordnete.

Auch die Engel, welche auf den Langseiten der Umrahmung des Altarsteines des Svonehildportatiles angebracht erscheinen, sind zweifellos gedacht und zu deuten als die Thronassistenten des himmlischen Lammes. Es sind derselben zwar nur vier, dafür haben sich aber hier zu ihnen im engeren Anschluß an die Worte der Apokalypse (5, 11) die Bilder der vier evangelischen Wesen und zwei Heilige als Vertreter der Ältesten gesellt. Auf der hinteren Schmalseite des Rahmens thront in der Glorienscheibe, die von zwei Engeln gehalten wird, das Lamm, das im hl. Opfer auf dem Altar seinen Thron aufschlägt und dem der apokalyptische Lobgesang der Engel, der evangelischen Wesen und Ältesten gilt: Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem et sapientiam et fortitudinem et honorem et gloriam et benedictionem. Auf der vorderen Schmalseite ist in einem von zwei Engeln gehaltenen Kranz die Rechte Gottes dargestellt, das Symbol der göttlichen Allmacht, durch welche das Wunder der Wesensverwandlung in der Wandlung bewirkt und der Heiland auf dem Altar gegenwärtig wird.

Warum man die Propheten des Alten Bundes, welche einst im Volke Israel die Hoffnung auf den kommenden Messias durch ihre Weissagungen lebendig erhielten, auf dem Portatile, dem Sinnbild des menschgewordenen Gottessohnes, zur Darstellung brachte, bedarf angesichts der innigen Beziehung zwischen ihnen und dem Gegenstand ihrer Prophezeiungen keines weiteren Nachweises. Ihre Zahl beschränkt sich gewöhnlich auf die vier großen und die zwölf kleinen Propheten, doch finden wir auch andere, wie Balaam, David, Salomon, ja selbst Jakob als Propheten dargestellt. Sie kommen übrigens nur an den kasten- und altarförmigen Portatilien vor, und zwar haben sie ihren Platz der Regel nach an den Seiten derselben.

Die vollständigsten Prophetenzyklen begegnen uns bei dem Maritiusaltärchen und dem Gregoriusportatile zu Siegburg sowie bei dem Eilbertusportatile im Welfenschatz. Auf der Umrahmung des Altarsteines treten nur zweimal Prophetenbilder auf, bei dem M.-Gladbacher Portatile und dem ihm verwandten Altärchen der Sammlung Martin Le Roi zu Paris. Stets sind die Propheten durch Beifügung ihres Namens gekennzeichnet. Durch ein Spruchband mit Weissagung sind sie noch genauer charakterisiert beim Eilbertus-, dem M.-Gladbacher und dem Pariser Portatile. Bei dem letzten weisen die Sprüche auf das eucharistische Opfer und die eucharistische Speise hin, bei dem zweiten auf das Kreuzesopfer, beim ersten auf Christus und das durch ihn der Menschheit zuteil werdende Heil im allgemeinen.

Auch die auf den Portatilien angebrachten Darstellungen der Evangelisten und Apostel erklären sich unschwer und ohne weiteres aus der Symbolik und dem Zweck des Altares einerseits und der innigen Beziehung der Evangelisten und Apostel zu Christus, seiner Lehre und der von ihm gestifteten Heilsanstalt, der Kirche, anderseits.

Figürliche Bilder der Evangelisten sind übrigens im ganzen nicht häufig, da man sie gewöhnlich durch deren Symbole zu ersetzen pflegte. In den Ecken der Umrahmung des Altarsteines kommen sie, begleitet von ihren Symbolen, oben auf einem kastenförmigen Portatile des Welfenschatzes vor; an einer der Langseiten, um die Gottesmutter gruppiert, an einem altarförmigen Portatile des gleichen Schatzes; an beiden Langseiten, rechts und links von den Darstellungen der Apostel, an einem kastenförmigen Portatile im Landesmuseum zu Darmstadt. Auch im letzten Fall haben sie ihre Symbole bei sich. An den Ecken des Portatiles fanden wir sie bei einem zweiten Portatile im Darmstädter Museum, bei dem altarförmigen Melker Portatile, dem Altärchen aus Stavelot zu Brüssel und dem Portatile im Dom zu Merseburg. Bei den beiden ersten ist dem Bild des Evangelisten ebenfalls sein Symbol hinzugefügt.

Die Apostel erscheinen auf den Portatilien mit Vorliebe als Kollegium. Es erhielt seinen Platz in der Regel an den Seiten. Hier befindet es sich auch bei dem einzigen tafelförmigen Tragaltärchen, welches die hl. Zwölfboten aufweist, dem Begoportatile in Ste-Foy zu Conques. Auf der Oberseite kommen die zwölf Apostel nur dreimal vor, bei dem Siegburger Mauritiusaltärchen, dem Siegburger Gregoriusportatile und dem Eilbertusportatile.

In der Regel hat nur Petrus ein besonderes Abzeichen, die Schlüssel, die anderen aber haben ein Buch oder eine Rolle, doch sind sie bisweilen durch eine Beischrift oder eine an der Platte des Profils des Deckels angebrachte Inschrift kenntlich gemacht. Bei zwei Portatilien, dem aus St. Andreas zu Köln stammenden Tragaltar im Landesmuseum zu Darmstadt und dem Bamberger Engelaltärchen, tragen die Apostel in der Hand eine Scheibe mit dem Bilde einer Stadt, dem Symbol des Ortes ihres Wirkens oder ihres Todes. Außerdem halten sie auf dem letzteren der beiden Portatilien die Werkzeuge ihres Martyriums. Scheiben und Symbole des Martyriums sind ein zuverlässiges Zeichen, daß die betreffenden Portatilien erst dem Ausgang des 12. Jahrhunderts angehören.

Auf dem Portatile aus Stavelot sind, wie wir früher hörten, an Stelle von Einzelfiguren der Apostel Darstellungen ihres Martyriums angebracht, ganz im Einklang mit dem Zweck des Altares als der Stätte, auf der die unblutige Erneuerung des Kreuzestodes sich vollzieht. Denn wo die Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi gefeiert wird, dort ist auch eine Erinnerung an das Martyrium derjenigen sehr passend, welche in Christi Nachfolge, in Vereinigung mit seinem Kreuzesopfer und für die Ausbreitung seines Reiches ihr Blut und Leben hingaben, zumal die Gnade des Martyriums auch eine der Früchte des Kreuzesopfers ist, und zwar eine der großartigsten und herrlichsten. Einzeln finden sich die Apostel nur selten auf den Portatilien dargestellt, ausgenommen Johannes zusammen mit Maria unter dem Kreuze und die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, letztere namentlich in Verbindung mit dem Heiland in der Szene der Traditio legis.

Auch andere Heilige als die Propheten und Apostel wurden auf den Portatilien dargestellt, wenn auch wegen geringen Raumes, der für sie auf denselben zur Verfügung stand, weder allzu häufig noch meist in großer Zahl.

Die Heiligen sind gleichsam die herrlichen lebendigen Früchte sowohl des Kreuzesopfers, das auf dem Altar im Meßopfer unblutig erneuert wird, wie eben dieses Meßopfers, waren einst selbst Opfergaben, die mit dem Völkerapostel „in ihrem Fleische für Christi Leib (die Kirche) ergänzten, was etwa noch an Christi Bedrängnissen ermangelte“ (Col. I, 24). Sie sind ferner zusammen mit den Engeln der himmlische Hofstaat des verklärten Gottmenschen, der bei der eucharistischen Opferfeier auf dem Altar wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig wird und ist, sind mächtige Fürbitter, die mit dem einen Mittler Christus ihr Gebet für die arme Menschheit am Throne Gottes vereinigen. Es kann also nicht auf-

fallen, es war das vielmehr durchaus natürlich, wenn man auch den Bildern der Heiligen einen Platz an dem Portatile bereitete, auf dem ja das Kreuzesopfer im eucharistischen Opfer seine geheimnisvolle Wiederholung findet und der Heiland bei der Wandlung seinen Thron aufschlägt.

Die Heiligen erscheinen auf den Portatilien stets als Einzelfiguren, und zwar bald als Halb-, bald als Ganzbilder. Nur das Abdinghofer Portatile zu Paderborn macht mit den Märtyrerszenen, mit denen es an den Seiten geschmückt ist, eine Ausnahme. Nicht immer sind die betreffenden Heiligen festzustellen, da bei den älteren Portatilien besondere Attribute den Heiligen stets fehlen, Namen diesen aber nicht immer beigefügt sind und auch sonstige Anhaltspunkte mangeln, aus denen sich erschließen ließe, welcher Heilige dargestellt sein soll.

Für die Wahl der Heiligen, die auf dem Portatile dargestellt werden sollten, gab es keine Norm. Besonders berücksichtigt wurden bei ihrer Festsetzung natürlich die Patrone der Person oder der Kirche, für die das Portatile bestimmt war, sowie die Heiligen, deren Reliquien in ihm eingeschlossen waren. Sehr ausgiebig sind Heilige auf dem Willibrordusaltärchen in der Liebfrauenkirche zu Trier zur Darstellung gekommen, am sinnvollsten und geschlossensten auf der Oberseite des Gregoriusportatiles zu Siegburg und des Tragaltärchens im Dom zu Xanten, auf der die Heiligen — dort die zwölf Apostel, zwölf heilige Bischöfe, zwölf hl. Jungfrauen und zwölf hl. Märtyrer, hier die vier Evangelistensymbole, zehn hl. Bischöfe und ein hl. Märtyrer — wie ein förmlicher himmlischer Hofstaat den Altarstein umringen, außer der Feier der Messe das Symbol Christi, beim hl. Opfer der Thron, auf den der verklärte Gottmensch, vom Himmel herabsteigend, sich niederläßt. Die beiden Portatilien sind schöne Gegenstücke zu den Engelaltärchen im Kunstgewerbemuseum zu Berlin und im Dom zu Bamberg. Was bei diesen der Engelchor ist, das ist bei jenen der Chor der Heiligen.

Donatorenbilder treffen wir nur selten auf den Portatilien an. Ikonographisch am interessantesten ist das Votivbild auf dem Tragaltar des Paderborner Domes, weil es uns eine Idee von der Verwendung der kasten- und altarförmigen Portatilien gibt.

Vergleichen wir das Bildwerk, das uns an den Portatilien begegnet, mit den Darstellungen, die man an anderen liturgischen Geräten und Einrichtungsgegenständen, zumal den Reliquiaren, anzubringen pflegte, oder mit dem bildlichen Schmuck, mit dem man Text und Deckel der Evangeliare, Missalien und anderer liturgischer Bücher zu verzieren liebte, so ergibt sich, daß es kein Motiv enthält, das nicht auch anderswo vorkäme. Man hat zur Ausstattung der Tragaltäre keine neuen Motive ersonnen, sondern genommen, was man an solchen im allgemeinen christlichen Bilderschatz der Zeit vorfand, nur daß man sich bei der Auswahl von dem Charakter, dem Zweck und der Symbolik des Portatiles leiten ließ. Daß dieselbe nicht unterschiedslos, willkürlich und gedankenlos erfolgte, ergibt sich nach den bisherigen Ausführungen über das auf den Portatilien auftretende Bildwerk sowohl aus der Art der Darstellungen als auch aus dem Umstande, daß immer von neuem dieselben oder verwandte Motive wiederkehren. Es bestanden offenbar für die Künstler feste Normen, bestimmte Gesichtspunkte, die bei Feststellung des bildlichen Schmuckes der Portatilien ihnen als Führer dienten; diese Normen und Gesichtspunkte aber waren die reale und die symbolische Bedeutung des Tragaltares.

V. INSCHRIFTEN AN DEN PORTATILIEN

Außer Bildwerk sind auch ausgiebig Inschriften zur Verzierung der Portatilien zur Verwendung gekommen. Denn auch als Schmuck sollten dieselben zweifellos dienen und nicht bloß die Bilder erklären, den Namen des Stifters und den Akt der Konsekration verewigen oder die Reliquien be-

zeichnen, welche etwa im Portatile geborgen worden waren. Die Weise, wie sie angeordnet sind, hier zur Belebung der die Ober- oder Unterseite umrandenden Borte, dort als Zier der Einfassung des Altarsteines oder der die einzelnen Bildfelder der Oberseite scheidenden Bänder und Stege, bei Tafelportatilien als Dekor der Seiten, bei altarförmigen als Ausstattung der Platte des Deckel- und Sockelprofils, anderswo als Füllung einer unbelebten Fläche oder als Schmuck von Bögen, zeigt klar, daß sie namentlich auch als Dekor gedacht waren und den gleichen Zweck hatten wie die aus geometrischen Gebilden, aus Blattwerk, aus Ranken, aus Tierunholden und sonstigem Ornament bestehenden Friese, welche man an den gleichen Stellen anzubringen pflegte. Aber auch die große Sorgfalt, die man auf die Ausführung der Inschriften verwendete und die nicht im geringsten hinter derjenigen zurücksteht, mit der man den übrigen Schmuck herstellte, sowie die Mannigfaltigkeit der Techniken, die man bei ihnen anwandte (Gravierung, Treibarbeit, Email, Niello, Vergoldung auf gebräuntem Kupfergrund, Malerei), lassen deutlich erkennen, in welcher Absicht man sie auf den Portatilien anbrachte, bekunden, daß man ein doppeltes Ziel bei ihnen vor Augen hatte, daß man durch die Inschriften nicht bloß erklären, belehren, verewigen, sondern auch einen wirklichen Dekor schaffen wollte.

Von den Inschriften, die uns auf den noch vorhandenen mittelalterlichen Portatilien begegnen, wurden schon bei der Beschreibung dieser letzteren manche, zumal die wichtigsten, mitgeteilt. Betrachten wir sie nach ihrem Inhalt, so lassen sie sich in vier Gruppen gliedern.

Die erste Gruppe umfaßt jene, welche bildlichen Darstellungen zur näheren Bestimmung derselben oder zur Erläuterung der Bedeutung, welche man mit ihnen verbunden wissen wollte, beigefügt sind.

So hat das Lamm Gottes öfters die Beischrift Agnus Dei. Die Kardinaltugenden werden von den Inschriften Fortitudo, Prudentia, Temperantia, Justitia begleitet. Apostel und Propheten sind durch Spruchbänder mit ihren Namen, durch eine Aufschrift auf der Umrahmung oder eine über bzw. unter ihnen am Profil des Deckels oder des Sockels angebrachte Inschrift gekennzeichnet. Der Darstellung der Kirche und der Synagoge ist der Vermerk Ecclesia, Synagoga beigegeben, den Heiligen, die auf den Portatilien einen Platz erhalten haben, ihr Name, ohne welchen sie auch oft kaum, ja gar nicht zu erkennen wären, weil sie meist sonstiger Beigaben, durch die sie näher bestimmt werden, entbehren.

Bei den Bildern der Propheten ist dem Namen derselben bisweilen auf einem Spruchband, das die betreffenden Propheten in der Hand halten, eine Weissagung beigefügt, die uns Aufschluß gibt, warum eben sie auf dem Portatile zur Darstellung gekommen sind und welches ihre Stellung und Bedeutung in dem Bilderzyklus ist, mit dem der Künstler dasselbe versehen hat. Besonders gute Beispiele bieten die Prophetenfiguren an den Seiten des Eilbertusaltärchens, des Portatiles zu M.-Gladbach und des Tragaltares der Sammlung Martin Le Roi zu Paris. Die Apostel sind nur einmal in dieser Weise behandelt, auf der Oberseite des Eilbertusportatiles. Über den Apostelgestalten lesen wir hier: Petrus dixit, Andreas dixit usw., ein Band aber, das die Apostel in der Hand tragen, weist je einen der Sätze des Credo auf, so bei Petrus: Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, bei Andreas: Et in Jhesum XPM filium eius unigenitum, Dominum nostrum usw.

Den Apostelmartyrien auf den Seiten des Portatiles aus Stavelot sind Inschriften zugesellt, welche dem Beschauer Aufschluß darüber geben, wessen Martertod der Meister auf den einzelnen Bildern wiedergeben wollte, den Szenen aus dem Leben Jesu auf den Seiten des Tragaltares in der Kathedrale zu Namur Inschriften, die uns kundtun, welche Begebenheiten aus dem Wirken des Herrn sie verkörpern. Sehr stark tritt der dekorative Charakter der Inschriften zutage, wenn sie bei Darstellungen angebracht sind, deren Gegenstand und Sinn nicht mißverstanden werden kann, wie bei den Szenen der Verkündigung, der Geburt, der Anbetung des Jesuskindes durch die drei Könige, den Passionsszenen. Als erklärende Beischriften waren sie bei diesen ersichtlich völlig überflüssig.

Außer diesen Einzelinschriften, die sich nur auf eine einzelne Figur, eine einzelne Szene beziehen und lediglich diese näher bestimmen, kommen aber auch andere vor, welche mehrere Darstellungen zugleich, ja das gesamte Bildwerk der Seiten des Portatiles oder der Umrahmung des Altarsteines zusammenfassend erklären oder den Bilderzyklus der Umrahmung mit dem der Seiten in Zusammenhang bringen. So sind auf dem M.-Gladbacher Altärchen die drei Vorbilder des neutestamentlichen Opfers, die die hintere Seite des Rahmens einnehmen, von der einen Inschrift begleitet: Munera ternorum signant h(a)ec trina virorum — Ob nos oblatum summi Patris in cruce natum, die Darstellungen des Gekreuzigten, der Kirche und der Synagoge auf der vorderen Schmalseite aber sind von den zwei, sie zusammen erläuternden leoninischen Versen umgeben: Gaudeat ecclesia dira de morte redempta — Legis summa perit, dum mundum vita redemit.

Den gesamten Bilderschmuck der Umrahmung des Altarsteines fassen beispielsweise zusammen die früher mitgeteilten Inschriften, welche auf dem Portatile aus Stavelot und dem Engelportatile im Berliner Kunstgewerbemuseum oben den Rand umziehen[1], das Bildwerk an den Seiten z. B. die Inschrift, welche das mit den Elfenbeinfigürchen des Heilandes, Marias, der Apostel und einiger anderer Heiligen geschmückte Darmstädter Portatile am Profil des Sockels aufweist: † Hic cum gente pia Deus et sacra virgo Maria — Praesidet et secum per quos dijudicat aequum — Subsidiis quorum laxantur vincla reorum. Auf einem Tragaltärchen im Dom zu Paderborn, das heute nicht mehr vorhanden ist, las man an der Vorderseite: Dum crucis poena dat Petro gaudia plena — Dum cruciatur ita, fit dignus perpetuae vitae — Dum perimit lictor, Paulus fit sanguine victor — Hoc tibi delatum sit amoris pignus, Petre, gratum — Christum placatum reddens, laxando reatum; an den drei anderen Seiten: Coetus apostolici Christo dilecte senatus — Ante Deum precibus populi deleto reatus — Ecclesiam Christi tua gratia sic tueatur — Expers ut sortis divinae non habeatur. Die Verse zeigen, daß an der ersten Seite das Martyrium der Apostelfürsten dargestellt war, an den drei anderen Bilder der übrigen Apostel[2].

Ein schönes Beispiel einer Inschrift, welche das Bildwerk auf dem Rahmen des Steines zu dem an den Seiten angebrachten in Beziehung bringt, bietet das Eilbertusportatile, auf dem es am Profil des Deckels im Hinblick auf den Bildschmuck der Umrahmung des Altarsteines, die Apostel und Szenen aus dem Leben und Leiden Christi, heißt: † Doctrina pleni fidei patres duodeni † Testantur ficta non esse prophetica dicta †, während zu den Füßen der Propheten am Sockelprofil steht: † Celitus afflati de Christo vaticinati † Hi predixerunt que post ventura fuerunt †.

Eine zweite Klasse von Inschriften gibt die Reliquien an, welche in den Tragaltar eingeschlossen worden waren.

---

[1] Vgl. oben S. 482.

[2] E. Martène et Urs. Durand, Voyage littéraire (Paris 1714) 243.

Sie finden sich bald oben auf dem Portatile angebracht, wie bei dem altarförmigen Portatile im Domschatz zu Trier und dem Tragaltärchen aus Öttingen im Domschatz zu Augsburg u. a., bald an den Seiten, wie bei dem Miniaturportatile im Dom zu Trier, dem Tafelportatile im Cluny-Museum, bald an der Unterseite, wie bei dem Heinrichsaltar der Reichen Kapelle zu München. Oben und unten sind die Reliquien verzeichnet bei dem Portatile im Schatz der Schwestern U. L. Frau zu Namur. Es muß auffallen, daß nur wenige von den zahlreichen mittelalterlichen Tragaltärchen Inschriften aufweisen, welche die Reliquien nennen, die das Portatile umschloß, obschon doch die meisten, ja fast alle, mit solchen ausgestattet waren. Übrigens sind auch die Inschriften dieser zweiten Klasse die am wenigsten bemerkenswerten.

Wichtiger als die beiden ersten ist eine dritte Klasse von Inschriften; es sind jene, welche auf den Zweck hinweisen, dem die Portatilien dienten. Ihre große Bedeutung liegt darin, daß sie den Altarcharakter der Portatilien sicherstellen, und zwar namentlich auch der kasten- und altarförmigen.

Was sich auf den noch vorhandenen mittelalterlichen Tragaltären an solchen Inschriften findet, wurde bei Beschreibung der einzelnen Portatilien schon mitgeteilt. Ich führe darum hier nur noch drei sehr bezeichnende an, die sich auf nunmehr zugrunde gegangenen Portatilien befanden.

Die eine las man auf einem kastenförmigen Portatile in der Kathedrale zu Oloron (Basses-Pyrén.), das um 1100 entstand. Die schöne Inschrift lautete nach der Aufzeichnung Montfaucons († 1741): Res superimpositas commutat spiritus almus — Fit de pane caro, sanguis substantia vini — Sumpta valent animae pro corporis atque salute — Dantur in hac mensa sanguis, caro, potus et esca — Verba refert coenae super haec oblata sacerdos — Munera sanctificat et passio commemoratur. Ein klassischeres Zeugnis für die Verwendung selbst kastenförmiger Portatilien zur Darbringung des hl. Opfers dürfte sich schwerlich finden lassen[3].

Die zweite stand auf dem kastenförmigen Tragaltar, den Kaiserin Beatrix, zweite Gemahlin Friedrichs I. († 1184), dem Dom zu Speier stiftete. Sie war auf der Borte angebracht, die den Altarstein, eine Marmorplatte, umgab und besagte: Immolat hic almum redivivi sanguinis agnum — Dextra sacerdotis potumque cibumque redemptis — Quo factae fortes animae per bella per hostes — Dulcia perpetuae veniant ad gaudia vitae[4]. Auch hier ist in aller Klarheit ausgesprochen, daß das Portatile, das als capsa bezeichnet wird, also ein Kastenportatile war, zur Feier der Messe gebraucht wurde. Nicht ganz so bestimmt, doch immerhin deutlich genug lautete die dritte Inschrift, die ein 1307 konsekriertes Portatile in dem nun zerstörten Benediktinerkloster St-Laurent zu Lüttich schmückte: Hic datur ipse Jesus animarum potus et esus — Haec tibi sit cara, cui caro fit, crucis ara[5].

---

[3] Roh. V, 27. Das Portatile war 27 cm breit und 17 cm tief und, wie ausdrücklich angegeben wird, kastenförmig. Die drei ersten Verse der im Text angeführten Inschrift zogen sich um die Seiten herum, die drei letzten waren an der Unterseite angebracht. Als Bildwerk zeigten die Seiten des Portatiles in Nischen — wohl Arkaden — die getriebenen silbervergoldeten Figuren Marias und der Apostel.

[4] Chron. praesulum Spirens. bei Böhmer, Fontes rer. Germ. (Stuttgart 1868) IV, 346.

[5] E. Martène et Urs. Durand, Voyage littéraire (Paris 1724) 190. Die Beschreibung läßt nicht erkennen, welche Form das Portatile hatte, doch war dieses angesichts seiner Entstehungszeit wahrscheinlich tafelförmig. Der Altar, ein Serpentinplättchen, war nur 2 Zoll lang und 3 Zoll breit. Bekleidet war das Altärchen mit einer lame de bronce, wohl vergoldetem Kupfer. Um den Stein herum war eine lange, die Konsekration des Portatiles bekundende Inschrift graviert, an die sich die oben angeführten beiden Verse anschlossen. An den vier Ecken des Tragaltares, der mit verschiedenen Edelsteinen besetzt war, waren die vier Evangelisten dargestellt; auf der Unterseite (dessous) sah man ein Kreuz mit Kruzifixus aus Elfenbein, weshalb das Portatile auch Füße gehabt haben muß.

Zur vierten Klasse von Inschriften zählen die Votiv- und Konsekrationsinschriften. Sie sind sowohl kunstgeschichtlich wie liturgisch von großem Wert. Kunstgeschichtlich, weil wir durch sie für bestimmte Portatilien eine sichere Datierung erhalten und damit zugleich eine wichtige, weil zuverlässige Unterlage für die Feststellung der Entstehungszeit anderer gleichartiger oder verwandter Schöpfungen des Kunsthandwerks gewinnen. Liturgisch, weil auch unter ihnen manche in aller Bestimmtheit den Altarcharakter der Portatilien sicherstellen, an denen sie sich finden, und besonders auch kasten- und altarförmige Portatilien als wirkliche Altäre erweisen, da sie ebensowohl bei diesen wie bei Tafelportatilien vorkommen.

Die bemerkenswertesten Votiv- und Konsekrationsinschriften, die sich auf den noch vorhandenen mittelalterlichen Tragaltären finden, wurden bereits bei der Beschreibung dieser letzteren angeführt. Auf dem Beatrixportatile im Dom zu Speier stand die auch durch ihr Anathem interessante Widmungsinschrift: Hoc altare sacrum gemmis auroque decorum — Fecit peccatrix, non re sed voce Beatrix — Dispereat prorsus anathematis igne perustus — Quisquis id abstulerit sacro cuicumque dicarit. Das Tragaltärchen zu Oloron zeigte auf der Oberseite die Verse: Hanc Morlanensis Rainaldus condidit aram — Praesul Rogerius Olorensis jussit ut essem. Sie bezeugten einen gewissen Rainald von Morlaas als den Stifter, den Bischof Roger von Oloron (1103—1113) als Konsekrator des Altärchens.

Ein mit vergoldetem Kupfer bekleidetes, rings an den Seiten mit Apostelfigürchen aus Elfenbein geschmücktes kasten- oder altarförmiges Portatile von ca. 30 cm Breite und 15 cm Tiefe, das sich ehedem in St-Laurent zu Lüttich befand, hatte auf der Umrahmung des Altarsteines, einer Porphyrplatte, die Inschrift: Anno Dominicae incarnationis MLXI indictione XIII IV idus Augusti dedicatum est hoc altare in honore Domini nostri Jesu Christi et sanctae Crucis et b. Mariae semper virginis et s. Joannis Baptistae et omnium apostolorum et martyrum Laurentii, Pancratii, Georgii et undecim millium virginum et omnium sanctorum cooperante Lamberto II. hujus loci abbate. Memoria domni Hillini praepositi et majorum ejus[6]. Ein anderes Portatile in St-Laurent trug die Dedikationsinschrift: Anno Domini 1307 indictione V consecratum est hoc altare in honore sanctae et individuae Trinitatis et s. Crucis et s. Mariae Virginis et s. Laurentii martyris et omnium sanctorum a domno Rodulfo Leodiensium episcopo XV cal. Martii. Die Inschrift eines kastenförmigen Portatiles im Dom zu Paderborn gab die an dasselbe sich knüpfende Legende wieder, nach welcher sein Altarstein von Gregor dem Großen geweiht und nach England geschickt wurde, von dort nach Paderborn kam und hier zu einem kastenförmigen Portatile umgestaltet wurde, in welchem man Reliquien von den Gebeinen des hl. Papstes hinterlegte. Auch durch Reimspielereien interessant, lautete sie: Prae cunctis aris haec Gregoriana vocaris — A quo sacraris; gens petit Angla, daris — Post huc portaris, his ossibus associaris — Cum quibus esse faris vis meritique paris — Coelitus ignaris nota fis, per signa probaris — Petra salutaris debilitate varis[7].

Der Künstler, welcher das Portatile schuf, wird nur bei einem Portatile genannt, bei dem Eilbertusportatile im Welfenschatz.

Die Inschriften waren regelmäßig in Latein abgefaßt. Die griechischen Inschriften auf einem der Tafelportatilien im Welfenschatze[8] und dem Lyoner Portatile[9] erklären sich durch den Umstand, daß es griechische Künstler waren, welche diese Tragaltärchen anfertigten. Die griechische Inschrift auf einer der Schmalseiten des Portatiles im Dom zu Paderborn ist eine jener Spielereien,

[6] E. Martène et Urs. Durand, l. c. 189.
[7] E. Martène et Urs. Durand l. c. 242.
[8] Vgl. oben S. 453.
[9] Vgl. oben S. 452.

wie sie im 11. und 12. Jahrhundert auch sonst als Beischriften von Bildwerken vorkamen. Deutsch ist die lange Inschrift auf dem ehemaligen Straubschen Tragaltar, die besonders auch darum wertvoll ist, weil sie Licht wirft auf die ausgiebige Verwendung, die der Tragaltar im ausgehenden Mittelalter fand sowie auch, weil sie die Gegenstände aufzählt, die das Zubehör und die Ausrüstung eines Portatiles bildeten. Sie nennt den Tragaltar „Bettstein" und besagt: „Disen bettstein kelch mit ainer platenen vnd zwei silbrin mes kennel vnd mit eiiner silbrin hostien biccel ein korporal mit der laden ein mesz bvch allerleig alter deck ein gvt schell ein blo arres karsickel mit drigen gestickt berlecht bilde mit zweige silbrin schilt — die mag man nemen wa et watz brech oder abging da mit zv machen — ein alb vnd wasz do zv gehort alles mit zweigen den vnderst schilt gezeichent hat oszwalt kalt den kirspel vor sant florencen gegeben alle denen im selben kirspiel mesz do mit in iren hisern zv mache die es bedurftig sint och begern och dar umb dri jorgezit alle jor zv begon iber zwei greben im grossen lichoff mit disen fir schilt gezeiichnet."

FÜNFTES KAPITEL

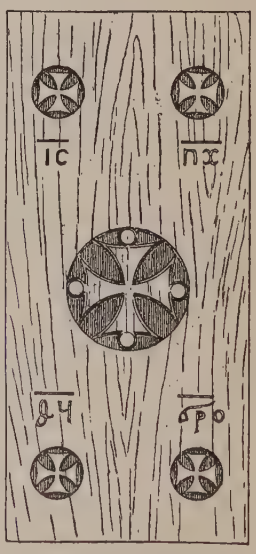
DIE BESCHAFFENHEIT DES TRAGALTARES IN DEN RITEN DES OSTENS

Über die Beschaffenheit des Tragaltares in den Riten des Ostens ist wenig zu sagen. Er hat hier, wie es scheint, nie die reiche Ausstattung erfahren, welche ihm im Mittelalter im Abendlande zuteil wurde. Wenigstens hören wir nie von einer solchen etwas.

Das im koptischen Ritus gebräuchliche Portatile besteht aus Holz und stellt eine Tafel von ca. 20 cm Breite und 60 cm Länge dar. In der Mitte der Oberseite zeigt es als Schmuck ein Kreuz, das von den Monogrammen des Namens Jesus und Christus oder der Inschrift: Jesus Christus siegt, umgeben zu sein pflegt[1]. Doch kommt auch wohl noch hinzu zu dem mittleren Kreuz und den Inschriften je ein kleineres Kreuzchen in den vier Ecken der Tafel[2].

Koptische Altartafel.
(Nach Butler)

Ungewöhnlich reich verziert ist eine von Johann Georg, Herzog zu Sachsen, veröffentlichte koptische Altartafel. Sie ist ringsum von einem Fries umrahmt, der eine Inschrift (Ps. 86, 1 und 2) enthält. Eine andere Inschrift (Ps. 83, 4) umgibt das größere Kreuz in der Mitte der Tafel. Die



Koptische Altartafel.
(Nach Joh. Georg, Herzog zu Sachsen)

[1] Vgl. auch die bei Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens (Leipzig 1914) Tfl. 7, Fig. 168 veröffentlichte Altartafel.

[2] A. a. O. Tfl. 45, Fig. 101.

Monogramme sind auf die vier Ecken verteilt, von den vier kleineren Kreuzchen sind zwei rechts und links, die beiden anderen über und unter dem mittleren in der Mitte der vier Seiten der Tafel angebracht[3].

Ob die Tafel stets von Holz war, muß dahingestellt bleiben. Im späten Mittelalter bestand sie jedenfalls schon aus solchem, wie aus dem Formular für die Weihe der Altartafeln in dem 1411 vom Patriarchen Gabriel herausgegebenen Rituale hervorgeht[4]. Ja, es war bereits die Altartafel, welche der koptische Patriarch Joseph um 850 dem König Zacharias von Nubien sandte, aus Holz angefertigt[5]. Im 12. Jahrhundert berichtet der arabisch schreibende Chronist Abu Salih von einer hölzernen Altartafel in der Menaskirche zu Al-Fustat und in der 1168 verbrannten, 1175—1176 wiederhergestellten Kirche des Abu Sêfên[6]. Reliquien wurden in die Tafel wohl nie eingeschlossen.

Von ähnlicher Art wie die koptische ist die bei den Abessiniern gebräuchliche Altartafel, Tabot genannt, wie ja auch der bei diesen herrschende äthiopische Ritus im wesentlichen der koptische ist.

Ein Bericht eines Jesuitenmissionars des 17. Jahrhunderts, der in Abessinien tätig war, beschreibt sie folgendermaßen: „Das Tabot ist in der Regel aus Holz gemacht und hat die Form eines Kästchens, woher auch sein Name. Manche Tabot sind mit eingeschnittenem Ornament und mit gemaltem Bildwerk verziert. Einige wenige, die ich sah, bestanden aus einem weißen, marmorartigen Stein; sie waren aber sehr klein. Alle sind irgendeinem Heiligen geweiht, dessen Name auf die Tafel geschrieben oder in sie eingeschnitten wird, wie z. B. der allerseligsten Jungfrau, dem hl. Michael u. a. Um aber das Tabot verehrungswürdiger zu machen, schreibt man gern die Namen mehrerer Heiligen auf dasselbe. Einmal traf ich einen Priester, der sich rühmte, eine Altartafel zu besitzen, wie es keine andere in ganz Äthiopien gebe, da sie nicht weniger denn sieben Heiligen geweiht sei.

Die Tabot müssen stets vom Abuna geweiht werden. Ihre erste Ingebrauchnahme ist stets ein großes mit Gesang und Tanz verbundenes Fest, bei dem die Tafel in feierlicher Prozession aus der Kirche, in der sie geweiht wurde, von dem vornehmsten Mann des Ortes, bisweilen vom Kaiser selbst, zur neuen Kirche übertragen wird. Das Tabot steht in noch höherer Verehrung als das hhl. Sakrament[7]."

Besondere Beachtung verdient in diesem Bericht die Angabe, daß es bei den Abessiniern jedenfalls noch im 17. Jahrhundert neben den gewöhnlichen Tabot aus Holz auch, wenngleich nur in geringer Zahl, steinerne gab.

Eine Bestätigung erhält sie durch einen Bericht des Patriarchen Alphonsus Mendez S. J. (ernannt 1623), in dem erzählt wird, der König habe sich über die Missionäre beklagt, weil sie die hölzernen Tabot verbrannt, die steinernen aber neu geweiht hätten[8]. Auch heute scheinen steinerne noch im Gebrauch zu sein. Reliquien werden in das Tabot nicht eingeschlossen.

---

[3] A. a. O. Tfl. 13, Fig. 32. A. Rücker, Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients (Freiburg 1920) 7.

[4] Renaudot I, 55.

[5] Butler II, 27.

[6] A. Rücker a. a. O. 8 nach B. T. A. Evetts and A. Butler, The churches and monasteries of Egypt, Oxford 1895.

[7] Camillo Beccari, Il Tigrè, descritto da un missionario gesuita del sec. XVII (Roma 1912) 140. Eine Prozession mit dem Tabot ist beschrieben und abgebildet in Deutsche Aksum-Expedition III (Berlin 1913) 27 und Tfl. VIII/IX. Ursprünglich scheint Tabot nicht die Tafel, sondern den Kasten, in dem sie aufbewahrt wurde, bezeichnet zu haben.

[8] Rer. Aethiop. SS. occident. IX (Romae 1909) 31. Vgl. auch G. K. Rein, Abessynien I (Berlin 1918) 388.

Die Verehrung, welche dem Tabot gezollt wird, ist so groß, daß es nie offen zur Schau getragen wird, sondern stets in kostbare seidene Tücher eingehüllt sein muß. Auch darf es nicht einmal der Diakon mit bloßer Hand berühren. Eigentümlicherweise wird in der Messe seine Oberseite nach unten gekehrt.

Eine Vorstellung von der Beschaffenheit des Tabot bietet Tafel 100. Sie gibt ein Tabot wieder, das sich im Besitz des Ignatiuskollegs zu Valkenburg befindet. Es ist aus hellbraunem, festem, an Buchsbaum erinnerndem Holz gemacht. In der Mitte der Oberseite zeigt es ein Kreuz. Oberhalb dieses Kreuzes lesen wir tabota Georgis (altare Georgii, unter seinen Armen links 'egzi 'et Marjam [Dominae Mariae], rechts Mika'el wa Gabri'el [Michaelis et Gabrielis]). Reicher ausgestattet ist eine abessinische Altartafel des Britischen Museums. Die breite Einfassung, welche die Oberseite derselben umzieht, setzt sich aus zwei nebeneinander angebrachten, mit Flechtwerk verzierten Börtchen zusammen. In ihrer Mitte steht ein großes, entwickelteres, in jeder der vier Ecken ein kleineres, einfacheres Kreuz. Alle Kreuze befinden sich in quadratischer Umrahmung. Die nicht von ihnen eingenommene Fläche ist ganz mit Inschriften von der Art derjenigen der vorhin genannten Altartafel gefüllt. Außerdem liest man über dem mittleren Kreuz Alpha, unter ihm aber Omega[9].

Das bei den unierten Armeniern gebräuchliche Portatile, Wem genannt — die nicht unierten kennen nach dem früher Gesagten[10] kein solches —, ist dem Portatile des lateinischen Ritus, aus dem es ja auch seinerzeit herübergenommen wurde, gleich.

Die Altartafel der Syrer wird entweder aus Holz oder aus Stein angefertigt. „Die Altartafel besteht meist aus Stein," heißt es in Pseudo-Maros Expositio ministerii oblationis, eine Bearbeitung der Expositio liturgiae des Syrers Dionysius Bar Salibi, „weil Jesus der Stein ist, den die Bauenden verwarfen, der aber zum Eckstein wurde . . . Doch ist sie auch wohl aus fein geglättetem Holz gemacht, weil unser Erlöser das Holz des Lebens genannt worden ist[11]."

Dionysius Bar Salibi zufolge, der um 1170 schrieb, wäre die Tafel umgekehrt am gewöhnlichsten aus Holz hergestellt worden. Nach der Anweisung eines in das Mittelalter hinaufreichenden syro-jakobitischen Pontifikales mußte zu derselben auserlesenes kostbares Holz oder ausgewählter besserer Stein, wie Marmor und ähnliche Steinarten, genommen werden[12]. Auf der Tafel sollte eine Inschrift angebracht werden, in welcher der Tag der Weihe der Tafel und der Name des Konsekrators angegeben war, eine Vorschrift, die uns im 13. Jahrhundert auch im Buch der Führungen des Barhebräus begegnet[13]. Die Buchstaben des ersten und letzten Wortes sollten so angeordnet werden, daß sie ein Kreuz bildeten. Von einer sonstigen Ausstattung der Altartafel vernehmen wir nichts. Bilder durften nicht auf ihr gemalt sein. Reliquien werden auch im Ritus der Syrer in die Tafel nicht hineingelegt, und zwar verhielt es sich so schon im Mittelalter.

Das Antiminsion des griechischen Ritus ist ein Tuch von ca. 60 cm Länge und 40—50 cm Breite. Es besteht entweder aus Seide, zumal

---

[9] Abb. in Guide to the early christian and byzantine antiquities in the department of british and mediaeval antiquities of the British Museum, London 1903.

[10] Vgl. oben S. 99.

[11] Ass. Cod. lit. IV, 2, 264.

[12] Assemani, Codices Ms. orient. Bibl. Vat. III, 313; vgl. auch Renaudot II, 56.

[13] C. 1, sect. 6 (Mai X, 2, 8).

bei den Russen, oder aus Leinwand. Nahe an der hinteren Langseite pflegt ihm ein kleines Täschchen aufgenäht zu sein, in dem der Bischof bei der Weihe die Reliquien einschließt, mit denen es zum Unterschied vom sog. *εἰλητόν*, dem Gegenstück unseres Korporales, versehen wird. Im russisch-griechischen Ritus fehlen Reliquien in dem Antiminsion nie, wohl aber mangeln sie ihm nicht selten in den übrigen Zweigen des griechischen Ritus. Zur Gültigkeit der Weihe des Antiminsion und zur Erlaubtheit seiner Verwendung ist demnach nicht allgemein erforderlich[14], daß es Reliquien enthält.

Als Verzierung ist heute dem Antiminsion stets eine Darstellung der Grablegung in Schwarz aufgedruckt. Es scheint das jedoch erst in nachmittelalterlicher Zeit üblich geworden zu sein, andernfalls würde Simeon von Saloniki, der sich ausführlich mit dem Antiminsion beschäftigt, wohl dieses Brauches gedacht haben. Daß man die Grablegung als Darstellung für das Antiminsion wählte, hat seinen Grund darin, daß man in ihm ähnlich wie im *εἰλητόν* ein Sinnbild der Grabtücher Christi sah. „Sie sind gleichsam die Grabtücher", sagt Simeon von Saloniki[15].

Griechisches Antiminsion mit Grablegung, Evangelistensymbolen und Heiligen. Valkenburg, Ignatiuskolleg

Regelmäßig kommen zu dieser Darstellung des Begräbnisses in den Ecken des Antiminsion die Bilder der vier Evangelisten oder deren Symbole.

Es wurde im späteren Mittelalter Sitte, bei der Altarweihe vor Auflegung des *κατασάρκα* genannten untersten Altartuches auf den Ecken der Mensa Leinenstückchen anzubringen, auf denen die Namen der Evangelisten geschrieben waren, und die deshalb evangelistae genannt wurden[16]. Die Ordines der Kirch- und Altarweihe des 8., 10. und 13. Jahrhunderts kennen die Zeremonie noch nicht, wohl aber wird sie schon von Simeon von Saloniki erwähnt, so daß sie etwa im Lauf des 14. Jahrhunderts aufgekommen sein mag. Auch auf die Ecken des Antiminsion nähte man diese vier Stoffstücke mit den Namen der Evangelisten auf, wie Simeon von Saloniki ausdrücklich angibt[17]. Später ließ man die Eckstücke mit den Namen der Evangelisten fort, indem man sie durch die Bilder der Evangelisten oder ihrer Symbole ersetzte, die man den Ecken des Antiminsion aufdruckte. Man begann

[14] Vgl. auch S. Petridès, L'antiminsion in „Echos d'Orient" III (1899) 193 f. und K. Lübeck, Das Antiminsion der Griechen in „Katholik" XCVI, 2 (1916) 346 f.

[15] De sacro Templo c. 127 (Mg. 155, 333): *Ὡς ἐντάφιά εἰσιν.*

[16] L. c. c. 112 (ibid. 316).

[17] L. c. c. 127 (ibid. 333): *Καὶ ὡς ἐν τῇ τραπέζῃ τίθησι τέσσαρα ὑφάσματος μέρη εἰς τύπον τῶν εὐαγγελιστῶν ὧν ἐπιγράφει καὶ τὰ ὀνόματα.*

damit jedoch erst in nachmittelalterlicher Zeit, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Entstehung des Brauches, das Tuch mit einer Grablegungsszene zu schmücken.

Die anderen Darstellungen, welche man auf dem Antiminsion anbrachte und anbringt, wechseln. Sie gruppieren sich als Nebenbilder zwischen den Evangelistenbildern rings um die Grablegung herum, sofern nicht etwa Inschriften an ihre Stelle treten, was indessen nur oben und unten, nie rechts und links vom Mittelbild der Fall ist. Oberhalb desselben wird mit Vorliebe der ewige Vater, der seinen Sohn zum Heil der Welt in den Kreuzestod gab, abgebildet, unterhalb desselben sieht man bisweilen das letzte Abendmahl. Im übrigen pflegen die Nebendarstellungen vornehmlich die Werkzeuge der Passion Christi oder Heilige wiederzugeben, letztere bald als Ganzfiguren, bald als Halbfiguren oder Brustbilder.

Eine große Rolle spielen auf den Antiminsien die Inschriften. Sie geben die Heiligen, zu deren Ehre jene geweiht wurden, sowie den Namen des Konsekrators und das Datum der Weihe an. Auch betonen sie bisweilen ausdrücklich, daß derjenige, der das Antiminsion vom Bischof erhalten habe, überall auf demselben das hl. Opfer feiern dürfe. Früher wurden die Inschriften auf das Antiminsion geschrieben oder gemalt, heute werden sie ihm gleich den bildlichen Darstellungen aufgedruckt. Geschrieben wird gegenwärtig nur mehr die Unterschrift des Konsekrators.

Von einer Inschrift, die man auf dem Antiminsion anbrachte, hören wir schon in der Anfrage, welche Bischof Bella durch den Erzbischof Romanus von Dyrrachium dem Patriarchen Manuel Charitopulus vorlegte, also in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Wir erfahren nämlich aus ihr, daß die Antiminsien aus dem Tuche, das bei der Weihe des altare fixum auf und um den Altar gelegt worden war, gemacht wurden, indem man dasselbe in Stücke schnitt und mit einer Inschrift versah[18]. Ja, es wird bereits eine Inschrift auf dem Antiminsion zur Beurkundung der Weihe desselben im Euchologion von Grottaferrata (10. Jahrhundert) vorgeschrieben[19]. Sie soll den Heiligen nennen, zu dessen Ehre es konsekriert wurde, den Erzbischof oder Bischof, der den Weiheakt vollzog, und den Monat sowie das Jahr, in denen das geschah. Ein von Goar veröffentlichter Ordo der Kirch- und Altarweihe aus dem Ende des 13. Jahrhunderts fügt noch hinzu: Falls die Weihe zu Konstantinopel stattgefunden habe, müsse auch der Name des Patriarchen auf dem Antiminsion verzeichnet werden[20]. Die Inschrift hatte in diesem Falle zu lauten: *Θυσιαστήριον τοῦ ἁγίου . . ., ἱερουργηθὲν ὑπὸ . . . μετροπολίτου, μηνὶ . . ., ἐν ἔτει . . ., ἐπὶ . . . τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου.*

Die früheste Angabe über ein als Ersatz des altare fixum dienendes geweihtes Linnentuch findet sich in der Antwort, welche der Studite Theodor auf verschiedene Fragen gab, die ihm bezüglich des Verhaltens gegenüber den Häretikern und des Verkehrs mit denselben vorgelegt worden waren[21].

Wir ersehen aus ihr, daß es schon um 800 auch *θυσιαστήρια καθηγιασμένα ἐν σινδόνι*, Linnentücher, gab, die als Ersatz für den gewöhnlichen Altar geweiht worden waren und im Notfall anstatt eines solchen zur Feier der Messe gebraucht wurden.

Freilich waren solche Tücher im griechischen Ritus jener Zeit noch nicht das einzige Surrogat für ein mangelndes altare fixum. Wie noch heute im syrischen und koptischen, hatte man damals auch in ihm neben jenen Linnentüchern Holz-

[18] Mg. 119, 809: *Ἐκ τοῦ πανίου τοῦ ὑποστρωθέντος καὶ περιειλήσαντος τὴν τράπεζαν, εἰς βραχέα τεμνομένου καὶ γραφομένου.*

[19] Goar 846.

[20] Goar 844.

[21] Ep. 40 (Mg. 99, 1056).

tafeln, die zu dem gleichen Zwecke geweiht waren und verwendet wurden. Das bezeugt sowohl der Studite, indem er neben jenen *θυσιαστήρια καθηγιασμένα ἐν σινδόνι* auch *θ. κ. ἐν σανίσι* nennt, als auch das Schreiben Michaels II. an Ludwig den Frommen[22]. Denn nicht aus Zeug, sondern aus Holz bestanden die tabulae imaginum, welche die rechtgläubigen Bilderverehrer in den Stürmen der Verfolgung, in denen ihnen die Kirchen verschlossen waren, benutzten, um darauf in Privathäusern die Messe zu zelebrieren; nach der Auffassung des ikonoklastisch gesinnten Kaisers mißbräuchlich und in Mißachtung der Kirchen, in Wirklichkeit aber unter dem Zwang der Not — *κατ' ἀνάγκην* —, wie der Studite sagt, da sie es für unerlaubt hielten, mit den Häretikern zusammen oder auch nur in den von diesen in Beschlag genommenen Kirchen die Liturgie zu feiern.

Seit der Wende des Jahrtausends hören wir nur noch einmal vom Gebrauch hölzerner Altartafeln im griechischen Ritus in einer Verordnung des Patriarchen Nilus Kerameus von Konstantinopel (1379—1388). Es könne, so heißt es in derselben, die Notwendigkeit eintreten, und oft trete sie tatsächlich ein, daß man die Messe an Orten zelebrieren müsse, an denen es keine Kirche, also auch keinen Altar gebe. Für diesen Fall nun hätten die Väter der heiligen Konzilien angeordnet, daß denjenigen, die in dieser Notlage sich befänden, ein unter der Form einer Tafel oder eines Linnentuches geweihtes *θυσιαστήριον* übergeben werde. Doch müßten sie dieselben an einem Ort benutzen, der durch eine Wand oder einen Vorhang von dem übrigen Raum geschieden sei[23]. Hölzerne Portatilien waren hiernach zwar noch im 14. Jahrhundert im griechischen Ritus nicht ganz außer Gebrauch, doch waren sie jedenfalls schon wenigstens seit dem 11. Jahrhundert nicht mehr das Gewöhnliche. Denn sooft seit dieser Zeit in den griechischen Euchologien, bei den griechischen Kanonisten und Liturgikern, sowie in den Entscheidungen der Patriarchen von einem Ersatz für das altare fixum die Rede ist, handelt es sich regelmäßig, die Verordnung des Nilus Kerameus ausgenommen, ausschließlich um ein zu diesem Zwecke eigens geweihtes, gewöhnlich aus Leinwand bestehendes Tuch, das heutige Antiminsion. Auffallen kann das freilich keineswegs, da ein aus einem Stück Zeug bestehender Ersatz für das altare fixum für Herstellung, Mitnahme auf Reise, Aufbewahrung und Gebrauch, die wenigste Schwierigkeit bot.

Von Tragaltären in Form eines Tisches hören wir im griechischen Ritus nur in früher Zeit. Von dieser Art war der Tragaltar, von dem in dem Enkomion des hl. Marcianus die Rede ist[24]; denn er wird ausdrücklich *μυστικὴ τράπεζα* genannt. Allerdings folgt der Zusatz: *Ἥτις καλεῖται ἀντιμίνσιον*. Allein aus dem unmittelbar vorausgehenden *μυστικὴ τράπεζα* ergibt sich, daß *ἀντιμίνσιον* in diesem Falle nicht den Sinn hat noch haben kann, in dem es uns später und heute begegnet, und daß es hier nicht ein den Altar ersetzendes Tuch, sondern einen förmlichen Tisch bedeutet, wie man ja unter dem Wort auch jene förmlichen liturgischen Tische verstand, welche beim Austeilen der Kommunion und bei gewissen anderen liturgischen Akten als Ersatz und Ergänzung der *ἁγία τράπεζα* dienten[25]. Durch den Zusatz: *Ἥτις καλεῖται ἀντιμίνσιον* soll die in Frage stehende *ἁγία τράπεζα* lediglich als Tragaltar, als jene Art des heiligen Tisches, die bewegbar war, näher bestimmt werden[26]. Ein anderes Beispiel eines Tragaltares, den wir uns als Tisch zu denken haben werden, ist der kleinere Altar der Basilika zu Bethlehem, den man nach dem Bericht des hl. Willibald in die Geburtsgrotte hinabtrug, sooft dort jemand zu zelebrieren wünschte[27]. In nachkarolingischer Zeit werden Antiminsien von

[22] M. G. Conc. II, 479.

[23] Échos de l'orient III (1899) 196.

[24] N. 11 (AA. SS. 14. Juni; III, 281).

[25] Vgl. oben S. 94.

[26] Die Übersetzung der Bollandisten (l. c.): Mysticam mappam, quae antiminsion dicitur, fixit e regione aditus speluncae ist demgemäß unzutreffend. Sie leidet an dem Fehler, daß sie dem Worte *ἀντιμίνσιον* in dem Enkomion des hl. Marcian einen Sinn unterlegt, den es allerdings später hatte, im vorliegenden Falle aber wegen des vorausgehenden *μυστικὴ τράπεζα*, dem es als Erklärung angefügt ist, nicht haben kann.

[27] C. 4 (M. G. SS. XV, 98).

der Form eines Tisches, die als Ersatz des altare fixum in bestimmten Fällen zur Feier der Messe gebraucht wurden, nie mehr erwähnt.

Früher, jedenfalls im späten Mittelalter[28], setzte sich das Antiminsion aus vier miteinander fest vernähten Zeuglagen zusammen, doch war nur die unterste Ersatz des altare fixum, also das eigentliche Antiminsion. Die zweite, dritte und vierte vertraten die dreifache Bekleidung, mit der das altare fixum versehen wird, die zweite, dem Antiminsion zunächstliegende, das *κατασάρκα*, die dritte die *ἐνδυτή* (*ἐπενδύτης* oder *τραπεζοφόρον*), die vierte das *εἰλητόν*. Weil nämlich das Antiminsion das altare fixum ersetzt, dieses aber mit jener dreifachen Bekleidung ausgestattet sein muß, erschien es notwendig, auch auf dem Antiminsion eine solche in Gestalt der drei oberen Zeuglagen anzubringen, wie ja auch das abendländische Portatile gleich dem abendländischen altare fixum bei der Messe mit Altartüchern bedeckt sein muß. Heute besteht das Antiminsion nur mehr aus einer Zeuglage, wie es denn auch nach gegenwärtigem Brauch mehr eine Art von Korporale als Ersatz für das altare fixum ist und darum nicht nur unkonsekrierten Altären, sondern gleicherweise konsekrierten bei der Messe aufgelegt wird, und zwar oben auf der obersten Altarbekleidung, dem *εἰλητόν*. Aufbewahrt wird es entweder in dem zusammengefalteten *εἰλητόν* wie bei den Russen oder auf diesem, eingeschlagen in ein besonderes Tuch.

[28] Simeon Thessal. De sacro templo c. 127 (Mg. 155, 333).

Unterirdische Confessio. Rom, SS. Quattro Coronati (Seite 571)

VIERTER ABSCHNITT

DAS ALTARGRAB

I. KAPITEL

DAS ALTARGRAB IN GEGENWART UND VERGANGENHEIT

I. HEUTIGER BRAUCH

Opferkult und Reliquienkult sind, an sich genommen, zwei ganz und gar verschiedene Dinge, zwischen denen weder eine direkte noch indirekte Beziehung besteht. Das schließt indessen nicht aus, daß sich historisch zwischen ihnen eine Verbindung bilden konnte, indem man sie auf Grund gewisser, in ihrer Natur begründeter Erwägungen einander nahebrachte. So wurde dann freilich in allmählicher geschichtlicher Entwicklung der Altar, die Stätte des Opfers des Neuen Bundes, zugleich die Stätte, an der in besonderem Sinne der Reliquienkult anknüpfte und sich betätigte.

Diese Betätigung war und ist eine mannigfache. Ihre älteste und vornehmste Form ist die Hinterlegung der Reliquien in einem dafür bei der Altarweihe besonders bereiteten Behälter des Altares, dem Reliquiengrab oder Sepulcrum. Sie ist von den übrigen am Altar sich vollziehenden Formen des Reliquienkultes tiefgreifend verschieden.

Zwischen dem Reliquienschrein, der über oder unter die Mensa gesetzt ist, und dem Altar selbst besteht nur ein äußerer, ein durchaus loser Zusammenhang. Wie er nicht angebracht zu werden brauchte, kann er auch jeden Augenblick ohne irgendwelche Folgen für den Altar wieder entfernt werden. Nicht so beim Reliquiengrab. Seine Verbindung mit dem Altar ist eine innerliche. Es bildet heute infolge einer durch Jahrhunderte sich hinziehenden Übung und Gewohnheit einen integrierenden, ja einen geradezu notwendigen, für die Gültigkeit der Altarweihe wesentlichen Bestandteil sowohl des altare fixum wie des altare portatile. Sie ist aber auch eine ständige und unlösbare, sofern nicht bloß die Gültigkeit des Aktes der Konsekration durch das Vorhandensein des Reliquiengrabes bedingt ist, sondern auch die Fortdauer dieser Gültigkeit durch die völlig intakte Erhaltung desselben.

Die Notwendigkeit der Hinterlegung der Reliquien in den Altar begründet sich sowohl durch uralten und darum rechtskräftigen, verpflichtenden Brauch, als auch, und zwar besonders durch die eine solche vorschreibende Weiheformel des heute allgemein bindenden römischen Pontifikales und die ausdrücklichen Bestimmungen des neuen Codex juris canonici[1].

Das Dekret Alexanders III. (1159—1181) in der Dekretalensammlung Gregors IX.[2]: Ad haec si altare motum fuerit aut lapis ille solummodo supra positus, cui sigillum continet, confractus aut etiam diminutus exstiterit, debet denuo consecrari, verlangt nicht ausdrücklich das Vorhandensein des Sepulcrums, setzt

[1] Can. 1198, § 4; can. 1200, § 2, ad 2.

[2] L. 3, tit. 40, c. 1.

es aber als integrierenden Bestandteil des Altares voraus, wie aus der Bemerkung: Qui sigillum (Verschluß des Sepulcrums) continet, erhellt[3].

Von seiten der Ritenkongregation wurden bezüglich des Altarsepulcrums keine allgemein geltenden Dekrete erlassen, doch wurden durch sie eine Anzahl partikulärer Entscheidungen getroffen, welche auf das heutige Recht, seine Tragweite und seine Anwendung in besonderen Fällen bemerkenswertes Licht werfen. Hat der Altar seine Reliquien verloren, so bedarf er einer Neukonsekration, und es genügt nicht, daß der Bischof selbst oder ein anderer in seinem Auftrag neue Reliquien einlegt[4]. Die Entfernung der Reliquien bedeutet indessen nicht eine absolute Exekration des Altares, so daß die Weihe dadurch schlechthin hinfällig würde. Daher gestattete die Ritenkongregation mit Genehmigung des Papstes dem Bischof von Augsburg am 1. Mai 1668[5], in dessen Diözese die Schweden manche Tausende von Altären ihrer Reliquien beraubt hatten, ohne daß diese sonst exekriert worden waren, den Defekt lediglich durch Neurekondition von Reliquien zu beheben, da eine völlige Neuweihe aller jener Altäre untunlich gewesen wäre. Ähnlich erlaubte sie unter dem 27. Februar 1847[6] auf Ansuchen des Bischofs von Limburg, daß auf Altären, die keine Reliquien mehr enthielten oder deren Sepulcrum geöffnet worden war, zelebriert werden dürfe, bis neue Reliquien eingelegt worden seien. Zur Exekration des Altares genügt es, daß der Verschlußstein des Sepulcrums aufgehoben wurde, gleichviel, ob er dann weggenommen oder wieder über die Reliquien gelegt wurde, und zwar gilt das auch für den Fall, daß die Reliquien ganz unberührt blieben[7]. Ist das Sigillum des Sepulcrums infolge Lösung des Mörtels nicht mehr fest, ist es aber sicher, daß es nicht aus seiner Lage entfernt und das Reliquiengrab nicht geöffnet wurde, so ist der Altar nicht exekriert, doch soll der Bischof selbst oder auf Grund apostolischer Vollmacht durch einen Vertreter den Verschlußstein wieder befestigen, der indessen hierbei nicht in die Höhe gehoben werden darf. Ist es zweifelhaft, ob der Stein auf dem Reliquiengrab blieb, so ist Neukonsekration des Altares erforderlich[8]. Erhebliche Risse im Sigillum haben Exekration des Altares zur Folge[9].

Der neue Codex juris canonici bestimmt bezüglich des Sepulcrums des altare fixum wie des altare portatile: 1. In jedem Altare, dem festen wie dem geweihten Altarstein, muß in Gemäßheit der liturgischen Vorschriften ein Altargrab sein, das Reliquien von Heiligen enthält, und mit einem Stein verschlossen ist[10]. 2. Falls die Reliquien weggenommen oder der Verschluß des Sepulcrums zerbrochen bzw. entfernt wird, so verliert der Altar seine Weihe, ausgenommen, wenn der Bischof oder ein von ihm Beauftragter den Verschlußstein abhebt, sei es, um ihn zu befestigen oder wiederherzustellen, sei es, um ihn durch einen anderen zu ersetzen, sei es, um die Reliquien zu

---

[3] Lapis bedeutet hier die auf den Altarstipes (altare) gelegte Mensa. Sie enthielt häufig selbst das Sepulcrum und dann natürlich auch dessen sigillum. Befand sich das Reliquiengrab aber, wie es gleichfalls sehr häufig der Fall war, auf der Oberseite des Stipes unter der Mensa, so war diese selbst eine Art von sigillum des Sepulcrums. Der Sinn des nicht genügend klaren Dekrets ist wohl: Wenn der Altar von seiner Stelle entfernt wird oder die Mensa einen (bedeutenden) Bruch erleidet, ist er als exekriert zu betrachten.

[4] S. R. C. 7. Dezember 1844 und 23. Mai 1846 (Decr. auth. n. 2876, 2880 und 2911). Die betreffenden Entscheidungen handeln allerdings zunächst nicht vom altare fixum, sondern vom altare portatile; allein, was von letzterem gilt, gilt auch, und zwar erst recht, von ersterem.

[5] Decr. auth. n. 1955.

[6] Decr. auth. 2944.

[7] S. R. C. 14. Mai 1861 und 31. August 1867 (Decr. auth. n. 3106 und 3162).

[8] S. R. C. 18. Mai 1883 (Decr. auth. 3575).

[9] S. R. C. 23. Juni 1879 (Decr. auth. n. 3497). Auch in bezug auf diesen Punkt betrifft die Entscheidung dem Wortlaut nach das Portatile, gilt aber natürlich ebenfalls vom altare fixum.

[10] Can. 1198, § 4.

besichtigen. 3. Ein geringfügiger Bruch des Verschlußsteines hat nicht die Exekration zur Folge, und es kann jeder Priester die Ritze mit Zement ausfüllen[11]. Mit diesen Kanones, durch welche die vorhin angeführten Entscheidungen der Ritenkongregation zum Teil bestätigt, zum Teil modifiziert werden, hat die Geschichte des Altargrabes ihren vorläufigen Abschluß gefunden.

II. DIE RELIQUIENREKONDITION IN VORKAROLINGISCHER ZEIT

Der Brauch, mit dem Altar ein Reliquiengrab in Verbindung zu bringen, reicht in seinen Anfängen bis in die Zeit nach Beginn des Friedens zurück, also bis in das erste Viertel des 4. Jahrhunderts. Die Basiliken, welche Konstantin der Große zu Ehren der Apostelfürsten Petrus und Paulus zu Rom erbaute, mit ihrem über dem Grabe derselben errichteten Altar beweisen das zur Genüge. Wie der Brauch sich bildete und welche Umstände ihn veranlaßten, werden wir am Schlusse dieses Abschnittes untersuchen. Hier handelt es sich nur um die Tatsache. Auch auf die Form, in der die Verbindung von Altar und Reliquiengrab geschah, kommt es hier nicht an. Die Form wechselte im Laufe der Zeit mannigfach, wie wir später sehen werden.

In vorkonstantinischer Zeit hat es, soweit heute darüber ein Urteil möglich ist, ein Altargrab im späteren Sinne des Wortes, d. i. ein Reliquiengrab, mit welchem ständig ein Altar verbunden gewesen wäre, noch nicht gegeben.

Nicht in den Gemeindekirchen, und zwar auch da nicht, wo sie etwa schon mit einem ständigen Altar versehen waren. Denn es war noch nicht Brauch, die Überreste der hl. Leiber aus dem Grab zu erheben und in den Gemeindekirchen beizusetzen. Ohne eine solche Übertragung aber gab es in ihnen keine Reliquien und kein Reliquiengrab. Nicht in etwaigen Memorien und Coemeterialkirchen, weil die Ungunst der Zeitverhältnisse noch nicht erlaubte, sie mit einem ständigen Altar auszustatten, zumal die nur vorübergehende, auf bestimmte Gelegenheiten sich beschränkende Benutzung derselben einen derartigen Altar als unnötig erscheinen ließ.

Die Stellen aus den pseudocyprianischen Schriften De laude martyrum und De aleatoribus, aus Tertullians Schrift Scorpiace und ein im Papstbuch mitgeteiltes Dekret Felix' I. (269—274), mit welchem man das Gegenteil hat dartun wollen, beweisen keineswegs, was sie beweisen sollen. Wenn die Schrift De laude martyrum die Märtyrer anredet: Vos intra se sanctum illud altare, vos intra se magna illa venerandi nominis sedes includit[1], so ist sanctum altare nicht von dem realen christlichen Altare, sondern bildlich von dem himmlischen Altare der Apokalypse (6, 9) zu verstehen. Ebenso redet Tertullian nur bildlich und im Anschluß an Off. 6, 9, wenn er in seiner Schrift Scorpiace den Gnostikern in Verteidigung des Martyriums zuruft: Quinam isti beati victores nisi proprie martyres? Illorum enim victoriae, quorum et pugnae, eorum vero pugnae, quorum et sanguis. Sed et interim sub altari martyrum animae placidum quiescunt et fiducia ultionis patientiam pascunt et induti stolis candidam claritatem usurpant, donec et alii consortium illorum gloriae impleant[2]. Sowohl der Zusammenhang[3] als die offensichtliche Anlehnung

[11] Can. 1200, § 2 ad 2 und § 3.
[1] N. 30 (C. SS. eccl. 3, 51).
[2] C. 12 (C. SS. eccl. 20, 173).
[3] Vorher geht: Exinde victoribus quibusque promittit nunc arborem vitae et mortis veniam secundae, nunc latens manna cum calculo candido et nomine ignoto, nunc ferreae virgae potestatem et stellae matutinae claritatem, nunc

an Off. 6, 9 gestatten unmöglich, seine Worte auf den realen Altar und ein mit demselben verbundenes Altargrab zu deuten. Die Schrift De aleatoribus spricht von einer geistigen Gegenwart der Märtyrer, wenn sie die Würfelspieler ermahnt: Esto non aleator sed christianus; pecuniam tuam assidente Christo spectantibus angelis et martyribus praesentibus super mensam dominicam sparge[4]. Christus, die Engel und die Märtyrer sind als unsichtbare Zuschauer zugegen, will sie sagen, wenn der Würfelspieler das Geld, das er im Spiel vergeudet haben würde, als Almosen für die Armen auf den Altar legt[5].

Was endlich das viel angeführte Dekret Felix' I. anlangt, das der Liber Pontificalis mit den Worten mitteilt: Hic constitut supra memorias martyrum missas celebrare[6], so ist dessen Bedeutung zu unklar und zu strittig, als daß es sich als Beweis verwerten ließe. Wie es scheint, handelt es sich in ihm nur um die Messen, welche bei den Anniversarien oder sonstigen Gedächtnisfeiern in den Coemeterialbasiliken oder, wo keine solche vorhanden waren, bei dem Grabe selbst auf einem in der Nähe desselben zu diesem Zwecke errichteten Altartisch abgehalten wurden, die sog. missae ad corpus[7]. Außerdem ist es zum mindesten zweifelhaft, ob das Dekret wirklich von Felix I. herrührt. Wie die übrigen liturgischen Verordnungen, von denen das Papstbuch gelegentlich in den Vitae der Päpste der fünf ersten Jahrhunderte berichtet, so gibt auch dieses wohl nur die Praxis wieder, welche in der römischen Kirche zur Zeit der Abfassung des fraglichen, bis in den Anfang des 6. Jahrhunderts reichenden Teiles des Papstbuches bestand, von dem Schreiber aber auf einen der früheren Päpste als den Urheber derselben zurückgeführt wird. Auf keinen Fall läßt sich aus dem Dekret folgern, daß schon Felix I. verordnet habe, über den Märtyrergräbern einen ständigen Altar zu errichten.

Wenn es aber auch in vorkonstantinischer Zeit noch kein Altargrab von der Art des späteren Altargrabes gab, ja nicht einmal gegeben haben kann, so folgt daraus nicht, daß nicht auch schon damals hier und da bei den Anniversarien bestimmter hervorragender Märtyrer, die sich einer besonderen Verehrung erfreuten, an, ja über dem Grabe derselben das heilige Opfer dargebracht worden sei. Es hat das im Gegenteil sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich.

Die auffallende Tatsache, daß gleich nach Beendigung der Verfolgungen der Brauch einsetzt, über Märtyrergräbern einen ständigen Altar zu errichten, und die weite Verbreitung, die derselbe binnen kurzem gewinnt, lassen das nicht nur als möglich erscheinen, sondern daran sogar kaum zweifeln.

Für gewöhnlich wird man dabei freilich auf oder neben dem Grab vorübergehend einen Altar errichtet haben. Ob man in einzelnen Fällen auch das Grab des Märtyrers selbst als Altar benutzte, muß dahingestellt bleiben; irgendeinen Anhaltspunkt, daß solches je geschehen sei, haben wir nicht. Es war das übrigens auch nur tunlich, wenn der Märtyrer in einem Nischengrab, gleichviel ob es oben im Bogen (Arkosolgrab), horizontal (sepulcrum a mensa) oder trapezförmig schloß, oder in einem Hochgrab bestattet war, und selbst diese beiden Arten von Gräbern

albam vestiri nec deleri de libro vitae et columnam fieri in Dei templo, in nomine Dei et Domini et Hierusalem coelestis inscriptam, nunc residere cum Domino in throno ejus. Dann folgt: Quinam isti beati victores etc.

[4] C. 11 (C. SS. eccl. 3, 103).

[5] Von einer geistigen Anwesenheit Christi, der Engel und der Seelen der Verstorbenen bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen redet Origines De oratione c. 31 (Mg. 11, 553).

[6] N. 27 (Duch. I, 158).

[7] Die Auffassung de Rossis (Roma sott. III, 489), nach der das Dekret bestimmen soll, daß nur über Gräbern von Märtyrern, nicht aber über sonstigen Gräbern das hl. Opfer gefeiert werden dürfe, legt in dasselbe etwas hinein, was in seinem Wortlaut, wie ihn der L. P. mitteilt, durchaus nicht zum Ausdruck kommt. Von irgendeinem Verbot ist weder direkt noch indirekt in ihm etwas enthalten. Das Dekret erscheint rein positiven Charakters.

waren keineswegs in allen Fällen als Altar verwendbar. Das Hochgrab gestattete das nur, wenn es oben eine ebene Fläche darbot. Unter den Nischengräbern aber gab es sehr viele, bei welchen die zu geringe oder zu große Höhenlage der Nische, bankartige Vorlagen, die sich vor ihnen herzogen, Enge des Grabraumes und sonstige Umstände eine Benutzung als Altar nicht zuließen. Immer mußte man, wenn man bei einem Märtyrergrabe das eucharistische Opfer feiern wollte, vorübergehend einen Altar bei demselben aufstellen, falls der Märtyrer in einem Wandgrab von Loculusform oder in einem Bodengrab ruhte, mochte sich letzteres nun in einem Katakombengang, sub divo, d. i. in einem unter freiem Himmel gelegenen Coemeterium oder in einer Memoria befinden[8]. Indessen bot das ja auch bei Gräbern dieser Art in den meisten Fällen keine Schwierigkeit.

Das Altargrab, wie es seit konstantinischer Zeit sich immer allgemeiner einbürgerte, ist sonach zwar eine Schöpfung des 4. Jahrhunderts, jedoch nicht in aller Beziehung. Die Neuerung, welche dieses brachte, wird nicht darin bestanden haben, daß man nun erst anfing, über den Gräbern von Märtyrern das heilige Opfer zu feiern, sondern nur darin, daß man in weiterer Entwicklung eines schon bestehenden Brauches begann, auf Märtyrergräbern zum Zweck der eucharistischen Feier einen ständigen Altar zu errichten, und dadurch das Grab in dauernde Verbindung mit einem über ihm aufgestellten Altar zu bringen. So ist das Altargrab im späteren Sinne freilich erst das Werk der konstantinischen Zeit, seine Anfänge und die Vorbereitung desselben haben wir uns jedoch als über dieselbe zurückreichend zu denken.

Die ältesten Beispiele einer Verbindung von Märtyrergrab (Reliquiengrab) und Altar, die wir kennen, bieten die zu Rom von Konstantin gegründeten Basiliken des Apostelfürsten Petrus im Neronischen Zirkus und des Völkerapostels Paulus an der Ostiensischen Straße. Beide waren gedacht und wurden errichtet nicht als Gemeinde-, sondern als Memorienkirchen.

Aus Nordafrika hätten wir schon aus dem Jahre 359 in der Inschrift einer 1,30 m im Geviert messenden, an den hinteren Ecken abgerundeten, 25 cm dicken Steinplatte ein interessantes Zeugnis für das Altargrab, wofern feststände, daß das Reliquiengrab, von welchem diese Platte herrührt, ein Altargrab war. Etwas oberhalb der Mitte derselben stehen in kreisförmiger erhöhter Einfassung unter dem Monogramm Christi die Worte memoria sancta, welche ihren Charakter als Überrest eines Reliquiengrabes außer Frage stellen. Zwischen dem Kreise und dem vorderen Rande befindet sich eine achtzeilige Inschrift, welche die einst unter der Platte geborgenen Reliquien nennt, das älteste bekannte Reliquienverzeichnis seiner Art, und das Jahresdatum der Herstellung des Steines angibt. Sie lautet vervollständigt: De lignu (sic) crucis, De terra promissionis, ube (ubi) natus est Christus; apostoli Petri et Pauli; nomina marturum (sic) Datiani, Donatiani, Cipriani, Nemessani, Cittini et Victorialis. Anno provinciae trecentivigesimo (= 359). Eine zu beiden Seiten des Kreises nachträglich angebrachte, nicht völlig klare Inschrift besagt: Victorinus septimum idus septembris Miggin idu(s) et Dabula. An der Front sind die Stifter verewigt: Posuit Benenatus et Pequaria. Der an eine Schüssel erinnernde Kreis mit dem Monogramm Christi in der Mitte der Platte scheint darauf hinzuweisen, daß diese die Mensa eines Altares bildete. Jedenfalls lag sie nicht im Boden, sondern über demselben, wie die Inschrift an der Front beweist. Der Stein wurde 1870 bei Tixter, zwischen Sétif und Algier, gefunden und befindet sich gegenwärtig in der Sammlung des Louvre[9].

(Fußnote 9 s. nächste Seite)

[8] Vgl. über die verschiedenen Formen des altchristlichen Grabes K. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie (Paderborn 1913) 131 f.

Ob die dealbatae arae aut mensae, welche die Donatisten in Nordafrika, wie Optat um 370 berichtet[10], über den Stätten errichteten, wo die Circumcellionen getötet und bestattet worden waren, wirkliche Altäre oder nur Gedächtnissteine darstellten, wie sie auch von den Heiden errichtet und zur Feier der Totenagapen gebraucht wurden, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Da indessen jene Mensa, welche an der Stelle des Martyriums des hl. Cyprian errichtet worden war, jedenfalls ein wirklicher Altar war, auf dem das heilige Opfer dargebracht wurde[11], und da ferner die Donatisten die Circumcellionen, welche bei ihren fanatischen Kämpfen gegen die rechtgläubigen Katholiken das Leben eingebüßt hatten, als Märtyrer betrachteten, so ist es am wahrscheinlichsten, daß sie wirklich den Charakter von Altären hatten.

Seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts häufen sich rasch die Nachrichten und Zeugnisse über das Altargrab.

Zu Carneas in Palästina ruhte, wie uns die um 385 geschriebene Peregrinatio ad loca sancta erzählt, unter einem Altar der Leib des Dulders Job. Man hatte das Grab auf eine Offenbarung hin gefunden und, ohne es irgendwie zu versetzen, eine Kirche über demselben erbaut sowie einen Altar über ihm angebracht[12].

Zu Florenz barg 393 der hl. Ambrosius († 397) in einer von einer Witwe namens Juliana erbauten Basilika zur großen Freude des Volkes unter dem Altar, der in ihr errichtet worden war, die Reliquien der hll. Vitalis und Agricola, die er zu Bologna erhoben hatte[13]. In der Apostelkirche zu Mailand bei der Porta Romana setzte er unter dem Altar, etwa zwei Jahre später, Reliquien der Apostel bei, und übertrug außerdem in die Basilika die Leiber der hll. Nazarius und Celsus, die er ihrem in einem Garten vor der Stadt gelegenen Grabe entnommen hatte[14]. Unter dem Altar der Basilika, die nach ihm selbst ihren Namen, S. Ambrogio, erhielt, bestattete er schon 386 die Leiber der hll. Gervasius und Protasius. Er hatte, wie er in seinem Briefe an seine Schwester Marcellina schreibt, anfänglich die Absicht, sich dort selbst begraben zu lassen, da er es für angemessen hielt, daß der Bischof dort ruhe, wo er das hl. Opfer darzubringen pflegte, räumte aber dann diesen hl. Blutzeugen jenen Ehrenplatz ein[15].

Der hl. Paulinus von Nola setzte (um 400) unter dem Altar der von ihm erbauten Felixbasilika eine Partikel des hl. Kreuzes und Reliquien der Apostel bei, wie der Titulus zeigt, den er für ihn verfaßte[16]. In der Basilika, welche er zu Fundi an Stelle der dortigen ruinenhaften alten Kirche aufführte, hinterlegte er unter dem Altar Reliquien der hll. Andreas, Lucas, Nazarius, Gervasius und Protasius, wie wiederum aus der für denselben bestimmten Inschrift erhellt[17].

---

[9] C. Inscr. lat. Afric. n. 20600; Mél. d'archéol. X (1890) 440 mit Abb.; Cabrol I, 828 mit Abb., wo auch die andere Literatur über den Stein angeführt ist. Die dort vorgetragene Auffassung, nach welcher die Platte eine Agapenmensa war, steht mit dem auf ihr angebrachten Reliquienverzeichnis in Widerspruch, da man unter einer bloßen Agapenmensa sicher keine so kostbaren Reliquien hinterlegte, wie sie in diesem aufgeführt werden.

[10] Contra Parm. l. 3, c. 4 (C. SS. eccl. 26, 82).

[11] August. Serm. de diversis s. 310 (M. 38, 1413).

[12] C. 16 (C. SS. eccl. 39, 59).

[13] Paulini Vita s. Ambrosii n. 28 (M. 14, 37); vgl. S. Ambrosii Exhort. virgin. n. 1, 7, 9 und 10 (M. 16 336 338 339): Haec sanctae viduae (Julianae) negare non potuimus postulanti. Munera itaque salutis accipite quae nunc sub sacris altaribus reconduntur.

[14] Paulini Vita l. c. n. 32 33 (M. 14, 38).

[15] Ep. 22, n. 13 (M. 16, 1023): Succedant victimae triumphales in locum, ubi Christus hostia est, sed ille super altare qui pro omnibus passus est, isti sub altari, qui illius redempti sunt passione. Hunc ego locum praedestinaveram mihi; dignum est enim, ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit; sed cedo victimis dexteram portionem; locus iste martyribus debebatur.

[16] Ep. 32 n. 11 (C. SS. eccl. 29, 287): Sancta Deo geminum velant altaria honorem — Cum cruce apostolicos quae sociant cineres — Quam bene junguntur ligno crucis ossa piorum — Pro cruce ut occisis in cruce sit requies.

[17] L. c. n. 18 (ibid. 294).

Sulpicius Severus bestattete unter dem Altar der Basilica minor, die er bei Primuliacum in Aquitanien errichtet hatte, wie wir aus dem Brief des Paulinus an Severus vernehmen, den Leib des hl. Bekenners Carus. Paulinus verfaßte für den Altar drei Inschriften zur beliebigen Auswahl[18]. Aus zwei weiteren Altartituli, die Paulinus für Severus dichtete, ersehen wir, daß dieser in den Altar der größeren Kirche, die er zu Primuliacum erbaute, Apostel- und Märtyrerreliquien zu legen beabsichtigte. In dem einen berücksichtigt der Dichter den Fall, daß sein Freund auch die Kreuzpartikel, die er demselben gesandt hatte, den Reliquien in das Sepulcrum beifügen wollte[19]; der zweite handelt nur von Apostel- und Märtyrerüberresten[20].

Der hl. Augustinus († 430) errichtete einen Altar über Reliquien des hl. Stephanus, welche nach Afrika gebracht worden waren, wie er selbst in einer Predigt auf den hl. Märtyrer mitteilt: Exspectat sanctitas vestra scire, quid hodie in isto loco positum est. Reliquiae sunt primi et beatissimi martyris Stephani . . . Nos in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo[21]. Das gleiche war zu Karthago über der Ruhestätte des hl. Cyprian geschehen, über der eine Kirche erbaut worden war[22].

Ein sehr bemerkenswerter Kanon der Synode von Karthago des Jahres 401, der später auch von Pseudoisidor in seine Dekretalensammlung und von Gratian in seine Dekrete aufgenommen wurde, verordnet, es sollten die Altäre, welche allenthalben über die Felder und Wege hin als Memorien von Märtyrern errichtet wurden, in denen sich aber kein Körper oder keine Reliquien der Märtyrer befänden, von den Ortsbischöfen tunlichst zerstört werden. Auch solle keine Memorie gutgeheißen werden, falls sie nicht den Leib des Märtyrers oder doch irgendwelche sichere Reliquien des Märtyrers enthalte oder zum wenigsten eine Beziehung der Stelle zur Wohnung, dem Besitz und der Passio desselben zuverlässig bezeugt sei. Der Kanon ist ein wichtiger Beweis für die Ausdehnung, welche die Verbindung von Märtyrergrab und Altar in der afrikanischen Kirche bis zu Beginn des 5. Jahrhunderts gefunden hatte, er besagt aber nicht, was die spätmittelalterlichen Kanonisten aus ihm herauslesen, daß nämlich in allen Altären Reliquien eingeschlossen sein müßten. Gerichtet war er vielmehr gegen den Mißbrauch, allenthalben auf Träume und angebliche Offenbarungen hin Altäre zu erbauen, wie sich aus dem Schlußsatz ergibt: Nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnino reprobentur[23].

Daß um den Beginn des 5. Jahrhunderts das Altargrab auch schon in Spanien heimisch war, erhellt aus des Prudentius Schrift Peristephanon, Lobgesänge auf heilige Blutzeugen, die 404 oder 405 erschien. Zu Saragossa ruhten damals unter den Altären die heiligen Überreste der achtzehn Märtyrer von Saragossa. Haec sub altari sita sempiterno — Lapsibus nostris veniam precatur — Turba quam servat procerum creatrix — Purpureorum, schließt der vierte Hymnus des Peristephanon[24]. In

[18] In dem ersten heißt es: Nominis ut titulo sic mentis lumine Clarus — Presbyter hoc tegitur; sed membra caduca sepulcro — Libera corporeo mens carcere gaudet in astris — Sancta sub aeternis altaribus ossa quiescunt — Ut dum casta pio referuntur munera Christi — Divinis sacris animae jungantur odores (l. c. n. 6 [ibid. 281]). In dem zweiten titulus (l. c.) lesen wir: Presbyter hic situs est meritis et nomine clarus . . . Digna pia domus est altaria, sub quibus artus — conditur, exanimo . . .; in dem dritten (l. c.): Casta tuum digne velant altaria corpus, ut templum Christi (der Leib des Heiligen) contegat ara Dei.

[19] L. c. n. 7 (ibid. 283): Divinum veneranda tegunt altaria foedus — Compositis sacra cum cruce martyribus etc.

[20] L. c. n. 8 (ibid. 284): Pignora sanctorum divinae gloria mensae — Velat apostolicis edita corporibus — Spiritus et domini medicis virtutibus instans — Per documenta sacros viva probat cineres — Sic geminata piis adspirat gratia votis — Infra martyribus desuper acta sacris etc.

[21] Sermo 318 n. 1 (M. 38, 1437).

[22] Sermo 313 n. 5 (M. 38, 1424).

[23] C. 14 (al. 17) Hard. I, 988; vgl. auch den Kanon 83 in des Dionysius Exignus Sammlung afrikanischer Synodalstatuten l. c. 907 und M. 67, 207.

[24] V. 189 f. (M. 60, 376). Saragossa war die Heimat der Märtyrer, procerum creatrix.

einer Kirche bei Valencia waren unter dem Altar die Reliquien des hl. Vincentius beigesetzt[25], unter dem Altar der Kirche zu Emerita, dem heutigen Mérida, die Gebeine der hl. Eulalia[26].

Als Gegner des Brauches, unter oder in dem Altar Reliquien zu hinterlegen, zeigte sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts ein gewisser Vigilantius aus dem südlichen Aquitanien. Er leugnete die Verehrungswürdigkeit der Reliquien, mußte also auch folgerichtig das Altargrab verwerfen. Gegen Vigilantius, der auch noch andere Irrlehren vortrug, wandte sich kein Geringerer als der hl. Hieronymus in einer 406 zu Bethlehem verfaßten Schrift, in der er auch die Sitte, unter oder im Altar die Überreste der hl. Martyrer beizusetzen, in Schutz nimmt. Male facit ergo, fragt er Vigilantius, romanus episcopus, qui super Petri et Pauli secundum nos ossa veneranda, secundum te pulvisculum offert Domino sacrificia et tumulos eorum Christi arbitratur altaria[27].

Es kann nach den angeführten Zeugnissen keinem Zweifel unterliegen, daß der Brauch schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts in allen Teilen der christlichen Welt in Übung gekommen war. Es hatte dazu nur die verhältnismäßig kurze Zeit von etwa einem halben bis dreiviertel Jahrhundert genügt.

Ausführlich verbreitet sich eine Predigt des hl. Maximus von Turin († nach 465) über den Grund des Brauches, den Märtyrern unter dem Altar ihre Ruhestätte zu geben[28]. Wir werden am Schlusse des Abschnittes auf seine Ausführungen zurückkommen.

Von Altargrabanlagen, die Papst Hilarius (461—468) in den Oratorien des hl. Kreuzes, des hl. Johannes d. T. und des hl. Johannes Ev. bei dem Baptisterium der Laterankirche und andern, die Papst Symmachus (498—514) in der Andreasrotunde bei St. Peter sowie in der Petersbasilika selbst errichtete, erzählt das Papstbuch[29]. Von einer Anlage dieser Art in einer Landkirche in der Umgebung Roms aus dem Jahre 471 berichtet die sog. Charta Cornutina.

Beispiele von Altarsepulcra des 5. Jahrhunderts, die in neuerer Zeit bei Ausgrabungen in altchristlichen Basiliken aufgedeckt wurden, sind das Sepulcrum des Altares des ersten Vitaliskirchleins zu Ravenna, des Vorgängers der heutigen, 547 geweihten Vitaliskirche, des Altares in S. Alessandro an der Via Nomentana zu Rom und des Altares einer 1905 bloßgelegten Basilika zu Grado. Das erste befand sich in der Sockelplatte des Altares, die beiden andern im Boden unter dem Altar. Von einem vierten in Nordafrika aus dem Jahre 452 hat sich der Verschluß erhalten, eine 45 × 65 cm große Steinplatte, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu Sétif in Algier in den Ruinen einer altchristlichen Basilika zutage trat, mit der auch für ihre Datierung wichtigen Inschrift: In hoc loco sancto (= sepulcro) depositae sunt reliquiae sancti Laurentii martiris die III mensis Augusti consulatu Herculani viri clarissimi die Domini dedicante Laurentio viro venerabili sanctissimo (?) post mortem Domini anno proconsulari CCCCXIII (= 452 nach Chr.). Amen[30]. Das Reliquiengrab selbst war nicht mehr vorhanden.

Zwei Beispiele aus dem Osten sind die beiden dem 5.—6. Jahrhundert entstammenden, sehr eigenartigen Altargrabanlagen, die man in jüngerer Zeit in der Dobrudscha in zwei altchristlichen Basiliken des ehemaligen Tropäum, der sog. Zisternenbasilika und der sog. byzantinischen Basilika, unterhalb der Stelle, an der sich einst der Altar erhob, entdeckte. Sie bildeten kleine, nur

[25] Hymn. 5, v. 515 (ibid. 407): Sed mox subactis hostibus — Jam pace justis reddita — altar quietem debitam — Coelestis auram muneris — Perfusa subtus hauriunt — Sic corpus.

[26] Hymn. 3, v. 211 f. (ibid. 356): Sic venerarier ossa libet — Ossibus altar et impositum.

[27] Contra Vigilant. n. 8 (M. 23, 346).

[28] Sermo 77 (M. 57, 689).

[29] L. P. n. 69, 79 (Duch. I, 242 261). Die Charta Cornutiana bei Duch. I, CXLVI.

[30] Inscr. lat. Afr. n. 8630; vgl. de Rossi, Inscr. lat. christ. I, pag. VI und Précis historiques V (Brüssel 1854) 470.

1,20 × 1,00 m große, mit einer apsidenartigen Nische versehene Kammern und waren, abweichend von den im Boden liegenden Altarsepulcra im Westen, die bestenfalls durch einen Schacht oder eine Fenestella mit dem Innern der Kirche in Verbindung standen, durch eine Treppe und eine Tür zugänglich, also mehr unterirdische Martyrien denn Altargräber im Sinne des Westens[31]. Es sind die einzigen Altargrabanlagen dieser Art, die bisher aus dem Osten bekanntgeworden sind und daher wie von besonderem Interesse, so auch von besonderer Wichtigkeit.

Aus dem 6. Jahrhundert liegt für das Bestehen des Brauches, unter oder im Altar in einer Art von Grab Reliquien von Heiligen beizusetzen, eine Fülle von Zeugnissen vor.

Die große Verbreitung, welche das Altargrab bis gegen dessen Ausgang in Gallien erlangt hatte, wird durch zahlreiche Angaben Gregors von Tours in helles Licht gesetzt. Gregor selbst hinterlegte, als er im ersten Jahre seines Episkopates die Vorratskammer seiner Wohnung in eine Kapelle umwandelte, in deren Altar die Reliquien des hl. Euphronius, seines Vorgängers, des hl. Martinus, der hll. Märtyrer Saturninus und Julianus und des hl. Bekenners Illidius[32]. Im Altar der Kirche zu Thiers (Puy-de-Dôme), der wie die Kirche aus Holz bestand, waren Reliquien des hl. Symphorianus geborgen[33]. Zu Pernay und zu Petit-Pressigny (beide Indre-et-Loire) setzte Gregor in dem Altar bei dessen Weihe Reliquien des hl. Nicetius bei[34]. Im Altar eines Oratoriums des hl. Stephanus bei Tours, den er bei der Vergrößerung des Baues versetzen ließ und bei dieser Gelegenheit ohne Reliquien fand, schloß er solche des Patrons, des hl. Stephanus, ein[35]. Zu Lyon ruhte, wie uns Gregor berichtet, unter dem Altar der Krypta der Johannesbasilika der Leib des hl. Irenäus, unter dem Altar einer andern dortigen Basilika befanden sich die Überreste der 48 Märtyrer von Lyon, des hl. Pothinus und seiner Gefährten[36]. Als der Priester Aridius zu Limoges zu Ehren des hl. Julianus eine Kirche erbaut hatte, legte der Bischof bei der Einweihung derselben in den Altar an Stelle von Reliquien ein Fläschchen mit Wasser, das dem Brunnen, in den Blut des hl. Julianus geflossen war, entnommen und wunderbarerweise in Balsam verwandelt worden war[37]. Der Priester Nanninus hinterlegte Reliquien des hl. Julian, die er von Bischof Avitus erhalten hatte, in dem Altar des Oratoriums, das er zu Ehren des Heiligen erbaut hatte[38]. Im Altar der Stephanusbasilika zu Bourges befanden sich Teilchen vom Blut des hl. Stephanus[39]. Eine Basilika in Burgund enthielt im Altar die Reliquien des hl. Andreas und des hl. Saturninus. Bei einem Einfall der Franken wurde die Kirche angezündet, das Heiligtum aus dem Altar genommen und in die Kirche zu Neuvy-le-Roi (Indre-et-Loire) gebracht, deren Altar bis dahin der Reliquien entbehrt hatte. In den Altar der Basilika, in welcher sie sich bis dahin befunden hatten, kamen zum Ersatz der verlorenen bald Reliquien des hl. Vincentius[40]. Die Petersbasilika zu Bordeaux hatte unter dem Hochaltar einen kryptaartigen Raum, dessen Altar mit pignora sanctorum ausgestattet war[41].

Auch in den Briefen Gregors d. Gr. finden sich zahlreiche Stellen, welche für die Verbreitung bezeichnend sind, deren der Brauch, mit dem Altar ein Reliquiengrab zu verbinden, sich im 6. Jahrhundert erfreute. Bald bittet der Papst um Reliquien, die er in einer Basilika beisetzen will, bald schickt er solche zu diesem Zwecke dem Adressaten des Briefes. Jetzt gibt er die zur Vornahme der Hinter-

---

[31] Raymund Netzhammer, Erzbischof, Die christlichen Altertümer der Dobrudscha (Bukarest 1918) 188, Fig. 70; 196, Fig. 74.

[32] De gloria conf. c. 20 (M. G. SS. rer. Merov. I, 759; vgl. Vitae Patr. II, n. 3 [ibid. 670]).

[33] De gloria mart. c. 52 (ibid. 524).

[34] Vitae Patr. VIII, n. 8 und 11 (ibid. 698, 700).

[35] De gloria mart. n. 33 (ibid. 508).

[36] L. c. n. 48 und 49 (ibid. 522).

[37] De virtut. S. Juliani n. 44 (ibid. 581).

[38] L. c. n. 48 f. (ibid. 583).

[39] De gloria mart. c. 33 (ibid. 508).

[40] De gloria mart. c. 30 (ibid. 506).

[41] L. c. 33 (ibid. 509).

legung von Reliquien nötige Erlaubnis, ein anderesmal entspricht er dem an ihn gestellten Ansuchen, die Weihe einer Kirche oder eines Oratoriums sowie zugleich die Hinterlegung von Reliquien in derselben zu gestatten[42]. Daß die Reliquien bei ihrer Beisetzung im Altar geborgen wurden, erfahren wir allerdings nur aus einem der Briefe, aus dem Schreiben an Bischof Palladius von Saintes[43]. Sonst bedient sich der Papst der allgemeinen Wendung: Sanctuaria, reliquias collocare. Doch war es auch keineswegs nötig, daß er ausdrücklich den Altar als Ort der Beisetzung der Reliquien bezeichnete, da dieselbe nach römischem Brauch immer nur in einem mit einem Altar verbundenen Reliquiengrab erfolgte.

Sehr lehrreich für den Stand der Dinge zu Gregors Zeit ist namentlich dessen Schreiben an den Abt Mellitus, den späteren ersten Bischof von London, welches diesem Anweisung gibt, wie man es mit den heidnischen Tempeln in England zu halten habe. Die Götzenbilder sollen zerstört, die Bauten selbst aber in christliche Kirchen umgewandelt werden. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur. Gregor schreibt hier ganz allgemein vor, wenn ein heidnischer Kultbau in einen christlichen umgestaltet und geweiht werde, sollten in ihm Altäre errichtet und Reliquien hinterlegt werden[44]; es muß also schon zu Rom die Regel gewesen sein, in oder unter die Altäre Reliquien beizusetzen.

Aus Kanon 68 der von Martin von Braga († 580) veranstalteten Kanonessammlung ergibt sich, daß dieses zu derselben Zeit auch in Spanien weitverbreiteter Brauch war. „Die Geistlichen", so heißt es darin, „dürfen nicht in Unwissenheit oder Anmaßung auf Monumenten im Feld den Gottesdienst feiern und die Sakramente spenden, sondern sollen entweder in einer Kirche oder in einer Basilika, wo Reliquien der Märtyrer beigesetzt sind, für die Verstorbenen das Opfer darbringen[45]. Unter den Kirchen (ecclesiae), von denen der Kanon spricht, haben wir wohl die Gemeindekirchen oder Pfarrkirchen zu verstehen, unter den basilicae alle anderen gottesdienstlichen Bauten. Von letzteren sollten nur diejenigen zur Feier der Messe für die Verstorbenen benutzt werden, in welchen Reliquien geborgen waren. Daß auch in den ecclesiae Reliquien sein mußten, wird vom Kanon nicht verlangt, doch werden solche auch in diesen in der Regel nicht gefehlt haben. Freilich waren in Spanien damals noch nicht in allen Kirchen Reliquien beigesetzt. Wir ersehen das aus dem Schreiben des Papstes Vigilius an den Bischof Profuturus von Braga[46], welches ausdrücklich zwischen Kirchen ohne Reliquien und Kirchen, in welchen Reliquien geborgen waren, unterscheidet.

Nach Kanon 25 der Synode von Epaon (517) sollten in Dorfkirchen Reliquien nur dann hinterlegt werden, wenn Geistliche vorhanden seien, welche die heiligen Überreste mit häufigem Psallieren verherrlichen könnten[47]. In den Stadtkirchen mangelte es nicht an Klerus, hier stand deshalb einer Beisetzung von Reliquien in dem Altar nichts im Wege, falls man nur in der glücklichen Lage war, solche beschaffen zu können.

Altarsepulcra des 6. Jahrhunderts haben sich in verhältnismäßig beträchtlicher Zahl erhalten. Sie wurden meist schon gelegentlich der Besprechung der Tisch- und Kastenform des Altares erwähnt.

Zu Rom bieten Beispiele aus jener Zeit der Altar der Unterkirche von SS. Cosma e Damiano, das Altarfragment in SS. Apostoli sowie der Stumpf des Altarstipes in der Katakombe des hl. Hippolyt; zu Ravenna der Altar in S. Giovanni Evangelista, die Altarstipites im Baptisterium von S. Urso, in S. Apollinare nuovo und in S. Apol-

[42] Gregor. M. Epist. l. 1, n. 52; l. 2, n. 9 15; l. 3, n. 19; l. 4, n. 8 30; l. 6, n. 22 43; l. 9, n. 49 58 180 183 (M. G. Epist. I, 78 108 112 177 240 265 400 419; II, 76 81 174 176).

[43] Epist. l. 6, n. 48 (l. c. I, 423). Vgl. oben S. 371.

[44] Epist. l. XI, n. 56 (M. G. l. c. II, 331).

[45] M. 84, 584.

[46] M. 69, 18.

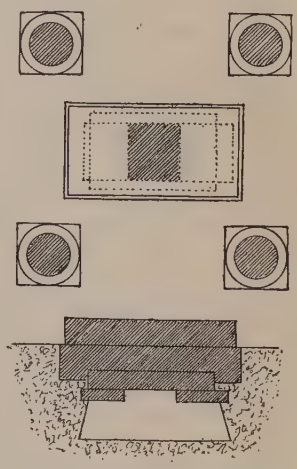
[47] M. G. Conc. I, 25.

linare in Classe sowie die interessante Altarsockelplatte im erzbischöflichen Palast zu Ravenna. Weitere liefern der Altar in der rechten Seitenkapelle der altchristlichen Basilika zu St. Peter im Holz, die Altarstipites in den Domen zu Parenzo und Torcello, der altchristliche Blockaltar in S. Pietro zu Bagnocavallo bei Ravenna sowie die im Dom zu Grado, zu Pola und zu S. Zeno aufgefundenen Altargrabanlagen[48].

Altarsepulcra aus dem 6.—7. Jahrhundert entdeckte man in der Sockelplatte des Hochaltares der aus der Zeit der oströmischen Herrschaft stammenden Marienbasilika und der Petrusbasilika auf der Insel Brioni grande bei Pola, von denen das des Hochaltares der letzteren, obwohl an sich klein, nach Ausweis der es umgebenden Eintiefung eine große kreuzförmige Verschlußplatte besessen hatte[49].

Manche sehr bemerkenswerte Altarsepulcra, die alle spätestens dem 6. Jahrhundert angehören werden, traten bei den Ausgrabungen in den Ruinen der altchristlichen Basiliken Nordafrikas zutage. So in den Basiliken zu Sériana[50], Henschir Akhrib[51], Kherbet bou Addoufen[52], Henschir el Begueur[53], L'Oved Djedi[54], Lambessa[55], Thamallula bei Toqueville[56], Guelma[57], Ain Zirara, Chabet Medabouah, Tipasa[58], Aguemmouni Oubekkar[59], Bir Haddada[60], Thelepte[61], Ain Zui[62], Henschir Fellous[63].

Eine der Steinplatten, mit denen das unter dem Altar gelegene Reliquiengrab zu Henschir Akhrib verschlossen war, trug die Inschrift: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti positae sunt memoriae sancti Juliani et Laurentii cum sociis per manus beati Columbi episcopi sanctae ecclesiae Nicivensis istius plebis per instantiam Donati presbyteri imperante Tiberio anno V indictione XIII sub die pridie nonas Octobres (581 oder 582)[64]. Die Platte, welche das Altargrab zu Guelma bedeckte und jetzt in der Sammlung der christlichen Altertümer des Louvremuseums aufbewahrt wird, zeigt die bezeichnende Inschrift: † Sub hoc sacrosancto velamine altaris sunt memoriae sanctorum Massae Candidae, sancti Hesidori, sanctorum trium puerorum, sancti Martini, sancti Romani. Als Verschluß des Altarsepulcrums der altchristlichen Basilika in dem ehemaligen Thamallula diente eine Backsteinplatte, der die Inschrift eingraviert war: † Hic (h)abe(n)tur reliquia(e) s(anct)i martiris Vincenti †[65].



Altargrab. Henschir Akhrib

In Spanien bietet ein Beispiel aus dem 6. Jahrhundert der Altarstipes von Loja, im südlichen Frankreich der Altarstipes von Enserune, dem vielleicht auch noch die Altarstipites von St-Zacharie und Ispagnac als weitere aus derselben Zeit angereiht werden dürfen.

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts war die Sitte, unter oder im Altar Reliquien zu bergen, zweifellos überall im christlichen Abendlande in Übung.

[48] Vgl. über die Sepulcra zu Grado und Pola ausführlicher weiter unten, über das Altargrab zu S. Zeno oben S. 198.

[49] Jahrbuch des kunsthist. Instituts der k. k. Zentralkommission V (1911), Beiblatt 21, Fig. 24 und 46. Fig. 42.

[50] Mél. d'archéol. XIV (1894) 514.

[51] Ebd. XXIII (1903) 10 f.

[52] Bullet. archéol. 1902, 335 f. Vgl. Abb. S. 203.

[53] Vgl. oben S. 249.

[54] Recueil XXII (1882) 409.

[55] Mél. d'archéol. XVIII (1898) 470.

[56] Recueil XLI (1907) 232.

[57] Gsell, Mon. II. (Paris 1901) 145, note 8.

[58] Ebd. note 1.

[59] Vigneral, Ruines romaines de l'Algérie (Paris 1868) 89, und St. Gsell, Recherches archéol. en Algérie (Paris 1893) 28, note 1.

[60] C. J. l. VIII Afric. lat., n. 8731.

[61] Gsell, Recherches, 27.

[62] C. J. l. VIII, n. 17633; Gsell, Mon. II, 145, note 8.

[63] Bullet. archéol. 1901, 421.

[64] Mél. d'archéol. XXIII (1903) p. 10. Die Datenangaben sind sowohl betreffs des Regierungsjahres des Kaisers wie der Indiktion nicht ganz genau.

[65] Recueil a. a. O.

Sehr lehrreich ist hierfür der Liber diurnus, ein Formelbuch der apostolischen Kanzlei, das zwar erst um das Ende des 8. Jahrhunderts in seine heutige Gestalt gebracht wurde, sich aber aus weit älteren, zum Teil bis wenigstens in das 6. Jahrhundert hinaufreichenden Bestandteilen zusammensetzt[66].

Es enthält eine lange Reihe von Formularen, welche die Kirchweihe und die Hinterlegung von Reliquien in konsekrierten oder zu konsekrierenden Kirchen betreffen. In Nr. 10 sucht jemand um die Erlaubnis nach, eine Privatbasilika, die er auf seinem eigenen Grund und Boden erbaut hatte, durch den Ortsbischof zu Ehren bestimmter Märtyrer konsekrieren lassen zu dürfen, indem er die Bitte anfügt, der Papst möge den betreffenden Bischof veranlassen, für die Weihe Reliquien jener Heiligen zu gewähren. Nr. 11 gestattet die Weihe einer Kirche und macht Mitteilung von der Übersendung von sanctuaria, die der Adressat mit aller Ehrfurcht rekondieren möge; Nr. 12 enthält eine Verwilligung von Reliquien für eine neuerbaute, demnächst zu weihende Kirche, Nr. 13 erlaubt in einer bereits geweihten Basilika Reliquien zu hinterlegen. Nr. 16 genehmigt die Vornahme der Konsekration einer Klosterkirche mit der manchen Formeln stereotypen Schlußmahnung: Sanctuaria vero suscepta cum reverentia collocabis; in Nr. 17 wird einem Bischof die Vollmacht erteilt, die vom Apostolischen Stuhl erhaltenen Reliquien in einem im Bereich der bischöflichen Wohnung erbauten Oratorium zu bergen und dieses zu Ehren des betreffenden heiligen Märtyrers zu konsekrieren. In Nr. 21 wird ein Bischof beauftragt, Reliquien eines Märtyrers, deren man für eine zu dessen Ehren zu weihende Kirche bedürfe, zu erheben, und baldmöglichst zu übersenden, in Nr. 22 wird dem Bittsteller mitgeteilt, daß ihm die Erlaubnis gegeben sei zur Weihe einer den Aposteln N. und N. zu Ehren erbauten Kirche, und daß man gesorgt habe für palliola de eorum confessionibus zur Hinterlegung in derselben. Nr. 26 handelt von einer neuen Basilika, die jemand konsekriert sehen und in der er den jüngst aufgefundenen Leib eines Heiligen beigesetzt wissen möchte. Beides wird gestattet. Nr. 28 betrifft eine Kirche, deren Bau durch den Einsturz der alten veranlaßt worden war. Es wird die Erlaubnis erteilt, sie zu weihen und die Reliquien aus der alten in die neue zu übertragen. Daß auch in Baptisterien bei deren Einweihung Reliquien hinterlegt wurden, lehren Nr. 29 und 30. Allerdings ist in keiner Formel des Liber diurnus ausgesprochen, daß die Reliquien im Altar geborgen werden müßten oder sollten, doch gilt in bezug auf diese Unterlassung das gleiche, was von der Nichterwähnung jenes Umstandes in den Briefen Gregors d. Gr. gesagt wurde. Wurden Reliquien in einer Kirche bei- oder nach deren Weihe hinterlegt, so geschah das dem bestehenden Brauch gemäß stets in dem in oder unter dem Altar angebrachten Reliquiensepulcrum.

Von den vorkarolingischen Sakramentarien gedenkt der Hinterlegung der Reliquien im Altar bereits das sog. Gelasianum. In der Oration einer der Dedikationsmessen läßt es den Bischof beten: Deus, qui ex omni coaptationi sanctorum aeternum tibi condis habitaculum, da aedificationi tuae incrementa coelestia et (ut) quorum hic reliquias pro more complectimur, eorum semper meritis adjuvemur. Per D. N. J. Chr.[67]. Es ist dasselbe Gebet, welches der Bischof nach den späteren Pontifikalien im Ritus der Bergung der Reliquien zu sprechen pflegte, wenn er das Sepulcrum mit dem Sigillum verschloß. Auch in der Oration der Dedikationsmesse des dem Ende des 7. Jahrhunderts angehörenden Sakramentars von Bobbio werden die im Altar geborgenen Reliquien erwähnt, wenn es den Bischof beten heißt: Precamur etiam, ut beatissimorum martyrum intercessione salvemur, quorum in hoc loco reliquias pio amore veneramur[68].

---

[66] Ed. Th. ab Sickel (Wien 1889) 9 ff. Für manche die Kirchenweihe betreffenden Formulare sind Briefe Gregor d. Gr. benutzt.

[67] H. A. Wilson, The Gelasian sacramentary (Oxford 1894) 139.

[68] Muratori, Liturgia romana vetus (Napol. 1760) II, 433, und M. 72, 534.

Bemerkenswerte Beispiele von Altarsepulcra aus dem 7. und 8. Jahrhundert bieten, um auch von diesen einige hier anzuführen, die Altarsockelplatte in der linken Seitenkapelle von S. Maria Antiqua zu Rom und der Altarstipes in der Unterkirche von S. Maria in Via Lata daselbst, die Nebenaltäre in der Märtyrerbasilika und der S. Calionobasilika zu Cimitile bei Nola[69], der Altar in dem Carcere zu Cimitile, der Altarstipes in der Basilika der Januariuskatakombe zu Neapel, der Altar in der Krypta von S. Aspreno zu Neapel, die Altarstipides von Céleyran, Joncels, Cassis, Favarie, Digne Bagnols, Alcalá de los Gazules, Medina Sidonia, Guadix, Cabra.

III. DIE RELIQUIENREKONDITION IN KAROLINGISCHER ZEIT

In der Karolingerzeit begegnet uns der Brauch, Reliquien in den Altären beizusetzen, häufig in den liturgischen Büchern, namentlich aber in den damals aus den Sakramentaren sich ausscheidenden Pontifikalien; ein Zeichen, wie sehr derselbe sich in das liturgische Leben der Kirche bereits eingebürgert hatte.

Man vergleiche z. B. den Ordo dedicationis ecclesiae im Sakramentar von Angoulême (8. oder 9. Jahrhundert) in der Pariser Nationalbibliothek[1]; den Ritus der Reliquienhinterlegung in dem von Duchesne herausgegebenen römischen Ordo[2], der gleichfalls dem 8. oder 9. Jahrhundert entstammt; den Ordo der Kirchweihe aus einem 798—800 geschriebenen, jetzt verlorenen Sakramentar von Reims[3]; den Ordo, quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur in einer Handschrift der Kapitelsbibliothek zu Verona (Anfang des 9. Jahrhunderts)[4], den Ritus der Reliquienrekondition im Sakramentar Drogos von Metz (826—855) in der Nationalbibliothek zu Paris[5]; den Ordo der Kirchweihe eines Mailänder Pontifikales des 9. Jahrhunderts[6]; den Ritus der Kirchweihe in den beiden oberrheinischen Pontifikalien der Universitätsbibliothek zu Freiburg und der Fürstlich Fürstenbergischen Bibliothek zu Donaueschingen[7]; den Ordo der Reliquienbergung in einem Mainzer Pontifikale der Ambrosiana zu Mailand[8] sowie den Ordo, quomodo in sancta Romana ecclesia reliquiae conduntur in einer Züricher Handschrift des 9. Jahrhunderts[9] und in einer derselben Zeit angehörenden Handschrift der Kölner Dombibliothek[10].

Daß die Hinterlegung der Reliquien nicht erst in karolingischer Zeit, sondern auch schon früher mit einer gewissen Feierlichkeit vor sich ging, unterliegt, weil durch die Natur der Sache gefordert, kaum einem Zweifel. Darauf deutet aber auch die in den Briefen Gregors des Großen und im Liber diurnus häufig wiederkehrende Mahnung an den Konsekrator hin: Sanctuaria vero suscepta cum reverentia collocabis. Ja, schon zu Ende des 4. Jahrhunderts muß die Rekondition der Reliquien mit einer gewissen Feierlichkeit verbunden gewesen sein. Denn als man den hl. Ambrosius fragte, ob er die von ihm erbaute Kirche, die heute seinen Namen führt, einweihen werde wie die Basilica romana, die er unter Einführung der Reliquien der hll. Nazarius und Celsus feierlich geweiht hatte, antwortete er:

---

[69] Vgl. S. 225.

[1] F. l. 216. Abgedruckt bei Duch., Origines (Paris 1903) 485.

[2] A. a. O. 478.

[3] Bei Mart. l. 2, c. 13, ordo 5 (II, 259).

[4] N. XCII, 87; abgedruckt in den Prolegomena Bianchinis, zu dessen Ausgabe des Liber Pontificalis (Romae 1728), prol. III, p. XLVII f.

[5] F. l. 9428; abgedruckt bei Duch., Origines 487.

[6] M. Magistretti, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae I (Mailand 1897) 23.

[7] M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburg 1914) 34*.

[8] Magistretti l. c. XXXIV und 23.

[9] Cod. Stiftsbibl. c. 102; abgedruckt bei Gerbert, Monumenta veteris liturgiae aleman. (St. Blasien 1779) II, 49 f.

[10] Cod. n. 138. Der ordo ist noch unveröffentlicht.

„Gewiß, falls ich Reliquien finden sollte." In irgendeiner Form geweiht wurden die Kirchen um 400 immer. Was man also von dem Heiligen zu erfahren wünschte, war daher nicht, ob er überhaupt die neue Basilika weihen werde, sondern, ob er das mit jener Feierlichkeit tun werde, die er unter Bergung von Reliquien bei der Dedikation der Basilica romana entwickelt hatte[11].

Worin der Ritus der Hinterlegung der Reliquien in älterer Zeit bestand, wissen wir nicht. Ein einheitliches Zeremonial hat es indessen für sie damals schwerlich gegeben; es wird vielmehr eine geraume Zeit gedauert haben, bis sich ein solches ausgebildet hatte. Das mag auch der Grund sein, daß wir erst in den liturgischen Büchern der Karolingerzeit einen förmlichen Ordo ad condendas reliquias erhalten. Freilich war der Ritus der Reliquienbeisetzung auch jetzt noch keineswegs in allem übereinstimmend geregelt, immerhin erscheint er wenigstens in seinen Hauptzügen bereits in den Sakramentaren und Pontifikalien der Karolingerzeit einheitlich festgelegt; auch ein Beweis, wie tief sich der Brauch nun in die liturgische Praxis eingewurzelt hatte.

Um die Wende des 8. Jahrhunderts war der Stand der Dinge wohl allenthalben im Westen der, daß man nicht unterließ, bei oder doch wenigstens nach der Kirchweihe im Altar Reliquien beizusetzen, wofern nur solche vorhanden waren oder beschafft werden konnten. Wo das unterblieb, war der Grund davon der Mangel an Reliquien. In Kirchen, in welchen mehrere Altäre angebracht und konsekriert wurden, begnügte man sich nicht damit, im Hochaltar Reliquien einzuschließen, sondern versah mit solchen auch die Nebenaltäre, obwohl das damals an sich noch keineswegs notwendig war.

So setzte beispielsweise Aldrich von Le Mans in allen Altären Reliquien bei, als er 834 die sechs Altäre der Stephanskirche und in den nächstfolgenden Jahren je vierzehn solcher in der von ihm restaurierten und erweiterten Kathedrale sowie in einer jenseits der Sarthe zu Ehren des Erlösers, der Gottesmutter, des hl. Gervasius, des hl. Protasius und des hl. Stephanus errichteten Kirche weihte[12]. Ein gleiches geschah 799 zu Centula bei der Konsekration der elf Altäre der Richarius- und Salvatorkirche, der drei Altäre der kleinen Benediktkirche und der dreizehn Altäre der Muttergotteskirche[13], 819 in der Salvatorkirche, 822 in der Friedhofskirche und der Frauenkirche, 836 in der Peterskirche zu Fulda, in den Kirchen zu Holzkirchen, Klingenmünster, Höchst, Hersfeld, Zelle sowie in der Saturninuskirche zu Münsterdreisen in der bayerischen Rheinpfalz, wie die von Hraban für die Altäre aller dieser Kirchen verfaßten tituli bekunden[14].

Wenn man aber auch zur Karolingerzeit bestrebt war, jeden Altar mit Reliquien auszustatten, ja, sich in der Zahl der Reliquien, die man in dem Sepulcrum beisetzte, oft kaum genug tun konnte, so war die Bergung derselben jedoch noch keineswegs im Abendlande Vorschrift, und noch weniger bildete sie damals einen wesentlichen Bestandteil der Altarkonsekration, ohne den diese unwirksam, ungültig gewesen wäre. Wo keine Reliquien zur Verfügung standen, wurde der Altar ohne solche geweiht, wie denn auch die Bergung der Reliquien noch nicht einen Teil der Altarweihe bildete, sondern erst erfolgte, nachdem die Altarkonsekration vollendet war und der Altar seine Weihe erhalten hatte, ja bisweilen, nachdem die Weihemesse bereits gefeiert war.

---

[11] Ep. XXII ad Marcell., n. 1 (M. 16, 1019).
[12] Gesta Aldrici, n. 2 3 18 (M. G. SS. XV, 310 f.
[13] Hariulfi Chron. centul. l. 2, c. 4 (M. 174, 1243).
[14] M. G. Poetae II, 205 f. Über die Saturninuskirche vgl. Katholik 1887 I, 332.

Altarweihe und Reliquienrekondition waren noch zwei verschiedene Riten mit genen Wirkungen. Durch jene wurde der Altar geheiligt und zur Benutzung bei der eßfeier befähigt. Sie durfte nie fehlen und bildete auch die Voraussetzung für ie Hinterlegung von Reliquien. Durch diese wurde der Altar obendrein in einem esonderen Sinne ein dauerndes Heiligtum. Sie war wünschenswert, doch brauchte ie Altarkonsekration nicht notwendig von ihr begleitet zu sein.

Klar und sinnfällig tritt dieses Verhältnis von Altarweihe und Reliquienbeisetzung in denjenigen karolingischen Pontifikalien und Sakramentaren in die rscheinung, in welcher die Altarweihe einen für sich abgeschlossenen Ritus darellt, auf den dann, und zwar bisweilen unter eigener Überschrift, gleichfalls als elbständiger Akt der Ordo ad reliquias condendas folgt. Auch in Kanon 2 der 816 gehaltenen Synode von Celichyt kommt jene Beziehung der Reliquienrekondition ur Altarweihe deutlich zum Ausdruck. Die Hinterlegung der Reliquien hatte ämlich nach diesem Kanon nicht schon bei der Weihe des Altares zu geschehen, ondern erst nach Beendigung der an dieselbe sich anschließenden Weihemesse. enn mit den Reliquien sollte zugleich eine von dem Bischof in dieser Messe konekrierte Hostie hinterlegt werden. Die Reliquienrekondition erscheint sonach auch i dem fraglichen Kanon als eine von der bereits vollzogenen Altarweihe getrennte nd deren Gültigkeit in keiner Weise bedingende Zeremonie[15].

Im Osten verordnete 787 die zweite Synode von Nicäa, es müßten in llen Kirchen, welche in den Stürmen der ikonoklastischen Wirren unter ichtbeachtung des alten kirchlichen Brauches konsekriert worden waren, hne daß man dabei Reliquien in ihnen beisetzte, nachträglich solche unter en üblichen Gebeten hinterlegt werden. Der Bischof aber, der weiterhin eine irchweihe ohne Reliquien vornehme, solle zur Strafe als Übertreter der irchlichen Überlieferungen abgesetzt werden[16].

Auf die Praxis des Abendlandes blieb der Kanon ohne allen Einfluß, obwohl dort durch die Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius nicht unbekannt war. egreiflich; denn er beruhte auf den besonderen, durch die ikonoklastischen Stürme eschaffenen Zuständen des Ostens. Darum nahm auch später Gratian zwar andere er nicänischen Kanones in sein Dekret auf, nicht aber Kanon 7. Übrigens will ieser die Beisetzung von Reliquien in den Kirchen nicht etwa, weil sonst deren onsekration ungültig wäre, sondern weil altes, rechtmäßiges kirchliches Herommen sie verlangte, und weil ihre Unterlassung während der ikonoklastischen Virren im inneren Zusammenhang stand mit den häretischen Anschauungen der konoklasten.

Im Westen fehlt es nicht nur an jeder allgemein gültigen Vorschrift von er Art des 7. Kanons des zweiten Konzils von Nicäa, sondern, abgesehen von der

[15] Hard. IV, 1219: Ubi ecclesia aedificatur, propriae diocesis episcopo sanctificetur; aqua r semetipsum benedicatur, spargatur et ita r ordinem compleat, sicut in libro ministeli habetur. Postea eucharistia quae ab epipo per idem ministerium consecratur, cum is reliquiis condatur in capsula ac servetur basilica. Et si alias reliquias intimare non test, tamen hoc maxime proficere potest, ia corpus et sanguis est Domini nostri Jesu ristri. In dem Kanon ist allerdings nicht ausücklich von einer Hinterlegung der Reliquien d der Eucharistie im Sepulcrum des Altares e Rede. Nach dem bloßen Wortlaut könnte an auch an ihre Aufstellung auf oder bei dem tar, oder in einem offenem Gelaß desselben denken, doch ist zweifelsohne der Kanon aus dem Gebrauch der Zeit sowie gemäß dem Ritus der Reliquienrekondition der gleichzeitigen Sakramentare und Pontifikalien zu verstehen, also von einer Bergung der Reliquien und des Leibes des Herrn im Altargrab. So faßt ihn denn auch Hefele auf (Konziliengeschichte IV (Freiburg 1879) 8. Vielleicht darf man sogar capsula als Sepulcrum deuten. Daß auch sonst schon zu Beginn des 9. Jahrhunderts mit den Reliquien konsekrierte Hostien in dieses eingeschlossen wurden, ist durch verschiedene Ordines der Kirchweihe aus jener Zeit bezeugt. Vgl. unten Kap. 4, II.

[16] Conc. Nicaen. II, act. VIII, c. 7 (H. IV, 491).

vorhin erwähnten Bestimmung der Synode von Celichyt auch an jeder partikula rechtlichen. Wenn die späteren mittelalterlichen Kanonisten es als notwendi bezeichnen, in den Altären Reliquien zu bergen, so berufen sie sich zum Beweis dafür allerdings auf c. Placuit der Synode von Karthago des Jahres 401, den Bri des Papstes Vigilius an Bischof Profuturus von Braga (De fabrica) und den Kanon 6 der Kanonessammlung Martins von Braga[17]; doch zu Unrecht, da in allen diese Texten von einer allgemeinen Vorschrift, in den Altar bei dessen Weihe Reliquie einzuschließen, nicht im geringsten die Rede ist.

Der Kanon des Konzils von Karthago wendet sich lediglich gegen gewiss Auswüchse und Übertreibungen des Märtyrerkultes[18]. Das Konzil wollte durc seine Bestimmung namentlich dem Unwesen steuern, daß auf Träume und angeblich Offenbarungen hin überall Altäre aufgeführt würden. Der Gratiansche Titel de Kanons: Evertantur altaria, quae sine reliquiis eriguntur, ist daher zu allgemei und geht über den wahren Sinn desselben hinaus. Richtig ist der Titel bei Dionysiu Exiguus wiedergegeben: De falsis memoriis martyrum. Das Schreiben des Vigiliu gibt Antwort auf die Frage, wie die Neuweihe restaurierter und neuerbaute Kirchen vorzunehmen sei, erstens, wenn die alte Kirche ohne Reliquien war un auch die neue solcher entbehre, zweitens, wenn im Altar der alten Reliquien be gesetzt waren. Der Kanon 68 Martins von Braga untersagt lediglich die Unsitt im Freien auf Grabmonumenten der Verstorbenen für diese das hl. Opfer da zubringen.

In das Portatile wurden allem Anschein nach noch in karolingische Zeit für gewöhnlich keine Reliquien eingeschlossen.

Ohne Reliquien war das tafelförmige Tragaltärchen, das man bei der Leich des hl. Kuthbert entdeckte. Von dem Portatile, das man nach Simeon von Durha im 11. Jahrhundert im Sarge Bischof Accas fand, sagt der Berichterstatter: Utru vero reliquiae in ea posita fuerint, ignoratur[19]. Es ist also zum mindesten zweife haft, ob dasselbe Reliquien enthielt. In der Weiheformel der Portatilien, w sie uns im Sakramentar von Gellone[20], in den beiden von M. J. Metzger veröffen lichten oberrheinischen Pontifikalien[21], im Mailänder Pontifikale[22], in der Züricher Handschrift[23] und in anderen Pontifikalien des 9. Jahrhunderts begegnet, ist von eine Reliquienhinterlegung so wenig die Rede, daß selbst jede Andeutung einer solche fehlt. Die Weihe der Portatilien erfolgt in ihnen lediglich unter Segensgebete Übrigens wurden noch im ausgehenden Mittelalter, wie wir später sehen werden, den Tragaltären keineswegs immer Reliquien geborgen. Es kann also um s weniger auffallen, wenn das bei ihnen in vorkarolingischer und karolingische Zeit unterblieb.

Der Grund, warum man nur in die altaria fixa Reliquien einschlo nicht aber in die Portatilien, dürfte gewesen sein, daß das Portatile nicht d mangelnde geweihte Kirche vertrat, sondern nur als Ersatz für das fehlend konsekrierte altare fixum diente, um auch an nicht geweihtem Orte das he lige Opfer darbringen zu können, die Reliquienrekondition aber nicht sowol

---

[17] Vgl. z. B. Henrici Hostiensis (Heinrich von Segusia, † 1271), Summa aurea tit. de consecr. eccl. n. 3 (Lugd. 1568, p. 271): Sed nec . . . sine reliquiis sunt altaria erigenda — de consecr. dist. 1 „Placuit" et „Non oportet clericos" —, quod intelligi potest de altaribus infixis et ecclesiis, ut bene inveniunt dicta capitis, secus in tabula (Tragaltären) — de consecr. dist. 1 „Concedimus" —, sicut multi metropolitae tenent, oder Barth. Brixien. Decr. Grat. (Paris 1561) de consecr. dist. I, c. 26: Sine reliquiis ecclesiam non esse consecrandam, ut supra „De fabrica tamen sufficit corpus Domini.

[18] Vgl. oben S. 531; bei Dionysius Exigu unter dem Titel: De falsis memoriis martyru

[19] Hist. reg. Angl. ad 740 (London 1885)

[20] Mart. l. 2, c. 13, ordo 1; II, 245.

[21] A. a. O. 39*.

[22] M. Magistretti, Monumenta veteris litu giae Ambrosianae I (Milano 1897) 11.

[23] Gerbert, Mon. II, 48.

vegen des Altares als vielmehr in erster Linie wegen des Gotteshauses erfolgte, as man mit einem Heiligengrab ausstatten, dem man durch die in ihm hinter-egten Reliquien einen dauernden heiligen Inhalt geben, und das man durch eren Beisetzung unter den besonderen Schutz der betreffenden Heiligen stellen vollte. Darum pflegte man auch den Akt als introducere reliquias in ecclesiam, collocare, reponere reliquias in basilica zu bezeichnen, nicht introducere in ltare. Daß man aber die Reliquien gerade in oder unter dem Altare barg, eschah aus besonderen Gründen, vor allem, weil er die vornehmste Stelle im otteshaus darstellte und sich auf ihm die eucharistische Erneuerung des reuzopfers vollzog, daher eben er die passendste Stätte für das Reliquien-rab bildete[24].

IV. DIE RELIQUIENREKONDITION IN NACHKAROLINGISCHER ZEIT

In der nachkarolingischen Zeit, besonders aber seit der Wende des ersten Jahrtausends, häufen sich die Angaben über den Brauch, im Altar Reliquien zu bergen, in einem Maße, daß es nicht möglich, aber auch überflüssig ist, sie einzeln anzuführen. Sind es bis zum 13. Jahrhundert vornehmlich die Liturgiker, Historiker und Pontifikalien, die von ihm Zeugnis ablegen, so gesellen sich zu diesen im späteren Mittelalter namentlich auch die Kanonisten.

Die Liturgiker behandeln vornehmlich die symbolische Bedeutung der Reliquienrekondition und ihres Ritus. Man vergleiche z. B. Hrabans De institutione clericorum[1], den sehr einlässigen anonymen Tractatus de dedicatione ecclesiae[2], des Honorius Gemma animae[3], des Sicardus von Cremona Mitrale[4] und des Durandus allbekanntes Rationale[5]. Die Chronisten erzählen uns von der Weihe dieses und jenes Altares; ihre Mitteilungen sind besonders darum interessant, lehrreich und wertvoll, weil sie eingehend die Reliquien zu verzeichnen pflegen, welche im Sepulcrum niedergelegt wurden[6]. Aus den Pontifikalien, in denen die Hinterlegung von Reliquien nunmehr nur selten im Ritus der Weihe der Kirche und des altare fixum fehlt, ersehen wir nicht bloß die allgemeine Verbreitung des Brauches, sondern auch, wie das Zeremoniell der Reliquienrekondition sich immer reicher ausgestaltet, und zugleich, wie diese immer mehr mit der Altarweihe zu einem einheitlichen Akt verschmilzt. Die Kanonisten beschäftigen sich namentlich mit der Frage, welche Bedeutung die Beisetzung von Reliquien für die Gültigkeit der Altarkonsekration habe, ob sie nämlich ein wesentlicher Teil der Weihe sei oder nicht, ob und inwiefern eine Verletzung des Sepulcrums Exekration des Altares nach sich ziehe und was bei einem etwaigen Fehlen von Reliquien zu tun sei[7].

Übrigens sind auch die zahlreichen Altäre, die sich aus dem Mittelalter erhalten haben, ebensoviele Zeugnisse für den Brauch, in den Altar Reliquien einzuschließen,

---

[24] Vgl. das Schlußkapitel dieses Abschnittes.

[1] L. 2, c. 45 (M. 105, 358).

[2] M. 131, 845.

[3] L. 1, c. 166 (M. 172, 594).

[4] L. 1, c. 7 (M. 213, 31).

[5] L. 1, c. 7 (Lugd. 1612, f. 32).

[6] Vgl. beispielsweise die Fundationes et Dedicationes ecclesiarum in M. G. SS. XV, 960 bis 1125, 1269—1288, 1315, sowie die Dedicationes bei A. Potthast, Bibliotheca hist. medii aevi I (Berlin 1896) 369 f.

[7] Vgl. z. B. Hugo von Pisa bei Guido de Baysio, Rosarium Tit. de consecr. eccl. dist. 1 in c. Placuit (Venet. 1480, ohne Pagin.); Henricus de Segusia (Hostiensis), Summa aurea Tit. de consecr. eccl. n. 3 (Lugd. 1568) 271: Guido de Baysio l. c.; Nicolaus de Tudeschis, Panorm., De consecr. eccl. vel alt. c. 1 ad 2 (Lugd. 1512) 196; Bartholomaeus Brixiensis, Decret. Grat., De consecr. dist. 1, c. 26 (Paris 1561) 1984; Joannes de Turrecremata, Comment. De consecr. dist. 1, c. Placuit; IV (Venet. 1578) 19 u. a.

da alle, wie das noch vorhandene Sepulcrum beweist, wenigstens ursprünglich mit solchen ausgestattet waren, mögen sie auch inzwischen exekriert worden sein und die Reliquien verloren haben. Freilich liegt das Sepulcrum nicht immer klar zutage, weil es oft nicht an den Seiten oder auf der Mensa des Altares, sondern oben auf dem Stipes unter der Mensa angebracht wurde und deshalb durch diese verdeckt wird. Würde man in solchen Fällen jedoch die Mensa abheben, was allerdings die Exekration des Altares zur Folge hat, so würde man alsbald das Sepulcrum sehen.

So tief und so weit indessen auch der Brauch, bei der Weihe in den Altar Reliquien einzuschließen, in der zweiten Hälfte des Mittelalters sich eingebürgert hatte, es kam auch jetzt noch immer vor, daß solches unterblieb, und zwar selbst, wenn Reliquien vorhanden waren, die man im Altar hätte bergen können.

So entbehrte z. B. der von Gebhard von Konstanz († 995) in der Kirche des Klosters Petershausen errichtete Altar, wie uns die Casus monasterii Petrihusiani ausdrücklich erzählen, der Reliquien. Und doch mangelte es dem Bischof nach denselben Casus keineswegs an solchen, da er über dem Altar Behälter mit Reliquien aufhängen ließ[8].

Immerhin war es im ganzen nur mehr Ausnahme, wenn in der zweiten Hälfte des Mittelalters in den Altar keine Reliquien beigesetzt wurden. Daß aber die Reliquienrekondition erfolgte, geschah hauptsächlich, weil sie alter Brauch war — secundum morem ecclesiasticum, sagen die Casus Petrihusiani —, weniger, weil man sie für vorgeschrieben oder für einen notwendigen Teil der Altarweihe betrachtete, was selbst im späten Mittelalter noch keineswegs allgemein der Fall war.

Darum erwähnen auch nicht alle liturgischen Schriftsteller des 11. und 12. Jahrhunderts in ihren Erklärungen der Altar- und Kirchweihe die Beisetzung von Reliquien; so nicht das Speculum ecclesiae[9], der 4. Sermo Ivos von Chartres, der doch als Liturgiker wie als Kanonist einen hervorragenden Platz einnimmt[10], und der irische Traktat über die Kirch- und Altarweihe[11]. Daß die genannten Schriften überhaupt keine Reliquienrekondition kannten, läßt sich aus diesem Schweigen nicht folgern, wohl aber, daß sie diese nicht für einen wesentlichen und darum notwendigen Bestandteil der Altarweihe hielten. Das gilt besonders von dem Sermo Ivos[12]. Das Sakramentarium des Honorius läßt die Beisetzung von Reliquien im Altar nicht unerwähnt. Daß es dieselbe jedoch nicht für einen zur Gültigkeit der Altarweihe erforderlichen Akt ansieht, erhellt klar

---

[8] L. 5, n. 1 (M. G. SS. XX, 669): Vetus altare destruxit (Abt Konrad 1134), quod erat parvulum et cavum, nihil in se habens sanctarum reliquiarum secundum morem ecclesiasticum. L. c. L. 1, n. 20 (ibid. 632): Super altare dependent diversa sanctorum receptacula.

[9] C. 3 (M. 177, 338 f.).

[10] De sacramentis dedicationis (M. 162, 532 f.).

[11] Herausgegeben von T. Olden in Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society IV (London 1897/98), 98 f., 177 f., sowie von Whitley Stokes in Miscellanea linguistica in onore di Graziadio Ascoli (Torino 1901) 363 f.

[12] Es ist darum auch ganz unberechtigt, wenn Olden (a. a. O. 99) die Nichterwähnung der Reliquienrekondition im irischen Traktat als Beweis ansieht, bei den Iren sei diese nicht in Brauch gewesen. In Irland war sie zur Zeit der Entstehung jener Schrift, d. i. etwa im 11. Jahrhundert, zweifellos ebenso üblich wie sonst überall im Abendland. Ein wirkliches Kuriosum, das zudem nicht gerade einen Beweis von Vertrautheit mit den katholischen Anschauungen und Bräuchen alter Zeit darstellt, ist es aber, wenn Olden aus dem Schweigen des Traktates die kühne Folgerung zieht, es hätten die frühen britischen und irischen Kirchen ihre Gotteshäuser nur lebenden Heiligen geweiht. Natürlich habe man von solchen keine Reliquien erhalten können, und es habe deshalb auch der Ritus der Rekondition notwendig unterbleiben müssen. Ein Wort zur Widerlegung einer solchen Aufstellung ist wohl völlig überflüssig.

aus dem Umstand, daß es die Erörterung der Reliquienhinterlegung mit den Worten einleitet: Si autem fuerint reliquiae reponendae. Es kam also nach dem Sakramentarium vor, daß mit der Altarkonsekration eine Bergung von Reliquien nicht verbunden war[13].

Ihr Echo und ihre Bestätigung findet die in den angeführten Traktaten zum Ausdruck kommende Anschauung über das Verhältnis der Reliquienrekondition zur Altarweihe in manchen Pontifikalien aus der zweiten Hälfte des Mittelalters, und zwar selbst noch in Pontifikalien aus dem Schlusse desselben. Mit keinem Worte wird jene beispielsweise berührt in dem Kirchweihordo des Sakramentars Warmunds von Ivrea († 1011) zu Ivrea, des Sakramentars Leofrics von Exeter († 1072) in der Bodleiana zu Oxford, in dem nur im Formular der an die Weihe sich anschließenden Dedikationsmesse zwischen Oration und Epistel die Rubrik eingeschaltet ist: Et reliquiae teneantur in manibus[14], eines Pontifikales von Rouen (12. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris[15], eines Pontifikales der Vaticana aus dem 14. Jahrhundert[16]. In anderen erscheint, wie in manchen Pontifikalien der Karolingerzeit, die Reliquienrekondition noch als besonderer an die bereits vollzogene Altarweihe und an die Segnung des Meßgerätes sich anschließender Akt, wie im Sakramentar Ratolds von Corbie (10. Jahrhundert) in der Pariser Nationalbibliothek[17], im zweiten Dedikationsordo des Gundekarpontifikales zu Eichstätt, sowie in dem Pontifikale von Lanalet in der Stadtbibliothek zu Rouen, in denen sogar zwischen den Ordo ad reliquias condendas und die Altarkonsekration die Weihe des Baptisteriums eingeschaltet ist, in drei Pontifikalien des 15. Jahrhunderts in der Nationalbibliothek zu Paris[18], in einem Pontifikale von Sens (15. Jahrhundert) in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel[19] u. a.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist das Verhalten verschiedener mittelalterlicher Pontifikalien, in welchen es ausdrücklich ausgesprochen ist, daß man die Beisetzung der Reliquien nicht als eine Sache ansah, von der die Gültigkeit der Altarweihe abhing, und die deshalb unter allen Umständen geschehen mußte, daß vielmehr ein Altar auch ohne Reliquien für den Gebrauch gültig geweiht werden könne. So gibt das Pontifikale Dunstans von Canterbury (10. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris[20] zwar im Anschluß an den Ritus der Altarweihe auch den Ordo, quomodo reliquiae in romana ecclesia condantur, doch heißt es in den Rubriken der Altarkonsekration am Schluß der Wasserweihe: Et condat ex ipsa calcem maltamque conficiat. unde, si reliquiae habentur. recludantur. Also nur dann, wenn Reliquien vorhanden waren, schloß man deren in den Altar ein; im anderen Fall begnügte man sich mit der bloßen Weihe des Altares. Daß es aber so auch noch im späten Mittelalter gehalten wurde, zeigt z. B. ein Pontifikale der Pariser Nationalbibliothek aus dem 14.—15. Jahrhundert[21], das Pontifikale des Erzbischofs Christian Bainbridge von York (1508—1514), ein Pontifikale von Séez (15. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris, sowie ein Pontifikale der Vaticana aus dem 15. Jahrhundert[22]. Im ersten schließt sich an die Altarweihe und die Bekleidung des Altares die Rubrik an: Hic finit consecratio altarium, nisi sint reponendae reliquiae in altari.

Das Pontifikale Bainbridges sagt im Ritus der Altarweihe in der die Bereitung des Mörtels betreffenden Rubrik: Et si reliquiae debent includi, faciat maltam de ipsa aqua, chrismate et calce et sabulo und leitet später die Hinterlegung der Reliquien mit den Worten ein: Si debeant recludi reliquiae, fiat

[13] C. 101 (M. 172, 805).
[14] F. A. Warren, The Leofric missal (Oxford 883) 219.
[15] F. l. nouv. acqu. 306.
[16] Borgh. 35, A. 2.
[17] F. l. 12052.
[18] F. l. 945, 956, 962.
[19] N. 9215 u. a.
[20] F. l. 943.
[21] F. l. 10577.
[22] Paris Nationalbibl. F. l. 1224. Vat. Borgh. 11, A. 1.

sicut habetur supra in ecclesiae et altaris dedicatione[23]. Das Pontifikale von Sée beginnt die Reliquienrekondition mit den Worten: Si reliquiae recondendae fuerin in altari usw. und endet sie mit der bezeichnenden Bemerkung: Et haec suffician ad reliquias condendas. Ubi vero nullae reliquiae fuerunt, statim post oblationen eucharistiae factam super altare . . . cantentur ac dicantur per ordinem omni quae sequuntur. Im Pontifikale der Vatikanischen Bibliothek heißt es nach der au die Konsekration des Altares folgenden Messe: Et si reliquiae sunt recondendae usw

Lehrreich ist auch ein englisches Pontifikale des Magdalenen-Kollegs zu Oxfor aus dem 12. Jahrhundert. Im Ritus der Altarweihe ist hier der ganze die Reliquien rekondition betreffende Passus von einer späteren Hand durchstrichen. Am Rand aber hat diese zu Beginn desselben die Bemerkung gesetzt: Transi, am Schluß Scribe. Der Kopist, welcher in späterer Zeit das Pontifikale abzuschreiben hatte sollte ersichtlich den von der Reliquienbeisetzung handelnden Abschnitt des Weihe ordo weglassen[24]. Den Grund, um dessentwillen man die Hinterlegung vo Reliquien unterließ, gibt ein Pontifikale des Britischen Museums[25] an, wenn e betreffs der Reliquienrekondition mahnt: Raro fiat . . . propter paucitate reliquiarum[26].

Einen Ausweg suchte man, wenn Reliquien mangelten, in der Weise, da man eine oder drei konsekrierte Hostien in das Sepulcrum einschloß.

Wie man dazu kam, erklärt sich unschwer. Es war alter Brauch, wie wi später sehen werden, mit den Reliquien auch drei konsekrierte Hostien im Altar z bergen. Fehlten nun Reliquien, so lag es nahe, nicht ganz auf die Zeremonie z verzichten, wiewohl deren Gegenstand zunächst die Reliquien waren, sonder wenigstens die hl. Hostien im Altar zu hinterlegen. Wir finden darum solches selbs gelegentlich in Pontifikalien als Notbehelf angegeben, wie in zwei Pontifikalien de Vaticana aus dem 15. Jahrhundert[27], in denen es in den Vorrubriken des Ord dedicationis ecclesiae heißt: Deficientibus reliquiis ponat corpus Christi, eine An weisung, die dann freilich in Reg. 1930 von späterer Hand durchstrichen wurd

Von sonstigen liturgischen Büchern, aus denen sich ergibt, daß es noch z Ende des Mittelalters Altäre gab, die der Reliquien entbehrten, daß also noch damal die Reliquienrekondition keineswegs allgemein als notwendig angesehen wurd seien genannt ein zu Basel 1487 gedrucktes römisches Missale[28], ein Karmelite zeremoniale[29] und der zu Beginn des 16. Jahrhunderts manchen Missalien beigefügt Indutus planeta, eine Art Ordo missae[30]. Alle drei enthalten vor der Oratio Oramus te Domine, die der Priester nach Vollendung des Staffelgebetes oben a Altar zu sprechen hat, die Weisung, falls im Altar keine Reliquien seien, sollte die Worte: Quorum reliquiae hic sunt ausgelassen werden.

Die Ansicht der Kanonisten über die Bedeutung der Reliquienrekonditio für die Altarweihe war geteilt. Der durch seine Summa für die Folgezeit so ei flußreiche Huguccio (Hugo von Pisa † 1210) betont zwar, es sollte kein Altar ohn Reliquien konsekriert werden, falls es nur möglich sei, solche zu beschaffen, e erklärt aber zugleich, daß die Beisetzung von Reliquien keinen wesentlichen Bestand teil der Altar- oder Kirchweihe bilde, und daß somit eine Kirche oder ein Alta

---

[23] Surtees Soc., Liber Pontificalis Chr. Bainbridge, archiepiscopi Eboracenses (Durham 1875) 104 sqq. Im Ritus der Kirch- und Altarweihe trägt das Gebet, welches auf die Salbung von Altar und Kirche und die daran sich anschließende Inzensierung folgt, die Überschrift: Sequitur oratio dicenda, sive reliquiae fuerint, sive non.

[24] Abgedruckt in Bradshaw Soc., The Pontifical of Magdalen College (London 1919) 117 f.

[25] Lansd. 451.

[26] A. I. Butler, The ancient coptic church (Oxford 1884), 16.

[27] Vat. lat. 4744 und Reg. lat. 1930. Vg Näheres unten Kap. 4, II.

[28] P. Le Brun, Explication de la messe p. art. 8, n. 5; I (Lyon 1860) 257.

[29] L. 2, rubr. 53, n. 6 (ebend.).

[30] I. Wickham Legg, Tracts on the ma (London 1904) XXIX, 181 und 191.

auch beim Fehlen von Reliquien gültig geweiht werden könne[31]. Heinrich von Segusia (Hostiensis † 1271) unterscheidet. Bei altaria fixa hält er die Reliquienrekondition für notwendig, nicht aber bei Portatilien, die ja auch, wie er sagt, in vielen Kirchenprovinzen ohne Reliquien blieben. Die gleiche Unterscheidung macht Durandus, Bischof von Mende († 1296), in seinem Rationale[32]. Guido von Baysio († 1313) folgt der Auffassung Hugos, Johannes de Turrecremata († 1468) dagegen hält die Ansicht Heinrichs von Segusia für zutreffender. Der Kanonist Nikolaus de Tudeschis († 1445) scheint die Beisetzung von Reliquien sowohl für altaria fixa als für Portatilien als unerläßlich zu betrachten[33]. Nach Silvester Prierias († 1523) muß jedes altare fixum mit Reliquien ausgestattet sein, nur gebe es, sagt er, keine einheitliche Bestimmung hinsichtlich der Stelle des Sepulcrums. Es könne vorn, rückwärts sowie an der rechten Seite des Stipes, oben auf demselben unter der Mensa und auch auf der Mensa angebracht werden. Die Praxis, den Tragaltar ohne Reliquien zu lassen, bezeichnet Prierias als nicht sicher genug; die entgegengesetzte, meint er, entspreche jedenfalls mehr dem allgemeinen kirchlichen Brauch und der Lehre der Heiligen[34].

Wer die Beisetzung der Reliquien als unerläßlichen Bestandteil der Altarweihe betrachtete, mußte folgerichtig auch die unversehrte Erhaltung des Sepulcrums und das Verbleiben der Reliquien in demselben als notwendige Bedingung für die Fortdauer des Weihecharakters des einmal konsekrierten Altares bezeichnen. Aber selbst denjenigen, nach denen ein Altar gültig geweiht wurde, auch wenn in ihm keine Reliquien beigesetzt wurden, konnte er, falls er bei der Weihe durch den Bischof mit einem Altargrab versehen worden war, bei einer Zerstörung des letzteren und infolge dieser Zerstörung als exekriert gelten. Verlor er doch durch sie jene Form, unter der er vom Bischof geweiht worden war, so daß er nicht mehr darstellte, was er bei der Weihe durch diese geworden war, ein Altar mit Reliquiengrab.

Die Auffassung, nach der eine Wegnahme des Verschlußsteines des Sepulcrums, des sog. Sigillums, den Altar exekriert, begegnet uns schon in der Gemma animae des Honorius (um 1120)[35]: Si sigillum altaris movetur, est praeceptum, ut iterum consecretur. Indessen gibt derselbe, wie auch sonst in dieser Schrift mit den angeführten Worten wohl nur wieder, was er bei anderen vorgefunden hatte. Die in ihnen zum Ausdruck gebrachte Anschauung wird darum auch über seine Zeit hinaus bis wenigstens in das 11. Jahrhundert zurückreichen.

Im 13. Jahrhundert vertreten die Auffassung, daß ein Loslösen des Verschlußsteines und ein Öffnen des Sepulcrums den Altar ohne weiteres exekriere, Innocenz IV. († 1254) in seinem berühmten Kommentar zu den fünf Büchern der Dekretalen[36] und Durandus[37]. Nach Durandus verursacht es selbst Exekration des Altares, wenn ein das Sigillum berührender Stein des Stipes weggenommen oder

[31] Bei Guido von Baysio, Rosarium, De consecr. dist. 1, c. Placuit und Joannes de Turrecremata, Comment. de consecr. dist. 1, c. Placuit; IV (Venetiis 1578) 19.

[32] L. 1, c. 7, n. 23.

[33] Panormit. de consecr. eccl. vel alt. c. 1 ad 2 (Lugd. 1512) 196.

[34] Summa Summarum sub altare; I (Venet. 1606) 36.

[35] L. 1, c. 170 (M. 172, 296).

[36] Decret. III de consecr. eccl. tit. XL, c. 1 (Venet. 1570, f. 269a). Innocenz IV. nimmt das ausdrücklich auch für das altare portatile an: In altari viatico si moveatur lapis, ubi est sigillum, reconsecrandum est.

[37] Rationale l. 1, c. 6, n. 34 (Lugd. 1612, f. 29a). Wenn es hier und in andern Lyoner Ausgaben des Rationale heißt: Tertio reconsecratur altare, si junctura, qua sigillum foramini vel etiam qua mensa stipiti, ubi aliud sigillum quod mensa ipsa non est, mota adhaeret, vel aliquis ex lapidibus ipsius juncturae seu stipitis mensam vel sigillum tangens motus vel fractus sit, so ist zu verbessern: vel etiam qua mensa vel aliud sigillum, quod mensa ipsa non est, stipiti adhaeret, mota vel aliquis ex lapidibus etc.

zerbrochen wird. Von den späteren Kanonisten möge nur der durch seine Panormitana so einflußreiche Nikolaus de Tudeschis als Verfechter der gleichen Anschauung genannt werden. Denn auch nach ihm hat nicht bloß die Entfernung des Sigillums die Entweihung des Altares zur Folge, wo immer das Sepulcrum angebracht war, sondern überhaupt jede bedeutende Verletzung des letzteren, z. B. infolge Herausfallens eines Steines aus dem dasselbe bildenden Mauerwerke des Stipes[38].

Was dazu führte, daß man seit etwa Beginn des zweiten Jahrtausends die Reliquienrekondition immer mehr als wesentlich für die Gültigkeit der Altarweihe ansah, wird nirgends gesagt, doch vermögen wir es zu vermuten. Es waren wohl d r e i Momente, die dahin wirkten.

Das erste Moment war, daß es nachgerade so allgemein Brauch geworden war, bei der Weihe in den Altar Reliquien einzuschließen, daß man sich kaum noch ein altare fixum vorzustellen vermochte, jedenfalls aber für gewöhnlich sich kein solches vorstellte, welches derselben entbehrte und nur durch die Konsekration und nicht auch durch die in ihm geborgenen sanctuaria geheiligt war. Es war bei dieser Lage der Dinge offensichtlich kein bedeutender Schritt mehr, daß man die Reliquien als für den Altar schlechthin notwendig und ihre Beisetzung als wesentlichen Bestandteil der Altarweihe anzusehen begann. Es kann sogar nur Verwunderung erregen, daß solches nicht schon früher und nicht allgemeiner geschah, als es in Wirklichkeit der Fall war.

Das z w e i t e M o m e n t war der Umstand, daß das Vorhandensein eines Sepulcrums eine Art monumentaler Urkunde bildete, welche bezeugte, daß der Altar konsekriert worden war. Denn wenn auch bei der Altarweihe nicht notwendig Reliquien in das altare fixum niedergelegt werden mußten, so erfolgte doch umgekehrt nie eine Reliquienrekondition ohne Altarweihe, noch wurden die Reliquien jemals in einem ungeweihten Altare geborgen. Die Weihe bildete die unerläßliche Bedingung für die Einschließung der Reliquien. Das Sepulcrum war darum in der Tat ein Zeichen der wirklich vollzogenen Altarweihe und sein Verschlußstein das sigillum, Siegel, wie schon Honorius ihn nennt, mit welchem das altare fixum bei der Weihe versehen wurde und das ihn als geweiht auswies. Freilich waren Reliquiengrab und Sigillum nur bloße Zeichen der Konsekration, nicht aber ein wesentliches Element des konsekrierten Altares. Denn es mußten ja nicht notwendig und in jedem Fall Reliquien im Altar beigesetzt werden. Immerhin konnte, ja mußte angesichts des allgemeinen Brauches, die Altäre mit Reliquien auszustatten, ihr Fehlen bei einem altare fixum Zweifel erwecken, ob derselbe tatsächlich geweiht sei. Es begreift sich daher leicht, daß man zuletzt durch allzu starkes Betonen und ein Überspannen der Bedeutung des Sepulcrums dasselbe aus einem bloßen Zeichen der Altarweihe zu einem notwendigen Bestandteil des Altares machte und darum auch von seiner Unversehrtheit die Fortdauer des Konsekrationscharakters desselben abhängig sein ließ.

D r i t t e n s dürfte auf diese Anschauung der Umstand nicht ohne Einfluß geblieben sein, daß im Laufe der zweiten Hälfte des Mittelalters der Ritus der Reliquienbeisetzung in den Pontifikalien immer mehr mit demjenigen der Altarkonsekration verschmolz, bis er schließlich allen Charakter eines von dieser unabhängigen Aktes verlor und als Teil ihres Ritus ganz in sie aufging. Zwar kommen, wie wir hörten, noch im ausgehenden Mittelalter Pontifikalien vor, in denen der Ordo ad condendas reliquias als ein nur äußerlich mit der Altarkonsekration verbundener Akt erscheint, doch sind solche nicht mehr das Gewöhnliche, sondern Ausnahmen. Sie beweisen nur, daß die Auffassung, nach welcher die Beisetzung von Reliquien ein wesentliches Element der Altarweihe bildete, sich noch nicht allgemein zur Herrschaft durchgerungen hatte.

[38] Panormit. de consecr. eccl. vel alt. c. 1 ad 3 (Lugd. 1512, f. 196).

Daß Heinrich von Segusia, Durandus und andere spätmittelalterliche Kanonisten hinsichtlich der Notwendigkeit der Reliquienrekondition einen Unterschied zwischen dem altare fixum und dem altare portatile machen, und daß sie nur für jenes, nicht aber auch für dieses eine Beisetzung von Reliquien fordern, kann nach dem früher Gesagten[39] nicht befremden. Es war das nur ein Fortleben der ursprünglichen Praxis, die sich teilweise bis in das ausgehende Mittelalter erhielt, wie namentlich aus den mittelalterlichen Pontifikalien erhellt.

Zahlreich sind die Pontifikalien aus der zweiten Hälfte des Mittelalters, welche nach wie vor im Ritus der Portatilienweihe keine Hinterlegung von Reliquien kennen, und zwar gehören zu ihnen selbst noch manche der Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhunderts. So fehlt die Beisetzung der Reliquien im Ordo der Portatilienweihe beispielsweise in einem Pontifikale von Arles (14. Jahrhundert)[40], von Trier (14. Jahrhundert)[41], von Elne (1423)[42], von Auxerre (1436)[43], in zwei nicht näher bestimmbaren Pontifikalien der Pariser Nationalbibliothek (14.—15. Jahrhundert)[44], in einem spanischen Pontifikale (15. Jahrhundert) der Colombina zu Sevilla, in dem Pontifikale Clm. 10073 der Münchener Staatsbibliothek (1409), in dem Pontifikale des Erzbischofs von York, Christian Bainbridge (1508—1514)[45], in mehreren Pontifikalien der Vaticana (14. und 15. Jahrhundert)[46]. In dem Pontifikale Reg. l. 1930 der Vatikanischen Bibliothek ist die Zeremonie der Reliquienbeisetzung nachträglich als Randbemerkung dem Text hinzugefügt worden; in der Rubrik, welche von der Vorbereitung auf die Konsekration der Portatilien handelt, heißt es ausdrücklich, daß man nicht zu sorgen brauche für Reliquien, noch für Kalk, Sand und einen Maurer. Das Pontifikale Vat. lat. 1145 kennt zwar die Reliquienrekondition im Ordo der Portatilienweihe, jedoch nicht als einen Akt, der notwendig vorgenommen werden mußte; denn es fügt der Rubrik: Ponantur reliquiae cum tribus granis thuris die einschränkende Bemerkung an: Si tabula sit apta eas recipere. Ebenso verhält es sich mit einem Pontifikale des 15. Jahrhunderts in der Schriftstellerbibliothek der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, das anscheinend italienischer Herkunft ist. Auch hier zeigt der Ordo der Portatilienweihe die Rubrik: Hic ponantur reliquiae cum tribus granis thuris, si tabula apta sit, eas recipere.

Einige Pontifikalien des ausgehenden Mittelalters weisen zwei Ordines der Portatilienweihe auf, einen zum Gebrauch für den Fall, daß keine Reliquien im Portatile eingeschlossen werden sollen, den zweiten zur Benutzung, falls dieses geschehen sollte. So das Pontifikale f. l. 948 der Pariser Nationalbibliothek, ein Pontifikale von Mainz[47], das Pontifikale Landsdowne 451 des Britischen Museums und das Pontifikale des Bischofs Clifford von London (1406—1426) in der Bibliothek des Corpus Christi Collegs zu Cambridge[48]. Bemerkenswert ist, daß der mit einer Reliquienbeisetzung verbundene Ordo in den beiden letzterwähnten Pontifikalien als Ordo de consecratione tabulae portatilis secundum modum ecclesiae romanae überschrieben ist, der andere als Ordo more gallicano. Es war also hiernach im 15. Jahrhundert wohl namentlich in Frankreich unter Festhalten an der ursprünglichen Gepflogenheit Brauch, die Portatilien zu konsekrieren, ohne daß man Reliquien in sie einschloß, während zu Rom die gegenteilige Übung beobachtet wurde.

[39] Vgl. oben S. 540.
[40] Paris, Bibl. nat. f. l. 1220.
[41] Ebd. f. l. 950.
[42] Ebd. f. l. 967.
[43] Ebd. f. l. 1222.
[44] F. l. 10576 und 12079.
[45] Vgl. oben S. 543.
[46] Vat. lat. 6748, 4744; Barb. lat. 631; Borgh. 35, A. 2, 49; Ottob. 270.
[47] Mart. l. 2, c. 17, ordo 4; II, 293.
[48] Einen Auszug der beiden Ordines des Clifford-Pontifikale verdanke ich der Güte meines Ordensgenossen C. Joppen S. J.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich, daß es zwar be Ausgang des Mittelalters Regel war, in das altare fixum bei dessen Weih Reliquien einzuschließen, eine Regel, von der man wohl nur dort Ausnahme machte, wo es an denselben fehlte, daß aber die Reliquienrekondition noc keineswegs allgemein als zur Gültigkeit der Konsekration unerläßlich an gesehen wurde. Allerdings hielten wohl alle sie für pflichtmäßig und ihr Unterlassung für unerlaubt, falls Reliquien vorhanden waren. Doch betrach teten keineswegs alle eine Altarkonsekration, die ohne Beisetzung von Reli quien erfolgt war, als ungültig. Sine reliquiis altaria consecrari non debent . . si tamen consecratur altare sine reliquiis, tenet consecratio . . . tamen mal facit, qui sine reliquiis consecrat, si alio modo fieri possit, sagt der Kanonis Wilhelm Lindewode in seinem Provinciale[49]. Daß man aber in den Altar be dessen Konsekration Reliquien barg, hatte seinen Grund vor allem darin daß das altehrwürdiger Brauch und unvordenkliches Herkommen war un darum auch von den Pontifikalien ihrer großen Mehrzahl nach in den Rubri ken der Altarweihe vorgeschrieben wurde.

Noch weniger als beim altare fixum galt beim Portatile die Ein schließung von Reliquien bei Ausgang des Mittelalters als wesentliches Ele ment der Konsekration. Wurde sie doch auch bei ihm nicht in gleichem Maß wie bei jenem durch das Herkommen und die Pontifikalien gefordert. Ja, au dem Umstand, daß in manchen Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhundert der Ritus der Pontifikalienweihe nichts von einer Reliquienrekondition ent hält, darf mit Sicherheit gefolgert werden, daß noch damals die Tragaltär nicht allzu selten ohne Reliquien blieben und eine allgemeinverbindliche Vor schrift, bei Weihe solche in sie einzuschließen, noch keineswegs bestand Darum bezeichnet auch Silvester Prierias in seiner Summa summarum Porta tilien, die der Reliquien entbehren, nicht schlechthin für unerlaubt, sonder nur als nicht sicher, und als dem Brauch weniger entsprechend[50].

Die Herausgabe des römischen Pontifikales im Jahre 1596, dessen Ge brauch Klemens VIII. für das ganze Abendland zur Pflicht machte, bracht der weiteren Benutzung aller partikulären pontifikalen Riten ein Ende. Fü den Altar hatte das die Folge, daß nunmehr stets alle Altäre, fixa wie portatilia bei der Weihe mit Sepulcrum und Reliquien ausgestattet werden mußten, d die Reliquienrekondition im römischen Pontifikale einen pflichtmäßigen Be standteil der Weihe beider Arten von Altären bildet. Was also bis dahin meh Brauch und Gewohnheit gewesen war, war nunmehr allgemein verbindlich Vorschrift.

Daher denn auch z. B. die Kölner Synode des Jahres 1662 unter ausdrück lichem Hinweis auf die Bestimmung des Pontifikales, es solle in jedem Altar ei loculus, qui sacras contineat reliquias et sigillum, sein, allen Prälaten und sonst gen Obern befiehlt, dafür zu sorgen, daß der alte Brauch, in allen Altären heilig Reliquien beizusetzen, fortdauere, im Einklang mit den Worten, die der Prieste beim Eingang der Messe spreche: Oramus te, Domine, per merita sanctorum, quorur reliquiae hic sunt[51].

---

[49] L. 3, c. De reliquiis (ed. Londin. 1557, f. CLXXX).

[50] Unter altare; I (Venet. 1606) 36.

[51] Tit. XII, c. 3, § 3 (Hartzh. IX, 994).

War nun aber auch durch die Herausgabe des römischen Pontifikales die Reliquienrekondition für die Zukunft allgemein verpflichtend geworden, so hatte sie doch durch dieselbe nicht auch schon ohne weiteres den Charakter eines wesentlichen Bestandteiles der Altarweihe erhalten. Denn nicht alles, was bei der Konsekration eines Altares geschieht und geschehen muß, ist von einer solchen Bedeutung für dieselbe, daß seine Unterlassung sie ungültig macht. Wiederholt erörtern daher selbst noch im 17. und 18. Jahrhundert Theologen wie Kanonisten die Frage, ob die Gültigkeit der Altarweihe abhängig sei und bedingt werde durch die Beisetzung von Reliquien; ein sicheres Zeichen, daß dieses trotz der Herausgabe des römischen Pontifikales noch keineswegs feststand.

Während die einen sich im bejahenden Sinne aussprachen, verhielten sich andere hervorragende Theologen und Kanonisten mehr oder weniger entschieden verneinend, wie Castropalao[52], Laymann[53], Pirhing[54], Leuren[55] u. a., welche zur Begründung ihrer verneinenden Auffassung auch wohl anführen, daß es zu schwierig sei, für alle zu konsekrierenden Altäre, wie es doch nötig sei, echte Reliquien zu beschaffen. Notwendig ist nach diesen Theologen die Beisetzung von Reliquien lediglich, weil der allgemeine Brauch und insbesondere das Pontifikale durch den in ihm vorgeschriebenen Ritus der Altarweihe sie erheischt. Exekriert wird nach ihnen der Altar durch Öffnen des Sepulcrums, weil die kirchliche Praxis ihn in diesem Falle als exekriert betrachtet, und weil, wie Laymann sagt, eine erhebliche Verletzung des Sepulcrums zugleich als eine bedeutende Verletzung des Altares zu gelten hat.

Eine endgültige Klärung der Frage erfolgte durch die neueren Entscheidungen der Ritenkongregation, durch welche es außer Zweifel gesetzt wurde, daß nach maßgebender römischer Auffassung eine Öffnung des Sepulcrums, ein größerer Bruch des Verschlußsteines desselben und erst recht die Wegnahme der Reliquien ohne weiteres die Exekration des Altares nach sich zieht, und daß nach der gleichen Auffassung die Reliquienrekondition heute ein zur Gültigkeit der Altarweihe nötiger Akt ist[56]. Durch das neue Jus canonicum wurde das eine wie das andere dauernd kodifiziert[57].

V. NAMEN DES RELIQUIENGRABES

Die heutige allgemein übliche Bezeichnung des Reliquiengrabes des Altares ist s e p u l c r u m , S e p u l c r u m , und so heißt es darum auch im neuen Codex juris canonici. Sie war es nicht immer. Vordem führte dasselbe vornehmlich den Namen c o n f e s s i o , und so wird es auch noch im Ritus der Altarkonsekration des Pontifikales genannt, freilich mit dem erläuterten Zusatz: Id est sepulcrum, in quo reliquiae sunt reponendae. Eine besondere Form des Altargrabes ist gemeint, wenn confessio im Caeremoniale episcoporum

[52] Opus morale tr. 22, n. 3; IV (Lugd. 1669) 102.

[53] Jur. can. in Decret. Greg. l. 3, tit. 40, c. 1, n. 4; III (Dilingae 1698) 513 und Theol. moral. l. 5, tr. 5, c. 6, n. 8 9 (Colon. 1634, p. 855).

[54] Ju can. l. 3, tit. 40, n. 26; III (Dilingae 1676) 675.

[55] Forum eccl. in l. 3 decret., tit. 40, qu. 957; III (Venet. 1729) 516. Andere Theologen, die denselben Standpunkt vertreten, sind nach Ferraris, Prompta biblioth. unter altare, n. 14; I (Paris 1860) 433, z. B. Soto, Suarez, Vasquaz, de Lugo, Hurtado, Reginaldus, de Lezgano, Dicastillo, Tamburini, Quaranta, Pignatelli.

[56] Vgl. die Entscheidungen oben S. 526.

[57] Can. 1198, § 4; 1199, § 1; 1200, § 2 ad 2.

näher erklärt wird als locus, qui in plerisque ecclesiis sub altari majori esse solet, ubi ss. martyrum corpora requiescunt, qui martyrium seu c o n f e s s i o appellatur.

Die Heimat des Terminus confessio ist zweifellos R o m. Er begegnet uns zum erstenmal 471 in der sog. Charta Cornutiana[1]. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts begegnet er uns in einem Schreiben Cassiodors an Johannes II. aus dem Jahre 533[2] sowie in einem Instruktionsschreiben, das Hormisdas 515 seinen nach Konstantinopel reisenden Gesandten mitgab[3].

Auffallend kann erscheinen, daß in den Angaben, welche die Vita Silvestri des Papstbuches über die Herstellung und Ausschmückung der Apostelgräber durch Konstantin macht, die Bezeichnung confessio fehlt, obwohl an der damaligen Herstellung einer Confessio in den Basiliken der Apostelfürsten kein Zweifel sein kann. Dürfen wir daraus schließen, daß sie damals noch nicht gebräuchlich war? Wie dem aber auch sei, der Beginn des 5. Jahrhunderts kannte den Terminus wohl schon, wie die Vita Xysti III. (432—440)[4] bekundet. Denn wenn auch der erste Teil des Liber Pontificalis, in dem diese sich befindet, erst zu Beginn des 6. Jahrhunderts entstand, so entstammen doch ihre wie der andern Vitae Mitteilungen über die Ausstattung römischer Kirchen allem Anschein nach unmittelbar oder mittelbar authentischen, zeitgenössischen Aufzeichnissen[5], denen der Verfasser darum auch den Namen confessio entnommen haben dürfte. Jedenfalls war confessio in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu Rom ein durchaus gebräuchlicher Terminus, wie der Umstand beweist, daß das Wort 471 schon in einem für eine Landkirche in der Umgebung Roms bestimmten Dokument vorkommt.

Was man zu Rom bis in das 9. Jahrhundert unter confessio verstand, erhellt klar aus den zahlreichen Angaben, welche der spätere Teil des Papstbuches, und zwar besonders in den Lebensbeschreibungen der Päpste des 8. und 9. Jahrhunderts, über die kostbare Ausschmückung macht, welche die Päpste den Confessioanlagen in den römischen Kirchen zuteil werden ließen[6].

Hiernach bezeichnete man dort mit dem Wort nicht, wie es im Osten mit dem entsprechenden μαρτύριον[7] geschah, eine Kirche oder Kapelle, in der die Gebeine eines Märtyrers beigesetzt waren, eine Grab- oder Memorienkirche, noch überhaupt eine Kirche. Denn die confessio erscheint überall als eine Einrichtung in der Kirche. Auch der über einem Reliquiengrab errichtete Altar wurde keineswegs confessio genannt. Denn Altar und confessio werden in den Angaben des Papstbuches wiederholt unterschieden. Beide erscheinen als etwas Zusammengehöriges, aber zugleich als begrifflich und sachlich verschieden[8]. Confessio bedeutete ferner nicht das Märtyrer- oder Reliquiengrab. Auch darüber kann nach dem Papstbuch

---

[1] Duch. L. P. CXLVI : Et in confessione ostia argentea duo cum clavi sua.

[2] Variarum l. 11, ep. 2, n. 6 (M. G. auct. antiq. XII, 331: Confessiones illas (apostolorum), quas videre universitas appetit, Roma in suis sinibus habere meruit.

[3] Coll. Avell. ep. 116, n. 5 (C. SS. eccl. XXXV, 514): Confessionibus sanctorum apostolorum Petri et Pauli vestrum regnum commendans.

[4] L. P. N. 65 (Duch. I, 233, vgl. Vita Hilari n. 69 und Symmachi n. 79, ebd. 242 261).

[5] Vgl. auch Duch. L. P. Introduction I, c. II.

[6] Duch. L. P. I, 233 243 261 262 323 332 375 418 500 513; II, 3 17 26 54 u. a.

[7] Über μαρτύριον vgl. Du Cange, Lex. graec. unter μαρτύριον II (Lugd. 1688) 883 f.

[8] Vgl. z. B. Vita Hadriani n. 355: In altare majore in ecclesia beati Petri apostoli . . . et intus in confessione (Duch. L. P. I, 513), Vita Leonis III, n. 366: Fecit et confessionem ejusdem altaris (L. c. II, 3); n. 397: altarem majorem construxit, cujus faciem atque confessionem investivit in argento (L. c. II, 17); n. 411 confessionem ipsius (s. Pauli) atque faciem altaris vestivit ex auro (L. c. II, 26); Vita Leonis IV, n. 512 513: Venerandi altaris frontem praecipuam tabulis . . . totam circumdedit . . confessionem vero dicti altaris (L. c. II, 114). Besonders lehrreich ist, was in der Vita Gregorii IV., n. 474 (L. c. II, 80) über confessio und Hochaltar in S. Maria in Trastevere berichtet wird.

kein Zweifel bestehen. Denn was in ihm von der Ausschmückung der confessio gesagt wird, kann unmöglich von dem Grab als solchem gelten. Außerdem aber werden gelegentlich ausdrücklich confessio und Grab voneinander unterschieden[9].

Unter confessio verstand man zu Rom und versteht das Papstbuch einen zum Altargrab gehörenden, und zwar meist über ihm angelegten kammerartigen Raum, der dem frommen Beter die Möglichkeit geben sollte, näher an das Grab heranzugelangen, weshalb er auch mit einer durch ein Gitter (ruga) verschließbaren Tür versehen zu werden pflegte, also eine Vorkammer des Altargrabes.

Weil hohl, konnte die confessio im Innern mit einer Bekleidung aus kostbaren Metallen versehen werden; im Äußeren war das dagegen natürlich nur insoweit möglich, als sie nach außen frei lag[10]. Besonders klar geht das aus den Angaben über die confessio des Apostelfürsten und die confessio des Hochaltares in S. Maria in Trastevere hervor.

Die Vermutung legt sich nahe, daß der Name confessio zuerst bei den Altargrabanlagen in den Basiliken der beiden Apostelfürsten aufkam, und daß er dann von diesen auf andere römische Anlagen ähnlicher Art übertragen wurde. Im späteren Mittelalter nannte man die Kammer über den Gräbern der Apostelfürsten auch wohl arca[11].

Außerhalb Roms scheint confessio in dem Sinne, den man zu Rom mit diesem Terminus verband, nur wenig gebräuchlich gewesen zu sein. Ein interessantes Beispiel bieten zwei Titel Hrabans für die Martinskirche zu Heiligenstadt, von denen der eine für den tumulus, das Grab, des hl. Sergius bestimmt war, dessen Gebeine durch Bischof Otgar von Mainz aus Rom hergebracht worden waren, der andere für die confessio des betreffenden Heiligen[12]. Andere finden sich in Eadmers Beschreibung der alten angelsächsischen Kathedrale zu Canterbury, aus der wir ersehen, daß die Kirche eine Confessio hatte nach Art der Confessio von St. Peter zu Rom[13], in Arnolds Liber de Miraculis s. Emmerami, in dem wir von einer Confessio des hl. Emmeram in der Emmeramskirche zu Regensburg vernehmen[14], in der Historia Compostellana, die von einer Confessio berichtet, welche Erzbischof Didacus 1105 in seiner Kathedrale bei Neuerrichtung des Jakobusaltares zwischen zwei der das Ciborium desselben tragenden Säulen anlegte, um für die Gläubigen eine Stätte der Andacht zu schaffen[15], sowie auf dem um 820 entstandenen Plan für eine neue Kirche zu St. Gallen, der zwischen den zum Chor hinaufführenden Treppen die Inschrift zeigt: Accessus ad confessionem[16].

---

[9] Vgl. besonders den Bericht über die Anlage der confessio in S. Maria in Trastevere (l. c.): Effosso clandestino antro ... sancta corpora (Callisti et Cornelii et Calepodii) in ambitu abside honorifice collocando occuluit. Supra quae confessionem, respicientem ad ortum solis coaptavit intra consurgentes bases altaris. Die Kirche ist nach Westen gerichtet, die Front des Altares war also nach Osten gekehrt.

[10] Vgl. Vita Honorii I., n. 119: Confessionem intro vestivit argento (Duch. L. P. I, 323); Vita Hadriani I, n. 348: Confessionem beati Petri apostoli totam intus ex auro purissimo in laminis diversisque historiis compte ornavit (L. c. I, 510); Vita Paschalis I., n. 440: Confessionem (s. Caeciliae) interius exteriusque cum rugulis suis ex laminis argenteis compsit (L. c. II, 57) u. a.

[11] Vgl. den um 1140 vom Kanonikus Benedictus verfaßten 11. römischen Ordo Mabillons n. 69 (M. 78, 1051) sowie den 12. Ordo n. 71 (l. c. 1095, wo aber irrig descendit ad aream altaris steht anstatt descendit ad arcam altaris). Als arca fanden wir übrigens schon im 6. Jahrhundert in seiner Inschrift bezeichnet den Kastenaltar in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna. (Vgl. oben S. 168.)

[12] Carm. 55, n. 3 (M. G. Poetae II, 219). Daß die Titel für die Martinskirche zu Heiligenstadt bestimmt waren, zeigt Brower in seiner Ausgabe der Gedichte Hrabans (M. 112, 1631 f.).

[13] Gervasii monach. Chronic. (London 1879) 8: Quaedam crypta, quam confessionem Romani vocant, subtus erat ad instar confessionis s. Petri fabricata.

[14] C. 3, n. 31 (AA. SS. 22. Sept.; VI, 503).

[15] L. 3, c. 18 (Florez XX, 52).

[16] Ferd. Keller, Bauriß des Klosters St. Gallen vom Jahre 820 (Zürich 1844) mit Faksimile.

In dem Sinn, den confessio im römischen Pontifikale hat, d. i. als Bezeichnung des Altargrabes selbst, kommt das Wort erst um das 9. Jahrhundert nachweisbar vor.

Die frühesten Beispiele für seinen Gebrauch in dieser Bedeutung, die sich zweifellos von der vorhin besprochenen ableitet, finden wir in dem Ordo der Reliquienrekondition des Codex N. XCII (87) der Kapitelsbibliothek zu Verona, und der Handschrift C. N. 138 der Kölner Dombibliothek, in einem Sakramentar von Reims[17], im Sakramentar Drogos von Metz in der Nationalbibliothek zu Paris und in dem Ordo der Altarweihe einer Züricher Handschrift[18] sowie der aus Weißenburg stammenden Handschrift Weißenb. 91 in der Bibliothek zu Wolfenbüttel.

Liturgische Handschriften des 10. Jahrhunderts, in denen confessio zur Bezeichnung des Sepulcrums dient, sind beispielsweise das Dunstanpontifikale sowie das sog. Egbertpontifikale[19], das Sakramentar Ratolds von Corbie[20] und das Mainzer Pontifikale der Kgl. Bibliothek zu Brüssel (N. 1814—16). Als Pontifikalien dieser Art aus dem 11. Jahrhundert seien genannt das Gundekarpontifikale zu Eichstätt, ein Werdener Pontifikale in der Staatsbibliothek zu Berlin[21], ein Bamberger Pontifikale aus der Zeit Heinrichs d. H.[22], ein Kölner Pontifikale der Vaticana[23], das Pontifikale von Lanalet in der Stadtbibliothek zu Rouen, ein Trierer Pontifikale in der Pariser Nationalbibliothek[24]. Im 12. und 13. Jahrhundert kommt das Wort in dem Sinn von Reliquiengrab unter anderem vor in einem Pontifikale von Cambrai[25], einem Pontifikale des 12. Jahrhunderts in der Vaticana[26], in einem Rituale von St-Germain-des-Prés in der Nationalbibliothek zu Paris[27], einem spanischen Pontifikale (Cuenca?) in der Stadtbibliothek zu Tours[28], einem Pontifikale von Apamea[29], dem Pontifikale des Bischofs Otto in der Staatsbibliothek zu Bamberg[30], einem Salzburger Pontifikale daselbst[31]. Auch bei Sicardus von Cremona heißt das Reliquiengrab confessio[32], doch kennt und gebraucht derselbe auch die Benennung sepulcrum.

Sehr zahlreich sind die Pontifikalien aus dem späten Mittelalter, in denen uns im Ritus der Altarweihe der Name confessio in der Bedeutung von Sepulcrum begegnet. Zu ihnen gehören, um wenigstens einige zu nennen, ein Pontifikale aus Freising (14. Jahrhundert) in der Staatsbibliothek zu München[33], ein Pontifikale der Vaticana (aus dem 13.—14. Jahrhundert)[34], ein römisches Caeremoniale derselben aus dem 15. Jahrhundert[35], das Pontifikale Vat. lat. 4747 aus dem 14.—15. Jahrhundert, ein aus Italien stammendes Pontifikale der Vatikanischen Bibliothek aus dem 15. Jahrhundert[36], ein Pontifikale der Vaticana aus der Zeit zwischen 1304 und 1340[37], ein Pontifikale von Trier (14. Jahrhundert), von Sens (15. Jahrhundert), von Aix (15. Jahrhundert) und von Auxerre (1436) in der Nationalbibliothek zu Paris[38].

Bis zum Ende des Mittelalters erscheint confessio in den Pontifikalien als die gewöhnlichere Bezeichnung des Reliquiengrabes, wie auch das Wort in dieser Bedeutung hauptsächlich durch den Ordo ad condendas reliquias seine Verbreitung gefunden hatte. Freilich sind es im späten Mittelalter fast nur die Pontifikalien, die ihn weiterführten. Sonst wird man ihm nur selten begegnen.

---

[17] Mart. l. 2, c. 13, ordo 5; II, 259.
[18] Gerbert, Mon. II, 49.
[19] Beide in der Nationalbibliothek zu Paris fl. 943 und 10575. Über das Alter des sog. Egbertpontifikales vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient (Freiburg 1907) 549.
[20] Ebd. F. l. 12032.
[21] Ms. theol. l. f. 363.
[22] Cod. 53.
[23] Ottob. 167.
[24] F. l. 13313.
[25] Mart. l. 2, c. 13, ordo 10; II, 272.
[26] Ottob. 256.
[27] F. l. 13315.
[28] Ms. n. 236.
[29] Mart. l. c. ordo 2; II, 291.
[30] Cod. 55.
[31] Cod. 58.
[32] Mitr. l. 1, c. 8 (M. 213, 33).
[33] Clm. 6429.
[34] Borgh. 49.
[35] Reg. lat. 280.
[36] Borgh. 11, A. 1.
[37] Borgh. A. 14, 1.
[38] F. l. 950 962 965 1222.

Eine andere abgeleitete Bedeutung zeigt confessio, wenn wir das Wort zur Bezeichnung der Krypta gebraucht finden. Übrigens kommt es in diesem Sinne nicht häufig und dazu erst in verhältnismäßig später Zeit vor[39]. Daß man hier und da die Krypta confessio nannte, mag sich in dem einem oder andern Fall vielleicht aus dem Umstand erklären, daß sie das Grab eines Heiligen barg und darum als eine Art von Vorraum zu diesem Grabe betrachtet wurde. Wahrscheinlicher aber ist, daß die Benennung der römischen Ringkrypta, die freilich eine wirkliche Confessio bildete, entlehnt wurde, indem man den Terminus, mit dem man diese zu bezeichnen pflegte, auf die gewöhnliche Hallenkrypta übertrug.

Der Terminus s e p u l c r u m , mit dem man heute fast allein das Altargrab bezeichnet, ist nicht römischen Ursprungs, sondern stammt, wie es scheint, aus Gallien. Ich habe ihn bisher nicht über den Beginn des zweiten Jahrtausends zurück nachweisen können.

Die ältesten Belege seines Vorkommens fand ich in einem Pontifikale von Narbonne (11. Jahrhundert) und einem gleichzeitigen Caeremoniale von Vich (Katalonien) im Diözesanmuseum daselbst. Übrigens ist der Name noch in den Pontifikalien des 13. Jahrhunderts selten. Ein Beispiel bietet ein Mainzer Pontifikale dieser Zeit in der Nationalbibliothek zu Paris f. l. 946, ein anderes der Ordo der Altarweihe im Pontifikale von Apamea[40]. Häufiger begegnet er uns erst in den Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhunderts; so in einem Pontifikale von Verdun in der Nationalbibliothek f. l. 951, einem Pontifikale aus dem Jahre 1409 in der Staatsbibliothek zu München Clm. 10073, verschiedenen Pontifikalien der Vatikanischen Bibliothek wie Vat. lat. 1152, Reg. lat. 1930, Ottob. 501 (1489), Borgh. 49, A 2 u. a.

Von den mittelalterlichen Liturgikern sind Sicardus von Cremona[41] zu Anfang und Durandus[42] zu Ende des 13. Jahrhunderts die ersten, welche die Bezeichnung sepulcrum kennen; von den Kanonisten ist der erste Innocenz IV. (1243—1254)[43]. Weitere Verbreitung findet der Name sepulcrum erst im ausgehenden Mittelalter. In nachmittelalterlicher Zeit wird er bald allgemein, ja allein gebräuchlich und namentlich im liturgischen Sprachgebrauch der gewöhnliche Terminus zur Bezeichnung des Altargrabes.

Es ist befremdend, daß ein so bezeichnender Name wie sepulcrum erst in so später Zeit aufkommt und eine so lange Weile gebraucht, um sich allgemein einzubürgern. Das um so mehr, als schon manche Pontifikalien des 11. und 12. Jahrhunderts im Ritus der Reliquienrekondition die Antiphon kennen: Corpora sanctorum in pace sepulta sunt. Fast will es scheinen, als ob man in dem Reliquiengrab noch nicht so sehr ein Grab, als vielmehr eine Art von heiliger Wohnstätte gesehen. Solange es Brauch war, mit den Reliquien zugleich konsekrierte Hostien in den Altar einzuschließen, konnte der Behälter, in dem Reliquien und Hostien geborgen wurden, in der Tat nicht gut als Grab betrachtet werden und war der Name sepulcrum wenig passend. Es ist daher auch wohl nicht ohne innern Zusammenhang, wenn der Name sepulcrum zu eben jener Zeit allgemeiner zu werden anfängt, in der der Brauch aufhört, mit den Reliquien konsekrierte Partikeln in den Altar einzuschließen. Nun war ja der Behälter der Reliquien wirklich nur Grab.

---

[39] Vgl. z. B. Hist. invent. s. Sabini ep. Canus. n. 1 (AA. SS. 9. Febr.; II, 330); Testam. Theobaldi abb. s. Liberatoris (1019) bei Muratori, Antiqu. ital. IV (Milano 1741) 167; Translat. s. Austremonii (1197) (AA. SS. 1. Nov.; I, 81). Der Anonymus Ticinensis (1330) nennt confessoria die Krypten in den Kirchen zu Pavia, in quibus sancta corpora requiescunt intra marmoreas arcas (C. 11 [Murat. SS. rer. ital. XI, 19]).

[40] Mart. l. 2, c. 13, ordo 11; II, 275. Der Weiheordo des Pontifikales von Narbonne ebd. ordo 8; II, 263.

[41] Mitral. l. 1, c. 8 (M. 213, 31; Postea vero reliquiae in sepulcro sigillantur.

[43] Rat. l. 1, c. 26, n. 34.

[43] In Decret comment. Decr. III de consecr. eccl. tit. 40, c. 1: Quoddam foramen, in quo ponuntur reliquiae et dicitur illud foramen sepulcrum.

Deuten die Namen confessio und sepulcrum an, daß es sich bei dem von ihnen bezeichneten Gegenstand um ein Reliquiengrab handelt, so weist eine dritte Benennung, consecratio, auf die Bedeutung hin, welche man der Hinterlegung der Reliquien für den Weiheakt zuschrieb. Sie findet sich nur bei Kanonisten des ausgehenden Mittelalters[44], hat aber sonst keine Verbreitung gefunden.

Ohne Hinweis auf den besonderen Charakter und die Bedeutung des Sepulcrums sind Ausdrücke wie foramen, fossa, fenestella.

Fossa gebraucht die Instructio pro fabrica ecclesiae des hl. Karl zur Bezeichnung des Sepulcrums, das oben auf dem Stipes unter der Mensa oder oben in der Mensa angebracht ist, fenestella für das seitlich am Stipes befindliche[45]. Der Namen foramen gehört dem späteren Mittelalter an. Wir begegnen ihm sowohl in Pontifikalien aus dieser Zeit, wie in den Pontifikalien von Arles und Verdun, in der Nationalbibliothek zu Paris[46], dem Pontifikale Clm. 10 073 der Staatsbibliothek zu München, den Pontifikalien Vat. lat. 1145, Reg. 1930, Vat. lat. 4748 der Vaticana u. a., als auch bei spätmittelalterlichen Kanonisten, wie Innocenz IV., Nikolaus de Tudeschis[47] u. a.

Der Name locus (loculus), Behälter, kommt besonders in den älteren Ordines der Reliquienrekondition und Altarweihe vor, für die er neben confessio geradezu charakteristisch ist.

So finden wir ihn beispielsweise in dem Ordo ad reliquias levandas sive deducendas seu condendas von St-Amand[48], im Kirchweihordo von Angoulême[49], in einem der beiden Ordines der Reliquienrekondition in der Züricher Handschrift[50], in den karolingischen Pontifikalien der Freiburger Universitätsbibliothek und der Fürstlich Fürstenbergischen Bibliothek zu Donaueschingen[51], dem Ordo der Kirchweihe des Codex N. XCII (87) der Kapitelsbibliothek zu Verona, dem Gundekarpontifikale zu Eichstätt, einem dem 11. Jahrhundert entstammenden Pontifikale von Narbonne[52], einem Pontifikale von Mont-St-Michel (12. Jahrhundert) in der Pariser Nationalbibliothek[53] u. a. Auch in dem dem Remigius von Auxerre zugeschriebenen Tractatus de dedicatione ecclesiae heißt das Reliquiengrab locus[54]. Jüngere Beispiele bieten das spanische Pontifikale der Stadtbibliothek zu Tours (13. Jahrhundert)[55], sowie die Pontifikalien f. l. 1218 (13. Jahrhundert) und f. l. 956 (15. Jahrhundert) der Pariser Nationalbibliothek[56].

Loculus wird das Reliquiengrab schon bei Gregor von Tours genannt[57]. In den mittelalterlichen Pontifikalien kommt der Name loculus nur sehr selten vor — ein Beispiel ist das Pontifikale der Colombina zu Sevilla —, doch wird das

---

[44] Man vgl. z. B. die Panormitana des Nikolaus de Tudeschis, De consecr. eccl. vel alt. c. 1 ad 2, n. 3 (Lugd. 1512) 196.

[45] L. 1, c. 15; AA. eccl. Med. (Mil. 1599) 472.

[46] F. l. 1220 und 951.

[47] Panorm. De consecr. eccl. c. 1 ad 3; VI (Lugdun. 1512) 196.

[48] Duch., Origines 484.

[49] Ebend. 491.

[50] Gerbert, Mon. 49.

[51] M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburg 1914) 34*.

[52] Mart. l. 2, c. 13, ordo 8; II, 268.

[53] F. l. 14832.

[54] Mart. l. 2, c. 13; II, 281: Recondit ipse in loco altaris. Die Zuweisung des Traktates an Remigius von Auxerre wird in der Histoire litt. de la France VI (Paris 1742) 117 f. mit Grund abgelehnt. Immerhin stammt er spätestens aus dem 10. Jahrhundert, da er sich schon in einem Pontifikale aus der Zeit Heinrichs d. H. in der Bamberger Bibliothek (Cod. 53) findet.

[55] Ms. n. 236: Tunc faciat maltam ... ad occludendas reliquias in locum altaris.

[56] In f. l. 956 heißt es in den Rubriken, welche von den für die Altarweihe zu treffenden Vorbereitungen handeln, unter anderem: Fiat in quolibet altari locus ad reponendum reliquias ... et lapis aptus ad recludendum locum reliquiarum; in f. l. 1218 lesen wir: Faciat maltam ad recondendas reliquias suo loco, qui prius praepari debeat convenienter ad hoc subtus tabula altaris.

[57] De gloria mart. n. 33 und Vita Patr. c. 15, n. 1 (M. G. SS. rer. Merov. I, 508 721).

Sepulcrum noch in den Statuten der Kölner Synode von 1662 mit loculus bezeichnet[58]. In dem vorhin erwähnten Pontifikale von Narbonne begegnet uns loculus neben locus in der Verbindung loculus sepulcri.

Daß foramen, fossa, fenestella nicht zu allgemein gebräuchlichen Termini des Altargrabes wurden, ist bei ihrer Unbestimmtheit unschwer verständlich; dagegen hätte es sicher nicht fern gelegen, loculus, und namentlich das in älteren Pontifikalien so gebräuchliche locus zur stehenden Bezeichnung desselben zu machen, da beide Worte schon im klassischen Latein und auch noch später nicht selten im Sinn von Sarg, Grab gebraucht erscheinen[59].

Der altchristlichen Kirche Nordafrikas ist die Bezeichnung memoria als Name des mit dem Altar verbundenen Reliquiengrabes eigen.

Unter memoria verstand man zunächst allgemein jedes Grabmal, durch das man ja die Erinnerung an den betreffenden Toten im Andenken der Nachwelt lebendig erhalten wollte. In zahlreichen altchristlichen afrikanischen Grabinschriften erscheint memoria in dieser Bedeutung. So fand man bei den Ausgrabungen zu Bénian bei Mascara hinter den Ruinen einer ehemaligen Basilika eine Reihe von Gräbern mit Inschriften, wie: Memoria sancti semperque gloriosi patris nostri Nemessani episcopi etc. († 422), Memoria Victoris presbyteri etc. († 433), Memoria sancti patris Donati episcopi († nach 439). Das mittlere war der Donatistin Robba gewidmet, die in den donatistischen Streitigkeiten ihr Leben eingebüßt hatte und darum in der Inschrift als Märtyrin bezeichnet wird: Memoria Robbae sacrae Dei, germanae Honorati Aquaesirensis episcopi. Caede traditorum vexata meruit dignitatem martyrii. Vixit annis L et reddidit spiritum die VIII kalendas Apriles provinciae CCCXCV (434)[60]. Auch der hl. Augustinus bezeugt den Gebrauch von memoria im Sinn von Grabmal, indem er gleichzeitig erklärt, worin derselbe begründet sei: Non ob aliud vel „memoriae" vel „monumenta" dicuntur ea, quae insignite fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocant et admonendo faciunt cogitari; nam et memoriae nomen id apertissime ostendit. Propter quod et graeci „*μνημεῖον*" vocant, quod nos „memoriam" seu „monumentum" appellamus, quoniam lingua eorum memoria ipsa, qua meminimus, *μνήμη* dicitur[61]. Optatus von Mileve nennt die Apostelgräber zu Rom memoriae[62].

Es war darum, ähnlich wie bei sepulcrum, nur die Anwendung eines allgemeinen Begriffes auf einen besondern Fall, wenn man auch das Altargrab memoria nannte. Mehrfach wurde der Altar über dem Grabe eines Märtyrers oder sonst eines Heiligen errichtet, noch häufiger schuf man mit Hilfe kleinerer Reliquien eine Art von Grabstätte unter oder im Altar. In beiden Fällen aber konnte man das Altargrab als wirkliche memoria der Heiligen bezeichnen, deren Überreste in ihm ruhten. Es war nicht der Altar, den man memoria nannte, sondern das Reliquiengrab. Populus christianus, schreibt der hl. Augustinus gegen Faustus, memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat. — ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificamus, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria[63]. Sofern jedoch der Altar sich über dem Reliquiengrab erhob oder dieses in sich barg, und darum nicht bloß Altar war, sondern auch eine Art von Monument darstellte, konnte man freilich auch ihn als

[58] Tit. XII, De ecclesiis, c. 3, § 3 (Hartzh. IX, 994): Juxta Pontificalis praescriptum in altari quolibet sit loculus, qui sacras reliquias continet.

[59] D. C. unter loculus, locus V, 134 135.

[60] St. Gsell, Fouilles de Bénian (Paris 1899) 21 ff. Viele andere Beispiele in C. Inscr. lat. Afric. VIII, n. 20589 20807 20822 20916 20917 20918 21570 21571 u. a.

[61] De cura pro mortuis gerenda c. 4 (C. SS. eccl. XLI, 630). Vgl. Ennar. in ps. 48, n. 13 15 (M. 36, 532 534).

[62] L. 2, c. 4 (C. SS. eccl. XXVI, 38).

[63] Contra Faustum l. 20, c. 21 (C. SS. eccl. XLII, 384).

memoria bezeichnen, wie es z. B. der 14. Kanon des 5. Konzils von Karthago (401) tut[64].

Von der Grabanlage wurde dann der Name memoria auch auf den Behälter, in dem die Reliquien zunächst eingeschlossen wurden, und weiterhin auf diese selbst übertragen. Beleg für das erstere bietet der hl. Augustinus in seiner Erzählung der Wunder, die durch die Reliquien des hl. Stephanus gewirkt wurden; denn die memoria, von der in ihr die Rede ist, kann wohl nur als Reliquiar, wie wir heute sagen würden, gedeutet und verstanden werden[65]. Für das zweite enthalten die christlichen Inschriften reichlich bezeichnende Zeugnisse. Erinnert sei z. B. an die früher mitgeteilte Inschrift aus Guelma[66]. Eine Inschrift aus Enchir-Ghellel lautet: S(unt) m(emoriae) s(ancti) Guresi[67], eine Inschrift aus Meslug bei Sétif: Hic memoriae sanctorum Bincenti, Felicis, Constantii et Victoriae positae a sancto Crescituro episcopo die III kalendas Apriles. Amen[68].

Auch außerhalb Nordafrikas, in Italien, Gallien und sonst im Abendlande wurde übrigens memoria bis über die karolingische Zeit hinaus zur Bezeichnung der Heiligengräber und der Grabmonumente von Heiligen gebraucht[69], jedoch verliert sich dort das Wort in dieser Bedeutung seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends auffallend rasch, wahrscheinlich, weil man die heiligen Überreste nicht länger in ihrem Grabe beließ, sondern erhob, und in Schreine oder sonstige Reliquiare niederlegte, ein Umstand, durch welchen das Grab natürlich aufhörte, memoria zu sein. Im Sinne von Kirche (Kapelle) oder Altar kommt daselbst memoria nur selten vor, die Sonderbedeutung von Altargrab hat es vielleicht in des Rodulfus Vita s. Leobae[70].

ZWEITES KAPITEL

ARTEN DES ALTARGRABES

Heute wird das Sepulcrum allgemein oben in der Mitte der Mensa angebracht; wenigstens hatten alle neuen Altäre, die zu untersuchen ich Gelegenheit hatte, dort das Reliquiengrab. Eine Vorschrift, das Sepulcrum oben auf der Altarmensa anzubringen, besteht aber nicht. Nach dem römischen Pontifikale kann es vielmehr, im Anschluß an den mittelalterlichen Brauch, auch oben im Stipes des Altares, unterhalb der Mensa, an dessen Front sowie an dessen Rückseite seinen Platz erhalten. Indessen ist die Praxis nachgerade davon abgegangen, an diesen letzten Stellen das Sepulcrum anzubringen, weil das den Ritus der Altarweihe und Reliquienrekondition umständlicher und unbequemer machen würde. Nur wenn ein älterer Altar, der es schon an der Front des Stipes hatte, neukonsekriert wird, benützt man wohl bei der Neuweihe wieder das alte Sepulcrum. Das Altarsepulcrum ist sonach in seiner Entwicklung schließlich beim Mensagrab angelangt.

---

[64] Hard I, 988: Ut altaria, quae passim per agros aut vias tamquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur . . . evertantur.

[65] De civit. Dei l. 22, c. 8, n. 10 11 12 (M. 41, 766).

[66] Vgl. oben S. 535.

[67] Recueil XXXVII (1903) 316.

[68] Ebd. XLI (1907) 232. Vgl. über memoria auch J. B. de Rossi, Capsella argentea africana (Roma 1889) 16 und 29 f.; Bullet. ser. 3, II (1877) 97 f.; Gaston Rabeau, Le culte des Saints dans l'Afrique chrét. (Paris 1903) 15 f.; E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christl. Kirche (Tübingen 1904) 272.

[69] Vgl. z. B. Itinera Hierosolymatana saec. IV—VIII (C. SS. eccl. XXXIX), Index nominum et rerum unter memoria 365; M. G. SS. rerum Merov. Lexica unter memoria II, 567; III, 679; IV, 809; V, 821; VI, 665; AA. SS. O. s. Benedicti (Venet. 1733 sq.); Index onomast. unter memoria I, 673; II, 1060; III_1, 679; III_2, 589; IV_1, 738; IV_2, 635.

[70] C. 22 (M. G. SS. XV, 13): Memorias sanctorum per singula altaria circuivit.

Das ist das Endergebnis einer Geschichte von etwa eineinhalb Jahrtausend. Sie beginnt mit dem Bodengrab, das dann immer mehr durch das Stipesgrab verdrängt wird. Diesem gesellt sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters in stets steigendem Maße das vordem kaum oder doch nur vereinzelt vorkommende Mensagrab zu, bis schließlich nur mehr dieses allein gebräuchlich ist.

I. DAS BODENGRAB

1. Altar und Beschaffenheit des Bodengrabes. Den Ausgangspunkt in der Geschichte des Altargrabes bildet das Bodengrab, die älteste und zugleich die natürlichste Form. Die ersten Altäre, die mit den Überresten der Märtyrer in Verbindung gesetzt wurden, erhoben sich über dem Grabe, worin diese beigesetzt waren, sei es unmittelbar, sei es mittelbar. Als man dann anfing, Märtyrergräber zu öffnen und die heiligen Leiber zu transferieren, bedeutete das zunächst meist nur eine örtliche Veränderung des Grabes und der heiligen Überreste, nicht aber auch einen Wandel in der Art der Bestattung, selbst wenn nur wenig mehr von dem Leibe übrig war, oder wenn man nicht den ganzen Leib, sondern nur einzelne Partikel desselben zur Neubeisetzung erhalten hatte. Auch dann betrachtete man das Bodengrab anfangs als das entsprechendste; denn was man besaß, ob es groß oder klein, viel oder wenig war, galt als Ersatz des ganzen Leibes. Freilich hatte der Loculus in diesen Fällen nicht die gewöhnlichen Maße eines Grabes, da er ja keinen vollständigen heiligen Leib zu bergen hatte; den Charakter eines wirklichen Grabes hatte er jedoch trotz seiner geringeren Abmessungen, wie das Gefäß, in dem man die Reliquien in ihn hineinlegte, den Sarkophag vertrat.

Es kann darum nicht auffallen, wenn bei den altchristlichen Schriftstellern die heiligen Überreste stets unter dem Altar beigesetzt erscheinen. Ecce sub accensis altaribus ossa piorum — Regia purpureo marmore crusta tegit, dichtet Paulinus von Nola[1] für die Basilika zu Fundi, und im 9. Natalitium auf den hl. Felix singt er: Spectant de superis altaria tota fenestris — Sub quibus intus (der Kirche) habent sanctorum corpora sedem[2]. Ambrosius, so berichtet sein Biograph Paulin, setzte die Leiber der hl. Vitalis und Agricola in der Basilika zu Florenz bei sub altari, quod est in eadem basilica constitutum[3]. Der Heilige selbst aber schreibt an seine Schwester bezüglich der Erhebung und Überführung der Leiber der hl. Gervasius und Protasius: Succedant victimae triumphales in locum, ubi Christus hostia est, sed ille super altare . . . isti sub altari . . . Locus iste martyribus debebatur[4]. Maximus von Turin fragt in seiner Predigt auf den hl. Cyprian[5], Quid reverentius, quid honorabilius dici potest, quam sub illa ara quiescere, in qua Deo sacrificium celebratur ... sub ara martyres collocantur, quia super aram Christus imponitur, in des Prudentius' Hymnus auf den hl. Vin-

[1] Ep. XXXII, n. 17 (Q. SS. eccl. 29, 292).
[2] Poema XXVII, v. 400 f. (l. c. 30, 280).
[3] Vita s. Ambrosii n. 29 (M. 14, 37).
[4] Ep. 22, n. 13 (M. 16, 1023).
[5] Sermo 77 (M. 57, 689).

centius aber heißt es ebenso schön wie bezeichnend: Altar quietem beatam — Praestat beatis ossibus, — Subjecta nam sacrario — Imamque ad aram condita — Coelestis auram muneris — Perfusa subtus hauriunt[6].

Die Maßverhältnisse des Bodengrabes waren sehr verschieden, da sie von der Menge und Größe der Reliquien abhingen, zu deren Aufnahme sie bestimmt waren. Als die Päpste im 7. und 8. Jahrhundert viele Märtyrer aus den vernachlässigten und verfallenen Katakomben, in denen dieselben nicht mehr die gebührende Verehrung genossen, unter die Altäre der Kirchen der Stadt übertrugen[7] und dabei bisweilen nicht einen, sondern mehrere Sarkophage unter diesen aufstellten, genügte als Gruftraum begreiflicherweise kein Loculus; es mußte vielmehr ein förmliches Cubiculum zur Aufnahme der Sarkophage hergerichtet werden. Hatte man dagegen nur kleinere Partikel eines heiligen Leibes im Altargrab zu bergen, so waren umgekehrt für dasselbe nur geringe Maße nötig, wiewohl es selbst in solchen Fällen stets weit größer zu sein pflegte, als an sich erforderlich gewesen wäre.

Das Sepulcrum des Hochaltares in S. Cecilia, in das Paschalis I. die Gebeine der hl. Cäcilia, des hl. Valerianus sowie der hll. Tiburtius, Maximus, Urbanus und Lucius übertrug[8], bildet z. B. eine geräumige Kammer und ebenso verhielt es sich mit dem Altargrab in SS. Quattro Coronati, in dem Leo IX. die Leiber der vier Gekrönten und zahlreicher anderer Märtyrer beisetzte[9]. Die letztere Altargruft wurde 1624 verschüttet und durch eine neue, tiefer in die Apsis hineinliegende ersetzt, aber bei Nachgrabungen, die in jüngster Zeit stattfanden, wieder aufgedeckt. Die Gruftkammer des Hochaltares in S. Prassede, in die Paschalis I. viele Heiligenleiber aus den Katakomben übertrug[10], ist ca. 2,85 m breit, 2,55 m tief und ca. 1,75 m hoch[11]. Das Bodengrab unter dem Stipes des heutigen Hochaltares in S. Giorgio in Velabro mißt 1 m in die Länge, 50 cm in die Breite und 30 cm in die Tiefe. Das in SS. Apostoli zu Rom entdeckte, vom Hochaltar des 6. Jahrhunderts herrührende Reliquiengrab hat 30 cm im Geviert und geht 20 cm in den Boden hinein. Maße, wie sie ähnlich auch wohl dem Sepulcrum des Altares in der Unterkirche von SS. Cosma und Damiano daselbst eignen dürften. Das Reliquiengrab des im 5. Jahrhundert errichteten Vitalisaltares in S. Vitale zu Ravenna war 30 cm lang, 23 cm breit und 15 cm tief; das des Altares von S. Giovanni in Oleo zu Rom ist 47 cm lang, 36 cm breit und 75,5 cm tief. Das Sepulcrum unter dem Altar der Januariuskatakombe zu Rom zeigt bei einer Länge von 55 cm rechts eine Breite von 31 cm, links von 29 cm und steigt 36 cm in den Fußboden hinab.

---

[6] Perist. h. 5, v. 515 f. (M. 60, 407); vgl. den Hymnus auf die hl. Eulalia: Sic venerarier ossa libet — Ossibus altar et impositum (H. 3, v. 211 f. [l. c. 356]) und den Hymnus der achtzehn Märtyrer von Saragossa: Haec sub altari sita sempiterno — Lapsibus nostris veniam precatur. — Turba (H. IV, v. 189 f. [l. c. 376]).

[7] Vita Pauli I. (757—767) n. 259 (Duch. I, 464): Cernens plurima sanctorum coemeteria loca neglecta ac desidia antiquitatis maxima demolitione atque jam vicina ruinae posita, protinus eadem sanctorum corpora de ipsis dirutis abstulit coemeteriis ... per titulos ac diaconias seu monasteria et reliquas ecclesias cum decenti studuit recondi honore, vgl. auch Vita Pasch. I. (817—824) n. 431, Sergii II. (844—847) n. 491, Leonis IV. (847 bis 855) n. 517 (Duch. II, 53 93 115).

[8] Duch. II, 56.

[9] Duch. 115.

[10] Duch. II, 54.

[11] Die Grabkammer wurde in der Barockzeit nicht nur nach der sie umziehenden Ringkrypta zu geöffnet, sondern auch vom Schiffe der Kirche her mit einem Zugang versehen, so daß sie ihren Charakter als Sepulcrum völlig verlor und die in ihr aufgestellten Sarkophage nur mehr in einer rein äußerlichen Beziehung zu dem über ihnen sich erhebenden Hochaltar stehen.

Von den beiden Bodengräbern in St. Emmeram zu Regensburg hat das des Dionysiusaltares im Westchor eine Länge von 1,41 m, eine Breite von 1,04 m und eine Tiefe von 98 cm; dasjenige des Emmeramsaltares ist so groß, daß der 1,98 m lange, 65 cm breite und 54 cm hohe Steinsarg, welcher die Gebeine des Heiligen barg, von dem Boden wie von allen vier Seiten noch etwa 15 cm entfernt bleibt. Das Bodengrab im Dom zu Hildesheim mißt ca. 1,50 m im Geviert und hatte wohl etwa ebensoviel an lichter Höhe.

Das Altarsepulcrum in der Basilika von Henschir Akhrib, nach der Weiheinschrift von ca. 581, besaß, um auch einige Beispiele aus der altchristlichen Kirche Nordafrikas anzuführen, eine Länge von 90 cm, eine Breite von 44 cm und eine Tiefe von 34 cm[12]. Das in einer der Basiliken zu Kherbet bou Addoufen gefundene Altargrab war 1,34 m lang und 45 cm breit[13], während das zu Thamallula bei Toqueville entdeckte Sepulcrum nur 36 cm lang, 16 cm breit und 12 cm tief war[14]. Das Bodengrab, das im alten Tropäum in der Dobrudscha in den Ruinen der sog. Zisternenkirche und der sog. byzantinischen Basilika unterhalb der Stelle entdeckt wurde, an der einst der Altar stand, maß 1,20 × 1 m in die Tiefe und Breite[15].

Indessen mag es bei den angeführten Beispielen sein Bewenden haben. Sie reichen völlig aus, um eine Idee von der großen Verschiedenheit der Maßverhältnisse des Bodengrabes zu vermitteln. Verschieden wie die Maße war aber auch die Beschaffenheit des Bodengrabes.

Von den drei vorhin genannten aus nordafrikanischen Basiliken war das erste in den felsigen Grund eingehauen, das zweite wurde von vier in die Erde eingesenkten, kastenförmig zusammengestellten Marmorplatten gebildet, das dritte bestand aus einem ausgehöhlten Steinblock von 45 cm Länge, 32 cm Breite und 23 cm Höhe. Für das zu Pola aufgefundene altchristliche Altargrab hatte man eine ca. 65 cm lange, 47 cm hohe und 40 cm breite Steinkiste benutzt[16]. Das Bodengrab des altchristlichen Altares zu St. Peter im Holz bestand aus einer Steinkiste von 1,20 m Länge, 42,5 cm Breite und 60 cm Höhe, die man aus einem antiken Grabaltar angefertigt hatte, indem man diesen an der Vorderseite rechteckig aushöhlte und dann die Höhlung oben mit einem Falz zur Aufnahme der Verschlußplatte versah, die Reliefs an den Seiten — ein Jüngling in Tunika und Pänula mit Schreibuntensilien in der linken Hand und eine Dienerin mit Aquamanile und Mantile — beließ (Abb. S. 132). Die Kiste befand sich 40 cm unter der Sockelplatte des Altares. Eine Steinkiste dient ferner als Altargrab für die Gebeine des hl. Nikolaus in der Krypta von S. Niccola zu Bari, desgleichen befanden sich in einer inwendig mit Blei ausgekleideten Steinkiste von 1,28 m Länge, 0,65 m Breite und 0,66 m Höhe die Reliquien des hl. Dionysius in dem Bodengrab unter dem Altar des Westchores von St. Emmeram zu Regensburg.

Ein roher Steinsarkophag, der in den Boden eingesenkt worden war, bildete zufolge der 1880 vorgenommenen Ausgrabungen das Reliquiengrab des Altares der heiligen Christina zu Bolsena[16a], eine antike Aschenurne das von Paschalis I. (817—824) in S. Maria Maggiore zu Rom im Boden der Confessio des Hochaltares geschaffene Altarsepulcrum[17]. Aus Marmorplatten setzte sich das Sepulcrum des

---

[12] Mél. d'archéol. XXIII (1903) 10.

[13] Bullet. archéol. 1902, 338; die Tiefe ist nicht angegeben.

[14] Recueil XLI (1907) 232.

[15] Vgl. oben S. 532.

[16] Mitt. XVI, N. F. (1890) 1.

[16a] Bullet. 1880, 112 f.

[17] Fr. Liveranni, Del nome di Santa Maria ad Praesepe (Roma 1854) 82. Die Urne wurde gelegentlich der Arbeiten gefunden, welche durch Benedikt XIV. 1747 ausgeführt wurden. Als damals der Hochaltar abgebrochen wurde, ergab sich, daß er zwei Mensen hatte, von denen die untere oben von einer Karniesleiste umgeben, also mit Vertiefung versehen war (vgl. oben S. 262). Im Stipes entdeckte man eine antike Aschenurne, die noch ihre heidnische Inschrift trug und als Sepulcrum diente. Die im Text erwähnte Aschenurne traf man an bei den weiteren, durch die Errichtung des heutigen Baldachins geforderten Arbeiten im Fußboden der unter dem Altar befindlichen Con-

Altares in SS. Apostoli zusammen, und ebenso verhält es sich mit dem jetzt seine Deckplatte beraubten Bodengrab unter dem Hochaltar von S. Giorgio in Velabro Das Sepulcrum des Altares in der Januariuskatakombe zu Neapel wurde in den Tuf eingehauen, aber mit Marmorplatten ausgekleidet. In Mauerwerk war hergestell das Reliquiengrab, das man unter dem Hochaltar zu Grado entdeckte[18]. Desgleiche sind gemauert die beiden Bodengräber in St. Emmeram zu Regensburg, das Boden grab im Dom zu Hildesheim und das Sepulcrum unter dem Altar in S. Giovanni i Oleo zu Rom, wie denn überhaupt das Bodengrab am häufigsten in Mauerwerk aus geführt worden sein dürfte. Bei größeren, cubikulaartigen Altargrabanlagen war da sogar das einzig tunliche.

2. Confessio des Bodengrabes. Das Bodengrab erschein häufig, namentlich aber zu Rom, mit einer Vorkammer, Confessio (confessio, arca) ausgestattet. Die Apostelgräber müssen mit ihr schon be der Erbauung der Peterskirche und der konstantinischen Pauluskirche ver sehen worden sein.

Wenn scheinbar dem entgegen das Papstbuch in der Vita Xysti III. († 440) sag Valentinian III. habe die Confessio des hl. Paulus aus Silber im Gewicht von 20 Pfund gemacht[1], so kann es sich bei dieser Angabe, die zwar durch kein andere Dokument belegt, aber an sich durchaus nicht unwahrscheinlich ist, nicht um di erstmalige Anlage der Confessio über dem Grabe des Völkerapostels handeln, son dern um eine Erneuerung und eine Neuauskleidung derselben, deren Veranlassun die Beschädigungen gebildet haben mögen, welche die Confessio bei der Plünderun Roms durch Alarich (410) erlitten hatte. So errichtete Valentinian ja auch in de Lateranensischen Basilika ein neues Ciborium über dem Hochaltar an Stelle de kostbaren, von Konstantin gestifteten, das durch die Goten geraubt worden wa Sixtus III. selbst aber schmückte damals die Confessio in St. Peter mit einer Silber bekleidung im Gewicht von 400 Pfund. Auch über dem Grabe des hl. Laurentiu entstand wohl schon in konstantinischer Zeit eine Confessio[2], und es dürfte auch be ihr nur eine Restauration und Neuausschmückung gewesen sein, was uns die Vit Xysti von den Arbeiten erzählt, die Sixtus III. an ihr vornahm[3].

Aus der Frühe des 5. Jahrhunderts stammt die aus Bodengrab und Kammer be stehende Confessioanlage in der Alexanderbasilika an der Via Nomentana. Das jetz wieder verschüttete Sepulcrum war bei seiner Auffindung gut, die Confessio dagege nur mangelhaft erhalten, doch gelang es, mit Hilfe der entdeckten Fragmente die ei Marmorgitter mit Fenestella in der Mitte darstellende Front wieder zusammenzu setzen[4] (Tafel 28 und 100). Im dritten Viertel des 5. Jahrhunderts hören wir vo Confessioanlagen, die Papst Hilarus in den von ihm bei dem Lateranensischen Baptiste

---

fessio, die also zwischen Sepulcrum und Altar lag. Inschriften, die auf allen vier Seiten angebracht waren, bewiesen, daß sie das Sepulcrum war, welches Paschalis bei den von ihm vorgenommenen Umänderungen an Chor und Altar (Duch. L. P. II, 60) hatte anlegen lassen. Man las vorn: † Suscipe, intemerata Virgo, preces famuli tui Paschalis PP; rechts: † Tuere, Christe, famulum tuum Paschalem PP; links: † Exaudi, Domine, vocem servi tui Paschalis PP; hinten: † Intende voci orationis meae, rex meus et Deus meus, Paschali Papae. Beide Urnen wurden bei der Neuweihe des Altars in die von Benedikt XIV. geschenkte Porphyrwanne gelegt, welche nun dessen Stipes bildete. Als Mensa wurden damals wieder die beiden alten Mensen verwendet (Liveranni l. c. 107), später aber durch eine andere, die jetzige, ersetzt.

[18] Mitt. N. F. XVI (1890) 5.

[1] N. 65 (Duch. L. P. I, 233): Fecit Valen tianus Augustus confessionem beati Pauli apo stoli ex argento, qui habet libras cc.

[2] Vita Silvestri n. 47 (Duch. L. P. I, 181 Sie wird hier, wie es scheint, crypta genann

[3] N. 65 (l. c. 233): Item fecit Xystus ep scopus confessionem beati Laurentii martyr cum columnis porphyreticis et ornavit platomi transendam et altarem et confessionem sanct martyri Laurentio de argento purissimo pens l. L. Von der alten Confessioanlage in S. Lo renzo ist nichts, nicht einmal das Grab de selben mehr vorhanden, anders wie in St. Pete und in St. Paul, wo wenigstens dieses geblieb ist.

[4] Vgl. oben S. 193.

rium erbauten Oratorien schuf, 471 von einer Confessio in einer ländlichen Basilika bei Tivoli, die mit silberner, mittels eines Schlüssels versperrbarer Doppeltür ausgestattet war[5], im Beginn des 6. von Confessioanlagen, die Symmachus (498—514) in der Andreasrotunde und in St. Peter herrichtete[6]. Daß die Reliquien sich auch bei allen diesen in einem unter der Confessio angebrachten Bodengrab befanden, ist angesichts des damaligen Brauches zweifellos. Ausdrücklich sagt das bezüglich der Confessio der hll. Protus und Hyacinthus, einer der von Symmachus in der Andreasrotunde geschaffenen Anlagen, die von dem Papst selbst für dieselbe verfaßte Inschrift, die sich erhalten hat[7].

Was den Zweck der Confessio anlangt, so diente sie vor allem zur Aufnahme von Tüchern und sonstigen Gegenständen, die man durch Niederlegung am Grabe heiligen wollte[8]. Dann sollte sie den Andächtigen gestatten, das Grab zu sehen und in nächster Nähe desselben ihre Andacht zu verrichten, zu welchem Ende man das Türchen oder Fensterchen, das sie verschloß, öffnete und den Kopf in sie hineinbrachte. Sehr interessant ist, was Gregor von Tours in dieser Hinsicht bezüglich der Confessio Petri zu Rom berichtet[9]: Qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulcrum et sic fenestella parvula patefacta immisso introsum capite, quae necessitas promit, efflagitat[10]. Endlich wurde die Kammer, wie es scheint, auch wohl benutzt, um in ihr oder an ihrem Eingang Lampen aufzustellen, die man bei oder über dem Grabe zu Ehren des in ihm beigesetzten Heiligen brennen lassen wollte, wie das ja auch noch heute bei verschiedenen der alten Anlagen dieser Art, die sich erhalten haben, geschieht.

Hatte der Altar die Form eines vierstützigen Tischaltares und stand er unmittelbar über dem Sepulcrum — als Beispiel sei genannt der Altar der ersten Vitalismemorie zu Ravenna[11] —, so bedurfte es natürlich einer Confessio nicht, noch war überhaupt eine solche möglich, da ja das Grab in diesem Falle ganz frei lag. Ähnlich verhielt es sich bei einstützigen Tischaltären, wie bei der in der altchristlichen Basilika zu St. Peter im Holz aufgefundenen Altaranlage, wenn der Stipes das Sepulcrum nur teilweise bedeckte.

Um indessen eine noch nähere Verbindung mit dem Altargrab zu schaffen, als die bloße Confessio sie bot, sowie in einzelnen Fällen auch, um das Grab im Innern inzensieren[12], oder um kostbare Öle in dasselbe gießen zu

---

[5] Duch. L. P. CXLVI.

[6] Vita Hilari n. 69; Vita Symmachi n. 79 (Duch. I, 242 261).

[7] J. B. de Rossi, Inscr. christ. II, 42: Martiribus sanctis Proto pariterque Hiacyntho — Symmachus hoc parvo veneratus honore patronos — Exornavit opus sub quo pia corpora rursus — Condidit; his aevo laus sit perennis in omni.

[8] Über den Brauch, die Pallien und Orarien in die Confessio des Apostelfürsten zu legen, vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient (Freiburg 1907) 580 und 642.

[9] De gloria mart. n. 27 (M. G. SS. rer. Merov. I, 504).

[10] Vgl. auch De gloria conf. n. 36 (l. c. 770), wo dasselbe von dem Grab des hl. Venerandus in der Venerandusbasilika bei Clermont berichtet wird: Est ibi et sepulcrum sancti Venerandi ... super quod caput per fenestellam quique vult immittit, precans quae necessitas cogit. Die Schrift De miraculis s. Stephani l. 1, c. 12 (M. 41, 12) erzählt von einem Manne, der, weil an der Zunge gelähmt, zur Memoria des hl. Stephanus wallfahrte, hier aus Mangel eines Orariums einen Ärmel seiner Tunika durch die Fenestella der Memoria herabließ, ihn dann herauszog, an seinen Mund brachte und geheilt wurde. Über die noch heute zu Neapel bestehende Sitte, nach der an Kopfschmerzen Leidende ihren Kopf in eine im Altar der Krypta von S. Aspreno angebrachte Nische stecken, vgl. oben S. 154.

[11] Vgl. oben S. 162.

[12] Im Papstbuch n. 401 wird von Leo III. berichtet (Duch. L. P. II, 18): Hic fecit in basilica beati Pauli turabula apostolata ex auro puris-

können[13], verband man die Confessio durch einen Schacht oder durch eine Öffnung in der Deckplatte des Sepulcrums mit dem Grabraum, jedoch so, daß Schacht und Öffnung[14] durch ein Gitter, eine Klappe oder eine sonstige Vorrichtung verschlossen werden konnten.

Solcher Verschlüsse (Katarakte) gab es bei der Confessio des hl. Petrus zwei, wie wir aus einem Schreiben der Legaten des Papstes Honorius erfahren[15]. Bei der Confessio des hl. Paulus gibt es noch heute drei Schachte, von denen einer tiefer geht als der andere. Doch sind nicht alle eine primitive Einrichtung, vielmehr sind zwei sicher erst nachträglich angebracht worden. Es ergibt sich das aus dem Umstande, daß sie den Namen PAVLVS, welcher spätestens zur Zeit der Erbauung der zweiten Kirche, d. i. der Zeit Valentinians II. (375—392), in der marmornen Deckplatte des Grabes eingehauen wurde, durchbrechen[16].

Ein besonderer Anlaß für die Anlage eines Schachtes war dann gegeben, wenn das Grab tief im Boden lag, so daß die Confessio nicht unmittelbar über ihm angebracht werden konnte, doch blieb die Herstellung einer Verbindung von Confessio und Sepulcrum nicht auf diese Fälle beschränkt, wie sich beispielsweise aus den Feststellungen ergibt, welche man bei dem ursprünglichen Hochaltar von SS. Apostoli zu Rom, einer Schöpfung des 6. Jahrhunderts, machte. Die Confessio lag bei ihm unmittelbar über dem Reliquiengrab. Nichtsdestoweniger zeigte die Deckplatte des letzteren in der Mitte eine verschließbare Öffnung, hier natürlich ohne einen Schacht, welche die Vorkammer mit dem Loculus verband.

In eigenartiger Weise, nämlich durch kleine, in eine muldenförmige Vertiefung mündende Kanälchen, hat man bei dem altchristlichen Altar in S. Apollinare nuovo zu Ravenna und bei der Altarsockelplatte im bischöflichen Palaste daselbst die Behälter der Reliquien mit der Confessio verbunden[18] (Tafel 16 und 102).

Von Confessioanlagen aus späterer Zeit zeigen einen Schacht die Confessio des Nikolausaltares in der Krypta von S. Nicola zu Bari und des Matthäusaltares in der

---

simo 2, ex quibus unum misit intus super corpus ejus qui pensat lib. 2. In dem Schacht des Paulusgrabes hing noch im 12. Jahrhundert ständig ein Weihrauchfaß, in das der Papst an der Vigil des Festes des Heiligen neue Kohlen und neuen Weihrauch legte, wie wir dem um 1141 entstandenen Polypticus des Kanonikus Benedikt, dem 11. römischen Ordo Mabillons, entnehmen. (N. 69 [M. 78, 1051].) Von dem gleichen Brauche am Grabe des hl. Petrus erfahren wir zu Ende des 12. Jahrhunderts durch den Ordo des Cencius (N. 71 [M. 78, 1095].) Er vollzog sich bei der Vigilfeier des Petrusfestes.

[13] Paul. Nol. c. XXI, 590 s. (C. SS. eccl. 30, 177).

[14] In der Vita Benedicti III. n. 570 (Duch. II, 146) wird die Mündung des Schachtes billicus (= umbilicus) genannt.

[15] Epistol. collect. Avell. n. 218 (C. SS. eccl. 35, 680).

[16] Über das Alter der Inschrift vgl. H. Grisar, Analecta Romana I (Roma 1899) 262 sq., Querschnitt der Schachte daselbst 267, Abb. der Inschrift und der Schachtöffnungen Tfl. VII. Vgl. auch J. Wilpert, Die Papstgräber in der Cäciliengruft (Freiburg 1909) 101.

[17] Vgl. auch die Einrichtung des Sepulcrums unter dem Altar der heutigen Unterkirche von SS. Cosma e Damiano zu Rom (vgl. oben S. 194).

[18] Vgl. oben S. 197. Ein Reliquiengrab, das durch Kanälchen eine Verbindung nach außen hatte, wurde von P. A. Mader S. D. S. auch in den Ruinen einer altchristlichen Siedelung Südjudäas entdeckt, ohne daß derselbe jedoch den Charakter der für ihn rätselhaften Anlage erkannte. Es befand sich in einem 56 cm hohen, oben fast runden und hier 90 cm im Durchmesser haltenden Steinblocke und bestand aus einer 52 cm langen, 42 cm breiten rechteckigen Vertiefung zur Aufnahme des Verschlußsteines und dem 30 cm im Durchmesser zeigenden kreisförmigen Behälter, der am Boden eine ovale Mulde, an der Seite aber an zwei einander gegenüberliegenden Stellen eine bis zum Rand der oberen Vertiefung reichende Rinne aufwies. Außen am Rand des Steinblockes waren entsprechend den beiden Rinnen zwei kubusartige, 10 cm breite Ausschnitte angebracht. Ein Kanälchen, das von denselben ausging und in die Rinnen mündete, verband die Ausschnitte und die Rinnen und damit zugleich die Ausschnitte und den Behälter miteinander, so daß jene gleichsam kleine Vorkammern zu diesem bildeten. Daß die Anlage ein Reliquiengrab war, scheint mir zweifellos; dagegen muß dahingestellt bleiben, ob sie auch Altargrab war. Vgl. P. A. Mader, S. D. S., Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa (Paderborn 1918) 108 nebst Skizzen der Anlage. Eine Photographie des Steinblockes verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Prof. Rücker zu Münster.

Krypta des Domes zu Salerno. Auch beim Kreuzaltar im Dom zu Hildesheim führte ein solcher aus der Confessio im Stipes (Abb. S. 204) in das unter ihr befindliche Epiphaniusgrab. Nicht durch eine Öffnung oder einen Schacht, sondern durch einen schmalen Schlitz ist bei dem Altar des Westchores in St. Emmeram zu Regensburg ein Zugang aus der Confessio zu dem hinter ihr liegenden Grabraum hergestellt (Abb. S. 567 und Tafel 105).

Übrigens war eine Verbindung von Confessio und Sepulcrum keineswegs allgemein gebräuchlich. So fand sich kein Schacht oder sonst eine Öffnung bei den Altargräbern, die zu Pola, Grado und S. Zeno entdeckt wurden, und ebensowenig bei dem Sepulcrum des Altares in der Katakombe von S. Gennaro zu Neapel, bei dem Markusgrab unter dem Hochaltar von S. Marco zu Venedig sowie bei den Altarsepulcra, die zu Henschir Akhrib[19], Kherbet bou Addoufen[20], Lambessa[21], Bir Haddada[22] und anderswo bei den Ausgrabungen in den Ruinen der altchristlichen Basiliken Nordafrikas zutage traten. Bei anderen Beispielen läßt es sich heute nicht mehr feststellen, ob Confessio und Grab ehedem in dieser Weise miteinander verbunden waren, weil die ursprüngliche Verschlußplatte nicht mehr vorhanden ist.

3. Ausstattung der Confessio. Häufig berichtet das Papstbuch von einer Ausschmückung römischer Confessioanlagen durch die Päpste. Es waren begreiflicherweise vor allem die Confessiones der Apostelfürsten, denen diese ihre Sorge zuwandten, doch erfuhren auch andere, minder hervorragende, ja selbst wenig bedeutsame Confessioanlagen, wie die, welche Hilarus in den Kapellen des Baptisteriums der Laterankirche und Symmachus in der Andreasrotunde bei St. Peter errichtete, die Freigebigkeit der Päpste.

Die Confessio pflegte im Innern wie im Äußern verziert zu werden. Das Papstbuch hebt wiederholt ausdrücklich hervor, daß diese oder jene Confessio von innen wie von außen Schmuck erhalten habe[1]. Im Äußeren der Confessio wurde vor allem die Front, welche dem Schiff der Kirche zugewandt war, mit Dekor bedacht. Lag die Confessio im Boden, so war es natürlich unmöglich, die übrigen Seiten derselben von außen zu verzieren. Eine besondere Sorgfalt scheint man der Ausschmückung der Gitter und Türchen der Fenestella der Confessio zugewendet zu haben. Erwähnt doch selbst die Charta Cornutiana, die Dotationsurkunde einer schlichten Landkirche, unter den Gegenständen, welche derselben als Ausstattung zuteil wurden, zwei Türchen aus Silber für die Confessio[2].

Das Material, welches die Päpste zur Ausstattung der Confessio gebrauchten, war vornehmlich Gold und Silber, und zwar bisweilen in außerordentlicher Menge. So erfahren wir, daß Leo III. bei der Neuausstattung des Altares und der Confessio Petri 453 Pfd. reinen Goldes verbrauchte[3]. Als dann die Sarazenen den ganzen Schmuck geraubt hatten, erneuerte Leo IV. ihn, soweit die Verhältnisse das gestatteten, und verwendete dabei allein auf die Confessio 208 Pfd. Silber[4]. Die Ausschmückung der Confessio in S. Maria in Domnica durch Paschalis I. erheischte 115 Pfd. Silber; diejenige der Confessio in S. Susanna durch Leo III. 103 Pfd. Silber[5]. Für Altar und Confessio in S. Prassede gebrauchte Paschalis I. zusammen 300 Pfd. Silber, für Altar und Confessio in S. Cecilia Silberblech im Gewicht von 153 Pfd.[6].

---

[19] Mél. d'archéol. XXIII (1903) 10.
[20] Bullet. archéol. 1902, 338 340.
[21] Mél. XVIII (1898) 470.
[22] Recueil 1873/74, 411.

[1] Vgl. z. B. Vita Paschalis I. n. 435 (Duch. II, 55): Confessionem (in S. Maria in Domnica) cum rugulis intus et foris adornavit u. a.
[2] Duch. L. P. I, CXLVI.
[3] N. 392 (Duch. II, 14).
[4] Vita Leonis IV. n. 513 (Duch. II, 114).
[5] Vita Leonis III. n. 366 (Duch. II, 3).
[6] Vita Paschalis I. n. 435 und 440 (Duch. II, 55 57).

Ihrer Art nach bestand die Ausstattung, welche die Päpste nach dem Liber Pontificalis römischen Confessionen angedeihen ließen, in einer Bekleidung aus Gold- oder Silberblech, mit der diese innen und außen versehen wurden. Daß dieselbe reich ornamentiert war, darf mit Sicherheit angenommen werden, wenn auch das Papstbuch nur wenig darüber mitteilt. In der Confessio Petri ließ Leo III. den Heiland stehend zwischen Petrus und Paulus darstellen; alle drei trugen eine mit Edelsteinen besetzte Krone[7]. Leo IV. brachte bei seinen Erneuerungsarbeiten in ihr das Bild des thronenden Erlösers an, den rechts Cherubim, links Apostel begleiteten. Die Türe zeigte die Bilder der Apostelfürsten[8]. Paschalis I. schmückte, wie das Papstbuch berichtet, Altar und Confessio des Präsepeoratoriums in S. Maria Maggiore in reinem Gold mit verschiedenen Darstellungen (cum diversis storiis)[9]. Sergius III. bekleidete die Confessio in S. Martino ai Monti mit vergoldeten Silberplatten, auf denen Maria mit zehn Jungfrauen dargestellt war[10]. Es ist nicht viel, was wir erfahren, doch genug, um uns zum Schlusse zu berechtigen, daß auch wohl bei Ausschmückung anderer Confessioanlagen Bildwerk zur Verwendung kam. In minder bedeutenden Kirchen, wie überhaupt dort, wo nur geringe Mittel zur Verfügung standen, wird man sich begnügt haben, die Confessio mit Marmor auszukleiden. Erhalten ist von allem Schmuck der römischen Confessioanlagen aus dem ganzen ersten Jahrtausend leider nichts[11], dagegen ist noch vollständig vorhanden die überaus kostbare Ausstattung der Confessio in S. Ambrogio zu Mailand (Abb. S. 111 und 112), des Werkes des Erzbischofs Angilbert II. (824—860). Denn der den Stipes des Hochaltares der Kirche bildende sog. Palliotto ist ja nicht anders als die Confessio der unter dem Altare beigesetzten Überreste der hll. Ambrosius, Gervasius und Protasius, wie die an seiner Rückseite angebrachte Doppeltür (Tafel 101) unwiderleglich bekundet. Er gibt uns ein gutes Bild der Ausstattung, wie man sie in altchristlicher Zeit und im früheren Mittelalter dem Äußern römischer Confessioanlagen wird zuteil haben werden lassen.

Wie man zu Rom im 12. und 13. Jahrhundert die Front der Confessio behandelte, zeigen mehrere interessante Beispiele, die sich aus jener Zeit in Kirchen sowohl der Stadt selbst wie ihrer Umgebung erhalten haben.

Die Frontplatte der Confessio des 1111 von Paschalis II. neuerrichteten Hochaltares von SS. Quattro Coronati (Tafel 102) gliedert sich in drei mittels einer Karniesleiste umrahmte und voneinander geschiedene Felder, von denen das mittlere die rundbogige Fenestella umschließt, während die beiden anderen eine Inschrift enthalten, welche die von Leo IV. unter dem Altar geborgenen Reliquien aufzählt und das Werk Paschalis' II. verewigt. Ähnlicher Art ist die Front der Confessio in S. Andrea al Fiume zu Ponzano Romano in der Campagna und in S. Maria di Castello zu Corneto Tarquinia, nur fehlen bei diesen beiden auf den Seitenfeldern die Inschriften[12].

Die beiden Seitenfelder der Frontplatte der Confessio des ehemaligen Hochaltares in S. Lorenzo in Lucina, unter der der Kardinal Leo von Ostia 1112 von neuem die dem alten Altar entnommenen Reliquien barg, waren mit Kosmatenarbeit — Rauten und Sterne aus rotem Porphyr und grünem Serpentin — gefüllt. Heute

---

[7] N. 392 (Duch. II, 14).
[8] N. 513 (Duch. II, 114).
[9] N. 450 (Duch. II, 62).
[10] N. 493 (Duch. II, 97).
[11] Das den Heiland darstellende Mosaik (Kniestück), welches heute die halbrunde Nische der Confessio Petri schmückt, ist sicher nicht identisch mit dem von Leo IV. geschaffenen, welches den Erlöser thronend wiedergab und aus Silber bestand. Vielleicht, daß es sich ursprünglich nicht einmal in der Confessio befand, sondern erst beim Neubau der Peterskirche aus einer anderen Nische in dieselbe übertragen wurde.
[12] Auch die Frontplatte der Confessio in S. Pietro e Marcellino an der Via Merulana sowie in S. Clemente zeigten ehedem die gleiche Behandlung (Joan. Ciampini, Vetera monumenta I [Roma 1747] tav. XLIII, n. 4 und XLIV, n. 1). Die Confessio in der erstgenannten Kirche existiert nicht mehr, die heutige in S. Clemente ist moderne Erneuerung.

befindet sich die Platte an der Rückseite des Hochaltares, wohin sie bei dessen Erneuerung 1675 gesetzt wurde[13].

Eine noch reichere Ausstattung zeigt die Front der Confessio in S. Giorgio in Velabro. Die Leisten, welche die drei Felder, in welche dieselbe gegliedert ist, umrahmen und voneinander scheiden, sind mit reichem Mosaik bedeckt. Der Bogen der das mittlere Feld einrahmenden Fenestella sitzt auf zierlichen, spiralförmig mit Stäbchen umwundenen Säulchen. Die Seitenfelder enthalten eine von glatten Säulchen und dreiseitigem Tympanon gebildete, mit einer Platte von Verde antico gefüllte Ädikula. Die Zwickel des Fenestellabogens und des Tympanons der Ädikulä sind ebenfalls mit Kosmatenarbeit verziert. Ein Gegenstück zur Frontplatte der Confessio in S. Giorgio bildet die ehemalige Front der Confessio in S. Pancrazio, die heute oberhalb des Altares der Krypta in die Wand eingelassen ist, nur zeigen bei dieser auch die Säulchen der beiden seitlichen Ädikulä Spiralen. Außerdem sind dieselben etwas höher als die Säulchen der Ädikula der Frontplatte in S. Giorgio, das Tympanon aber ist entsprechend flacher. Als Füllung haben die Ädikulä hier eine Porphyrplatte.

Sehr reich ist die jetzt tief im Boden steckende und deshalb nur mangelhaft sichtbare weißmarmorne Frontplatte der Confessio des Altares des Tempietto in Ara Coeli zu Rom. Sie zeigt über der viereckigen Fenestella ein rundbogiges Feld mit einem Reliefbild des Lammes Gottes. Um Fenestella und Bogenfeld zieht sich eine kräftige, mit Akanthusblättern verzierte Umrahmung, das Ganze aber steht unter einem mit Kosmatenmosaik geschmückten Stichbogen, der beiderseits auf einem stämmigen, spiralförmig mit Mosaik verzierten Säulchen sitzt. In seinen Zwickeln ist in Relief auf Mosaikgrund links Maria mit dem Kinde im Strahlenkranz, rechts Augustus dargestellt. Der Raum beiderseits neben dem Säulchen ist mit flachem plastischen Ornament belebt. Der breite Karnisrahmen, von dem die Platte oben und an den Seiten eingefaßt wird, ist mit einem Herzblattfries geschmückt[14].

Wohl erst im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, also weit später als die bisher angeführten, entstanden die Confessiofront in SS. Nereo ed Achilleo (Tafel 55) sowie die in S. Cesario zu Rom (Tafel 104). Sie zeigen einen ganz anderen Charakter als die vorhin beschriebenen. Beide schließen rechts und links mit einem kräftigen Pfosten ab, dem ein mit Kosmatenmosaik verzierter Pilaster vorgestellt ist, oben aber werden sie von einem Gebälk bekrönt, das am Fries gleichfalls mit Mosaik, am Sims mit Herzblatt belebt ist. Eine Fenestella ist weder in SS. Nereo ed Achilleo noch in S. Cesario in der Front angebracht. Der Zwischenraum zwischen den Eckpfeilern ist in der erstgenannten Kirche mit einem aus versetzten Reihen von Halbkreisen bestehenden Marmorgitter verschlossen, in der zweiten nach den Seiten zu durch einen Vorhang aus Marmor, den ein Engel teilweise lüftet, ein Motiv, das uns in den Kirchen Italiens bei gotischen Grabmälern nicht selten begegnet, in der Mitte durch ein Eisengitter. Die Fenestella, eine rechteckige, mit einem Plättchen verschließbare Öffnung, befindet sich bei beiden Anlagen mitten oben auf der Confessio zwischen dem die Front abschließenden Gebälk und dem Fuß des Altarstipes. Sie ist in SS. Nereo ed Achilleo $18 \times 15\frac{1}{2}$ cm groß; in S. Cesario, wo sie etwas größer ist, mißt sie ca. 25 cm im Geviert.

Im Innern sind alle Confessiokammern, die sich aus dem 11., 12. und 13. Jahrhundert erhalten haben, völlig schmucklos.

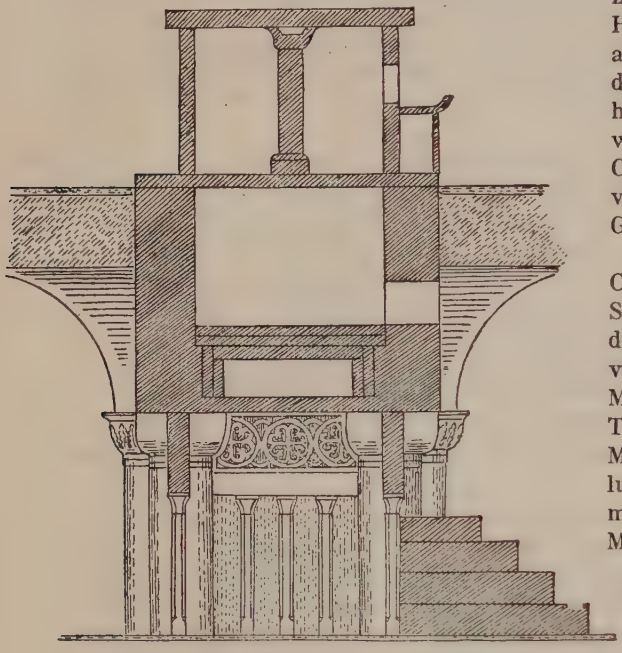
---

[13] Vgl. F. Grossi Gondi S. J., La confessio dell' altare maggiore a S. Lorenzo in Lucina in „Studi Romani" I (1913) 53 f.

[14] Wegen der mit Kosmatenarbeit verzierten Fenestellae der Confessio in der Platonia von S. Sebastiano vgl. oben S. 201. Heute an den Langseiten angebracht, werden sie sich ursprünglich entsprechend der Öffnung, welche die Confessio mit dem Grabraum verbindet, an einer Schmalseite befunden haben.

4. Anordnung der Confessio. Hinsichtlich der Anordnung der Confessio lassen sich vier Typen unterscheiden. Bei dem ersten liegt die Kammer zwischen Sepulcrum und Altar, der sich also nur mittelbar über dem Reliquiengrab, unmittelbar aber über der Confessio erhob.

So verhielt es sich namentlich bei den beiden berühmtesten Confessioanlagen der Christenheit, der Confessio des hl. Petrus und der des hl. Paulus. Andere Beispiele waren zu Rom die Confessio, welche Paschalis I. (807—824) unter dem Hochaltar von S. Maria Maggiore und in S. Cecilia über der Gruft der Heiligen und der mit ihr transferierten Märtyrer herrichtete, die Confessio, welche Gregor IV. (827—844) bei der Übertragung der Leiber der hll. Callistus, Cornelius und Calepodius zwischen dem Sepulcrum und dem Hochaltar von S. Maria in Trastevere[1] anlegte, die Confessio, welche er in der von ihm neuerbauten Basilika des hl. Markus schuf, sowie die Confessio, welche Leo IV. (847—855) in SS. Quattro Coronati nach der Transferierung der vier heiligen Gekrönten über dem Grabraum derselben herstellte.



Confessio des hl. Markus (Längsschnitt). Venedig, S. Marco (Nach Pieralisi)

Zwischen Altar und Grab liegt die Confessio auch beim Hochaltar von S. Marco zu Venedig. Ein in der Krypta der Kirche unter dem Hochaltar auf vier wuchtigen Rundpfeilern sitzendes Massiv enthält hier in seinem unteren Teil das Markusgrab, einen doppelt mit Marmorplatten ausgekleideten Loculus, der bei seiner Wiederauffindung mit einer mit zwei Ringen versehenen Marmorplatte verschlossen und außerdem noch mit einem Zementestrich sowie mit einer roh behauenen Marmorplatte bedeckt war. Über dem Grab befindet sich eine große, mit drei nebeneinanderliegenden Platten verschlossene Kammer, die Confessio, welche an der Rückseite durch eine Fenestella mit der Krypta in Verbindung steht. Da das Fensterchen so hoch über dem Fußboden angebracht ist, daß es von diesem aus nicht direkt zu erreichen ist, legte man unterhalb desselben eine vierstufige halbrunde Treppe an. Über der Confessio erhebt sich der Altar[2].

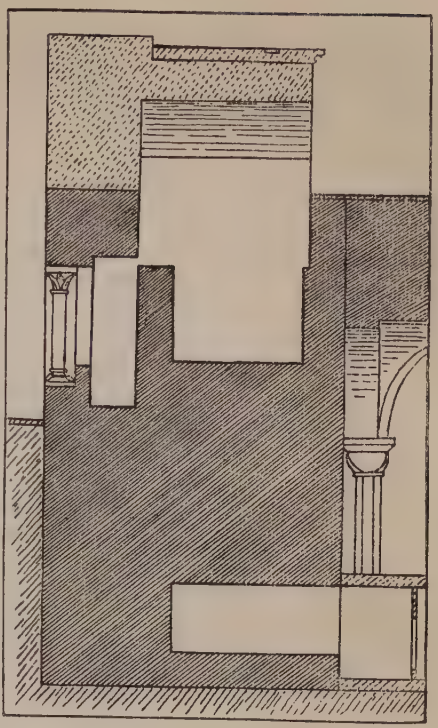
Beim zweiten Typus war die Confessio dem Grabe vorgelegt. Wie die Confessioanlage in SS. Nereo ed Achilleo zeigt, kommt er bisweilen selbst vor, wo man die Kammer ohne Schwierigkeit zwischen Grab und Altar hätte anbringen können. Häufiger gelangte er jedoch zur Anwendung, wenn sich das Sepulcrum hart unter dem Altar befand.

---

[1] L. P. n. 474 (Duch. II, 80).

[2] Mitteilungen über die Wiederauffindung der Grabanlage im Jahre 1811 bei Sanctes Pieralisi, De vitis et lipsanis s. Marci evang. l. 2 Augustini Mariae Molini (Romae 1864) 367 sq. Der Längsschnitt, mit dem der Verfasser den Text begleitet, entspricht nicht in allem der Beschreibung; in dem in Abb. gebotenen Längsschnitt ist dieser Mangel beseitigt. Angelegt wurden Grab und Confessio beim Neubau von S. Marco in dem letzten Viertel des 11. Jahrhunderts. Vgl. auch „Kirchenschmuck" XIII (1869) 1 f. mit Abb. nach Pieralisi.

Ein lehrreiches Beispiel findet sich zu Rom in S. Giorgio in Velabro (Abb. S. 200), ein anderes, nicht minder interessantes bietet der Dionysiusaltar des Westchores in der St. Emmeramskirche zu Regensburg. An der Ostwand der unter ihrem Westchor liegenden St. Wolfgangskrypta erhebt sich ein mächtiges, ca. 2,35 m im Geviert messendes Massiv, das bis zum Fußboden des Chores hinaufsteigt und oben eine 1,41 m lange, 1,16 m breite und 98 cm tiefe ausgemauerte Grube enthält, das Reliquiengrab. Vor diesem, aber tiefer hinabsteigend, ist eine Kammer von 1,44 m Höhe, 89 cm Breite und 50 cm Tiefe angelegt, die Confessio (Tafel 105). Sie steht mit dem Grabraum durch einen oben an der Rückseite angebrachten Schlitz von 9 cm Höhe in Verbindung, nach der Kirche zu öffnet sie sich durch ein 92 cm hohes, 47 cm breites, in einer Nische angebrachtes Fenster, das von zwei Säulchen im Übergangsstil begleitet ist. Das Fenster gestattete nicht nur, in die Kammer hineinzusehen, sondern auch mühelos hineinzusteigen, da es nur 58 cm über dem Fußboden der Kirche liegt[3]. Der Sarkophag, welcher ehedem in dem Grabraum des Dionysiusaltares stand und die Reliquien des hl. Dionysius, die man in St. Emmeram zu besitzen behauptete, geborgen haben wird, ist noch vorhanden, doch befindet er sich nicht mehr an seinem ursprünglichen Platz, sondern in der Krypta des nördlichen Anbaues des Westchores. Denn der in einer apsidenartigen Nische derselben aufgestellte, mit Blei ausgekleidete rätselhafte Steinkasten, dessen Maße — er hat eine Länge von 1,28 m, eine Breite von 65 cm und eine Höhe von 66 cm — vortrefflich zu den Maßen der Grabkammer passen, ist zweifellos nichts anderes als der einst in dieser angebrachte Reliquienbehälter. Daß er sich bis heute erhalten hat, verdankt er dem Umstande, daß man ihn nicht zerstörte oder für andere Zwecke verwendete, als man ihn aus dem Grabraum entfernte, sondern aus Pietät ihn in jenen unbenutzten Raum übertrug.



Confessioanlage (Längsschnitt). Regensburg, St. Emmeram

Beim dritten Typus war die Confessio im Altarstipes angebracht, der somit zugleich als Träger der Mensa und als Confessio diente. Er erhielt zu dem Ende die Form eines mit einem Türchen oder Fensterchen versehenen Kastens, wurde er aber aus Mauerwerk aufgeführt, so sparte man in ihm über dem im Boden befindlichen Sepulcrum eine kleine Kammer aus. Hohlraum bzw. Kammer bildeten dann die Confessio. Angezeigt war dieser dritte Typus namentlich, wenn der Altar unmittelbar über dem Grab stand, das Niveau aber, auf dem er sich erhob, so niedrig lag, daß vor dem Reliquiengrab eine Confessio nicht angebracht werden konnte.

[3] Die Kammer bildete auch eine Art Confessio zu dem im unteren Teile des Massivs hinter dem Hauptaltar der Krypta liegenden Grab des hl. Wolfgang, einem mit Platten gedeckten Raum von 1,64 m Tiefe, 64 cm Breite und ca. 70 cm Höhe. Ein Schacht, der die Kammer mit dem Grabe verbände, ist nicht vorhanden, doch ist auch ein solcher für eine Confessio nicht wesentlich. Es war genug, daß diese über dem Grabe lag.

Beispiele bieten die Confessioanlage in S. Alessandro an der Via Nomentana zu Rom, der Altar der Unterkirche von SS. Cosma e Damiano (Tafel 103), das in SS. Apostoli zu Rom entdeckte Altarfragment, der Altar in S. Giovanni in Oleo, der Altar der Basilika der Januariuskatakombe, der Nikolausaltar in der Krypta von S. Niccola zu Bari, der Matthäusaltar in der Krypta zu Salerno, der zu St. Zeno gefundene altchristliche Altar, der Epiphaniusaltar im Dom zu Hildesheim; alles Monumente, von denen früher schon eine nähere Beschreibung gegeben wurde, auf welche daher hier verwiesen sei[4]. Ein weiteres, auch durch seine kostbare Ausstattung sehr hervorragendes Beispiel ist der Hochaltar in S. Ambrogio zu Mailand (Tafel 101).

Bei dem Hochaltar in S. Giorgio in Velabro (Abb. S. 200) ist der dritte Typus mit dem zweiten verbunden, so daß wir hier eine doppelte Confessio haben, von denen die vor dem Sepulcrum befindliche zweifellos angelegt wurde, weil die andere, durch den Hohlraum des Altares gebildete, die Fenestella an der Rückseite des Altares hat, für die Gläubigen aber das Presbyterium nicht zugänglich war. Die Anlage dürfte schwerlich die einzige ihrer Art zu Rom gewesen sein. Eine Verbindung des dritten Typus mit dem ersten zeigte der 1811 abgebrochene Hochaltar von S. Marco zu Venedig, eine Schöpfung des 13.—14. Jahrhunderts, bei dem es sonach ebenfalls eine doppelte Confessio gab. Ein aus Marmorplatten sich zusammensetzender Kasten und an der Rückseite mit einer Fenestella versehen, unterhalb deren eine Bank für Kranke angebracht war, bildete er eine von der Kirche aus zu erreichende obere Confessio über dem Markusgrab. Vermutlich wurde diese zweite Confessio angelegt als die untere infolge des in die Krypta eindringenden Wassers nicht mehr besucht werden konnte[5] (Abb. S. 566).

Bei dem vierten Typus ist die Confessio unterirdisch. Lag das Reliquiengrab tief in der Erde oder erhob sich der Altarraum genügend hoch über das Niveau des Schiffes der Kirche, so ließ sich auch im Boden ein Zugang zum Grabe herstellen, der namentlich zu Rom beliebt war. Man legte zu diesem Ende entlang der Apsiswand einen Gang von hinreichender Breite und Höhe an und führte dann von ihm aus im Scheitel der Apsis einen Stollen bis zu dem unter dem Altar befindlichen Reliquiengrab, besser bis zur Wand der Kammer, in welcher die Reliquien beigesetzt waren. Denn ein Eintreten in das Grab war auch unterirdisch nicht möglich; man konnte auch unter dem Boden nur von außen an dasselbe herantreten.

Es scheint sogar, daß man nicht einmal immer in der Grabwand eine Fenestella, ein Fensterchen, anbrachte, das einen Blick in das Innere des Grabes und auf die in ihm geborgenen Reliquienbehälter gestattete. Eine Fenestella konnte ich feststellen in der Confessio der 1911 ausgegrabenen Ringkrypta in S. Crisogono; desgleichen muß es eine solche gegeben haben in der St. Emmeramsconfessio in St. Emmeram zu Regensburg, während die Bogenöffnung, welche bei der Ringkrypta zu Vescovio am Ende des Stollens angebracht ist, nicht zum Grabraum, sondern zu einer zwischen Altar und Grab liegenden zweiten Confessio führte, die auch nach der Kirche zu noch eine Fenestella hatte. Keine Fenestella gab es in der unterirdischen Confessio in St. Peter und in S. Marco zu Rom und auch wohl nicht in S. Cecilia. Zweifelhaft ist die Sache in S. Pancrazio. In SS. Quattro Coronati und in S. Prassede ist die ursprüngliche Anlage so gründlich verändert worden, daß sich nichts mehr über das ehemalige Vorhanden- oder Nichtvorhandensein einer Fenestella feststellen läßt.

Ein Altar war ursprünglich wohl nicht der Grabwand vorgebaut. Jedenfalls war das nicht das Gewöhnliche. In der Confessio von S. Marco und S. Crisogono

[4] Vgl. oben S. 193 ff., wo auch noch andere Beispiele angeführt sind, sowie Tafel 28, 38 und 100.

[5] Näheres bei Sanctes Pieralisi a. a. O.

welche den ersten Zustand am zuverlässigsten widerspiegeln, fehlte er. Der Altar, der in der Confessio von S. Cecilia vor der Gruftwand steht, wurde laut Inschrift an der linken Seitenwand des Stollens 1075 von Gregor VII. geweiht: Dedicatum est hoc altare die III. mensis Junii per domnum Gregorium VII. PP. anno millesimo LXXV indictione III. In der St. Emmeramsconfessio zu Regensburg errichtete erst um 977 Abt Ramwold einen Altar; der Altar in der Confessio zu Vescovio, der oben ein rundes, mit Falz zur Aufnahme des Sigillums ausgestattetes Sepulcrum zeigt, entstammt nach dem Schriftcharakter der der Oberfläche der Mensa eingehauenen Stifterinschrift dem 15. Jahrhundert[6].

In der Ringkrypta der alten St. Peterskirche gab es keinen Altar[7]. Wenn im 11. Ordo der Kanonikus Benedikt von einem Altar super sepulcrum S. Petri spricht, zu dem der Papst bei der Vigil des Sonntags Gaudete herabstieg, um ihn zu inzensieren[8], so kann nicht der Altar der Ringkrypta gemeint sein, sondern nur ein Altar in der oberirdischen Arca. Denn die Vigil, welche der Papst an Ort und Stelle abhielt, nachdem er die Inzensierung vollendet und auf einer Bank Platz genommen hatte, konnte unmöglich in dem engen Stollen der Krypta gefeiert werden. Auch in dem Bericht des Romanus über die Hinterlegung der Pallien auf den ad corpus beati Petri befindlichen Altar und die dabei durch die Kanoniker von St. Peter gesungenen Vigilien ist nicht von einem Altar einer unterirdischen Confessio die Rede, sondern von einem solchen der oberirdischen, in der Basilika befindlichen Hauptconfessio[9].

Die Eindeckung des Ringganges und des Stollens bestand bald in Tonnengewölben, bald in Platten. Um die Gänge erleuchten zu können, wurden in den Wänden Nischen angebracht, in denen man eine Lampe aufstellte. Solche Nischen finden sich z. B. noch in der Ringkrypta von S. Prassede, S. Apollinare in Classe, S. Apollinare Nuovo zu Ravenna u. a.

Man hat das Alter der unterirdischen, durch einen Ringgang zugänglichen Confessio oft weit überschätzt. Keine der Anlagen dieser Art, die wir kennen, geht über das 8. Jahrhundert hinaus. Der äußere Anlaß zu ihrer Entstehung war allem Anschein nach die Übertragung der Überreste der hl. Märtyrer aus den verlassenen und verfallenen Katakomben in die in der Stadt gelegenen Kirchen, welche, um die Mitte des 7. Jahrhunderts einsetzend, gerade in jener Zeit ihren Höhepunkt erreichte, in der auch die ältesten und bedeutendsten der unterirdischen Confessioanlagen geschaffen wurden, von 750 bis 850. Dieses zeitliche Zusammentreffen ist zweifellos kein bloßer Zufall. Aber auch ein innerer Zusammenhang zwischen jenen Translationen und der Entstehung der unterirdischen Confessio ist unschwer erkennbar. Diese letztere sollte, das zeigt ihre ganze Einrichtung, eine Art von Nachbildung der Katakomben sein, soweit das unter der Apsis einer Kirche sich ermöglichen ließ. Man wollte für die heiligen Überreste der Märtyrer eine Ruhestätte schaffen ähnlich der, in welcher sie bis dahin geborgen gewesen waren, den Gläubigen aber sollte ein gewisser Ersatz für die alten heiligen Stätten, zu denen die vielen Generationen bis dahin in Andacht gepilgert waren, und zu-

[6] Civiltà catt. ser. XVI, vol. 7 (1896, 3) 224 und Röm. Quartalschrift XVI (1902) 14.

[7] Vgl. unten S. 571.

[8] N. 8 (M. 78, 1029): Deinde descendens ad corpus incensat altare super sepulcrum s. Petri et sic sedet in subsellio.

[9] In Petri Mallii Historia sacra basil. Vatic. c. 1, n. 8 (AA. SS. Jun. VII, 35*; vgl. auch 104*). Den fraglichen Altar der Confessio erwähnt auch Petrus Damianus in seinem an die Kaiserin Agnes gerichteten Schriftchen De fluxa mundi gloria (C. 5 [M. 145, 814]), in welcher er diese daran erinnert, wie sie sub arcana B. Petri confessione ante sacrum altare ihm ihre Beichte abgelegt.

gleich eine Erinnerung an dieselben geboten werden. Der Ringgang vertrat hierbei die Gänge, die Confessio das Cubiculum der Coemeterien. In der Tat konnte man, wenn man die Treppen zur Krypta hinabstieg und durch den engen Rundgang zum weiteren Stollen schritt, hinter dessen Abschlußwand das Grab lag, sich in die Katakomben versetzt glauben.

Zu Rom gab es Anlagen der geschilderten Art in St. Peter, in S. Prassede, in SS. Quattro Coronati, in S. Marco, in S. Cecilia, in S. Saba, in S. Susanna, in S. Pancrazio und in S. Crisogono. Die Ringkrypta in St. Peter hat man als konstantinisch bezeichnet, doch ist das sicher irrig. Es wäre auch sehr auffällig, wenn dieselbe nur im konstantinischen St. Peter zur Anwendung gekommen wäre, nicht aber in der Paulusbasilika. Daß das aber in dieser nicht geschah, geht aus den Ausgrabungen hervor, welche in ihr beim Neubau zum Zwecke der Feststellung der ursprünglichen Anlage angestellt wurden.

P. Grisar möchte Gregor d. Gr. die Anlegung der unterirdischen Confessio in St. Peter zuschreiben, indem er sich auf die Angabe des Liber Pontificalis[10] stützt: Hic (Gregorius) fecit, ut super corpus beati Petri missas celebrarentur, item et in ecclesiam beati Pauli apostoli eadem fecit[11]. Allein Arbeiten bei dem Grabe des hl. Petrus, wie sie die Herrichtung der unterirdischen Confessio und der zu ihr führenden Gänge voraussetzen, stehen im schroffsten Gegensatz zu den Anschauungen, welche der Papst in seinem Schreiben an die Kaiserin Konstantina entwickelt. Außerdem bedurfte es keineswegs der Anlegung einer Ringkrypta mit unterirdischer Confessio, um super corpus beati Petri die Messe lesen zu können, da ja schon ein Altar über dem Grabe stand, der über der oberirdischen Confessio errichtete Grabaltar. Wollte Gregor aber das Grab mit einem Altar versehen, der ihm näher war als der über der vorhandenen Confessio sich erhebende Altar, so bedurfte es dazu nicht der Anlegung einer Ringkrypta mit unterirdischer Confessio; er brauchte nur in der oberirdischen Confessio, also zwischen dem Grab und dem über dessen Confessio angebrachten Grabaltar einen zweiten Altar zu errichten, wie es später wirklich geschehen sein muß, da sich ja im 11. und 12. Jahrhundert in dieser Confessio ein Altar befand[12]. Endlich hat Gregor in der Petersbasilika ersichtlich nichts anderes getan als in der Paulusbasilika. In dieser aber hat er sicher keine Ringkrypta mit unterirdischer Confessio angelegt, ja kann er keine angelegt haben, da es in ihr nie eine solche gegeben hat. Was aber die angeführte Notiz des Papstbuches anlangt, so handelt dieselbe wohl nur von einer Neuordnung der Messen am Hochaltar in St. Peter und St. Paul[13] oder besser der Anordnung bestimmter, an demselben regelmäßig zu feiernder Messen.

Rohault de Fleury neigt dazu, die Ringkrypta in St. Peter für eine Schöpfung der Karolingerzeit anzusprechen, in der diese Art von Confessio sehr beliebt gewesen sei, und zwar etwa als Werk Hadrians I. oder Leos III. Zum erstenmal soll die Anlage erwähnt werden in dem um das letzte Viertel des 8. Jahrhunderts entstandenen Enchiridion de sacellis et altaribus basilicae Vaticanae[14]: Tandem pervenies per cryptam ad caput beati Petri principis apostolorum et exinde pervenies ad altare majus ejusque confessionem et exinde, post fusas poenitentiae lacrymas vadis ad locum, ubi idem apostolus apparuit cuidam mansionario suo, doch scheint das keineswegs sicher. Denn wenn man den Weg aufmerksam beobachtet, den das Enchiridion bei dem Rundgang durch die Peterskirche einschlägt, möchte man unter crypta fast lieber das vor der Apsis befindliche, von zwei Säulenreihen eingeschlossene Vestibulum verstehen, das hier crypta genannt sein mag, etwa weil es tiefer lag als das Niveau der

[10] N. 113 (Duch. L. P. I, 312).

[11] Analecta Rom. I, 301.

[12] Vgl. oben S. 569.

[13] So faßt auch Duchesne den Sinn der Angabe auf (L. P. I, 313).

[14] J. B. de Rossi, Inscript. christ. II, 226; H. Grisar, Analecta Rom. I, 304.

Kirche, oder weil es, von dem Schiff der Kirche durch die zwischen seinen Säulen angebrachten Schranken getrennt, mit der Confessio gewissermaßen als ein Ganzes angesehen wurde[15]. Ist aber crypta nicht als unterirdischer Ringgang zu deuten, dann ist unter der Statio ad caput beati Petri auch nicht eine zu Häupten des Apostelgrabes gelegene unterirdische Confessio zu verstehen, wie de Rossi meint. Eine Annahme, gegen die auch durchaus die schlichte Art spricht, in der das Enchiridion die Statio ad caput beati Petri erwähnt, während es bei Nennung des Hochaltares und der unter seiner Front befindlichen Confessio ausdrücklich zu Tränen der Buße einladet. Ob sich der Führer mit der bloßen Anführung jener Statio begnügt hätte, wenn sie eine wirkliche zweite Confessio und dazu gar eine Confessio zu Häupten des Apostelfürsten war?

Sicher ist, daß in der alten St. Petersbasilika in der Apsis eine Ringkrypta bestand[16]. Wann dieselbe jedoch angelegt wurde, läßt sich nicht feststellen. Auffallend ist, daß Petrus Mallius im 12. Jahrhundert in seiner Geschichte der Vatikanischen Basilika der Anlage auch nicht mit einem einzigen Worte erwähnt, obschon er doch alles irgendwie Bemerkenswerte in St. Peter zum Preise der Basilika verzeichnen wollte und tatsächlich verzeichnet, Altäre, Monumente, Reliquien usw. Und nicht anders macht es im 15. Jahrhundert Maffeus Vegius in seiner Schrift De rebus antiquis mirabilibus Basilicae s. Petri[17]. Beide, Mallius wie Vegius, aber waren Kanoniker der Vatikanischen Basilika. Erweist ihr Schweigen nun freilich keineswegs, daß die Ringkrypta in St. Peter zu ihrer Zeit nicht existierte, so bekundet es doch mit aller Bestimmtheit zweierlei: Erstens, daß in derselben kein Altar gestanden haben kann, und zweitens, daß sie keine Stätte von irgendeiner Bedeutung war, wie etwa die heutige unterirdische Confessio von St. Peter. In der Tat war sie, wenigstens zu Ende des Mittelalters, nur Begräbnisstätte, in welche Männern das ganze Jahr einzutreten gestattet war, ausgenommen am Pfingstmontag, Frauen aber nur an eben diesem Tage[18].

Die Ringkrypta in der Kirche der SS. Quattro Coronati ist das Werk Leos IV. (847—855)[19], doch ist der heutige Grabraum nicht der ursprüngliche. Dieser lag vielmehr, wie die jüngsten Ausgrabungen bewiesen, vor dem jetzigen nach dem Schiff der Kirche zu. Die alte Grabkammer wurde 1624 durch Kardinal Millino verschüttet und die neue näher dem Scheitel der Apsis zu angelegt. Zugleich wurde der Treppe, die ursprünglich gerade zur Krypta herunterstieg, ein gekrümmter Lauf gegeben. Übrigens hatte schon Paschalis II. 1111 an Confessio und Altar, welch letzterer durch Brand geschädigt und zerbrochen war, Arbeiten vornehmen lassen, von denen noch die Frontplatte der Arca, die der Papst unter dem Altar anlegte, Zeugnis gibt[20], freilich seit 1624 von ihrer Stelle entfernt und über dem linken Eingang zur Krypta an der Wand befestigt. Die Abbildung auf S. 524 bietet einen Einblick in die Confessio.

[15] Das Enchiridion geleitet den Pilger von den Altären im linken Querhaus zunächst zum Marienaltar vor dem linken Pfeiler des Triumphbogens, von hier durch den linken Seiteneingang des Vestibulum in den linken Arm desselben ad caput beati Petri, meines Erachtens ein von den Gläubigen verehrtes Brustbild des Apostels, von dort zum Hochaltar und der Confessio in der Mitte des Vestibulum, von diesen in den rechten Arm des letzteren zur Stelle, an der der hl. Petrus dem Mansionarius Theodorus erschien (Gregor. M. Dialog. III, c. 24 [M. 77, 277]). Dann verläßt es das Vestibulum durch die rechte Seitentür, vor der später ein Altar der beiden Apostelfürsten errichtet wurde, weil hier Silvester die Gebeine derselben abgewogen haben sollte, um sie zu genau gleichen Teilen auf die Peters- und die Paulsbasilika zu verteilen (Petri Mallii Hist. bas. Vat. n. 113; De Rossi l. c. 218; AA. SS. Jun. VII, 44*, 112*), wendet sich zunächst zum altare s. Petri nomine Pastoris am rechten Pfeiler des Triumphbogens und von hier zu den Altären des rechten Querarmes; das Ganze ein völlig symmetrischer und zugleich der einfachste und natürlichste Weg, den das Enchiridion nehmen konnte.

[16] Vgl. den Plan des Alfaranus bei de Rossi, Inscript. christ. urbis Romae II, 229. Ein Rekonstruktionsversuch bei Roh. II, Tfl. 131.

[17] Beide Schriften sind abgedruckt in AA. SS. Jun. VII 34* f. und 56*.

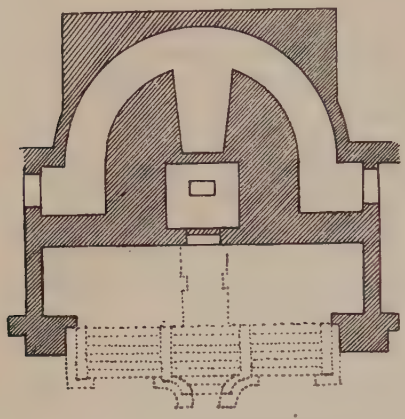
[18] J. Ciampini, De sacris aedif. a Constant. constructis c. 4, sect. 4, n. 10 (Romae 1747) 53. Von einem Altar, der in der Ringkrypta gestanden, weiß auch Ciampini nichts zu melden.

[19] Vita Leonis IV. n. 517 (Duch. II, 115).

[20] Vgl. oben S. 564.

Die unterirdische Confessio in S. Marco entstand beim Neubau der Basilika unter Gregor IV. (827—844)[21]. Ihre Eingänge wurden verschlossen, als die Kirche im 18. Jahrhundert im Barockstil modernisiert wurde[22].

Aus der Zeit Paschalis I. (817—824) stammen die Ringkrypten in S. Prassede und in S. Cecilia[23]. Die erstere ist heute völlig verändert. Die ehemaligen Eingänge des Umganges sind verschlossen und ein neuer in der Mitte des Choraufganges angelegt, welcher direkt in die ehemalige Grabkammer führt. Außerdem wurde diese nach dem alten Mittelstollen hin völlig geöffnet, so daß sie gegenwärtig lediglich eine Erweiterung des Mittelganges darstellt.

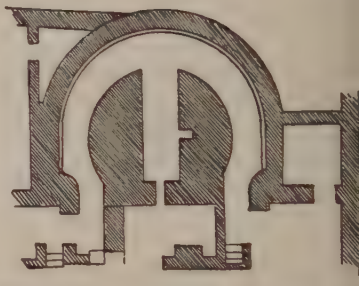


Ringkrypta mit Confessio in ihrer alten Form (Grundriß). Rom, S. Prassede
(Die punktierten Linien geben die heutige Chortreppe mit ihrem Zugang zur Confessio an)

Gut hat ihren ursprünglichen Charakter die Ringkrypta von S. Cecilia bewahrt. Als Kardinal Rampolla die moderne Krypta unter dem Fußboden vor der Apsis schuf, erhielt die Wand der Grabkammer über dem mittleren Altar dieser Krypta eine Fenestella. Der Eintritt in den Ringgang erfolgt beiderseits von den Seitenschiffen her.

Die Ringkrypta von S. Susanna, eine Schöpfung Leos III. (795—816)[24], ist fast bis zur Unkenntlichkeit umgebaut. Nur Reste des Umganges erinnern noch an ihre ursprüngliche Beschaffenheit. Heute bildet sie einen großen Raum, der durch seine vor dem Presbyterium angebrachte barocke Treppenanlage zugänglich ist und einen interessanten Ciboriumaltar hat.

Die Ringkrypta in S. Pancrazio mit ihrer unterirdischen Confessio wird gelegentlich der eingreifenden Restaurationsarbeiten entstanden sein, welche Hadrian I. (772—795) an der von Honorius I. (625—638) erbauten, damals aber dem Ruin nahen Basilika vornahm. Den Leib des Titelheiligen, dessen Grab sich außerhalb der ersten Kirche befunden hatte, übertrug schon Honorius unter den Altar seines Neubaues[25]. Die Reliquien des Heiligen sind heute nicht mehr im Altargrab vorhanden. Im Jahre 1798 wurde die Kirche durch die Franzosen geplündert, das Sepulcrum von ihnen erbrochen und die heiligen Überreste zerstreut. Was davon noch erhalten blieb, erlitt dann das gleiche Schicksal, als die Mazzinisten und Garibaldianer 1849 die Kirche in der schmählichsten Weise behandelten. Bei der Restauration der Kirche wurde die mit Kosmatenarbeit reich gezierte Front der oberirdischen Confessio an die Wand über dem Altar im Mittelgang der Krypta versetzt. Möglich, daß gelegentlich jener Restauration auch die heutige korbbogige Einwölbung der Gänge der Krypta entstand; sie macht jedenfalls nicht den Eindruck eines Werkes des ausgehenden 8. Jahrhunderts.



Ehemalige Ringkrypta mit Confessio (Grundriß).
Rom, S. Crisogono

---

[21] Vita Gregor. IV. n. 460 (l. c. 74).

[22] Vgl. über eine jüngere Untersuchung der Anlage Dom. Bartolini, La sotteranea confessione della romana basilica di S. Marco (Roma 1844). Der Verfasser hält die Anlage irrig für einen Rest der Basilika, die nach dem L. P. Papst Marcus (336—337) erbaute (N. 49 [Duch. I, 202]).

[23] Vita Paschal. I. n. 434 438 (l. c. 54 57).

[24] Vita Leonis III. n. 366 (l. c. 3).

[25] Vgl. Vita Honorii n. 120 und Vita Hadriani n. 341 (Duch. 326 508) sowie die auf den Neubau des Honorius bezügliche Inschrift bei de Rossi, Inscr. christ. II, 156.

Eine der ältesten unterirdischen Confessioanlagen zu Rom ist diejenige der ersten Basilika des hl. Chrysogonus, die im 12. Jahrhundert durch einen auf weit höherem Niveau errichteten Neubau ersetzt, 1910—1911 aber in ihren Resten zum großen Teil wieder bloßgelegt wurde. Die Anlage zeigte schon ganz den üblichen Typus, Ringgang, Mittelstollen, Grabkammer vor dem Mittelgang und Fenestella, die den Stollen, die eigentliche Confessio, mit der Grabkammer verband. Entstanden ist sie allem Anschein nach bei Gelegenheit der Arbeiten, welche Gregor III. (731—741) an der Kirche ausführte, als er bei ihr Mönche ansiedelte[26]. Daß sie eine dem ursprünglichen Chorraum nachträglich eingefügte Anlage darstellt, daran läßt der Baubefund keinen Zweifel[27].

Wann die Ringkrypta in S. Saba entstand, ist infolge der vielen Restaurationen, welche die Kirche erfahren hat, und des Mangels an sicheren Nachrichten heute nicht mehr zu bestimmen. Möglich, daß sie den Arbeiten zugehört, die Innocenz III. in der Kirche ausführen ließ, möglich aber auch, daß der Papst sie bereits vorfand, als er das Altarciborium und die schola cantorum in jener erbaute. Am Ende des Mittelstollens ist heute ein Altar angebracht. Ein Bodengrab scheint heute hinter der Abschlußwand des Stollens nicht mehr vorhanden zu sein.

Außerhalb Roms sind mir in Italien nur drei Ringkrypten bekannt geworden. Die eine findet sich in S. Apollinare in Classe, die zweite in S. Apollinare nuovo zu Ravenna, die dritte in der Kirche von Vescovio, dem ehemaligen Bischofssitz des Sabinergebietes.

Die Ringkrypta in S. Apollinare in Classe wird von Rohault de Fleury bezeichnet als eine im 9. Jahrhundert erfolgte Erweiterung einer Anlage des 6. Jahrhunderts, die dann im 12. eine abermalige Umänderung erfahren hätte[28]. Indessen kann nach dem Wortlaut zweier Inschriften, die jetzt an der linken Seitenwand des Mittelstollens der Krypta angebracht sind, ursprünglich aber die Front geziert haben werden, nicht zweifelhaft sein, daß die ganze Anlage erst dem 12. Jahrhundert entstammt und einen erst damals hergestellten Einbau in das aus dem 6. Jahrhundert herrührende Presbyterium darstellt. Die erste der beiden Inschriften lautet: Siquidem Ildebrandus, Theodino praesente Cardinali, Gerardo praesule consistente cum pontificum turba sacrum corpus levavit, sancto P. P. jubente ac cunctis adorandum, multa turba fluente, reverenter monstravit, Frederico imperatore regnante, Alexandriam quoque expugnante, est factum hoc opus prece Gulielmi humillimi fratris, ingenio Achillis viri sagacis, pro quibus orate[29]. Die zweite: Operis hujus machinam cerne quisquis devote vitae supernae gloriam quaeris † factam (sic) post Christi ortum beatum est quidem, Classi cum revelatum martyris corpus † Apollinaris Domini atletae; omnes post istud videte. Añ milleno addito cursu vero centeni III quoque septuageni, tempus notate. Das opus hoc bzw. die machina operis huius, die Ringkrypta, stammt nach diesen Inschriften erst aus dem Jahre 1173. Ausdrücklich wird die Krypta als Schöpfung „des Genies" des kundigen Achilles bezeichnet, sie war also keineswegs ein Werk des 9. Jahrhunderts. Anlaß zu ihrer Herstellung gab nach der Inschrift die Erhebung des hl. Apollinaris, den man in einer Weise unter dem Hochaltar beisetzen wollte, daß das Volk den Sarkophag ganz sehen und an ihn herantreten konnte.

Allerdings ist die Ringkrypta für das 8. und 9. Jahrhundert bezeichnend, doch schließt das nicht aus, daß nicht auch später noch nach dem Vorbilde der bestehenden neue angelegt wurden, wo die Verhältnisse das anrieten. Das aber war zu Ravenna der Fall. Man hatte den Leib des hl. Apollinaris, dessen Ruhestätte sich in der Mitte des Langhauses der Kirche befand, erhoben, um ihn an einer geziemen-

---

[26] Vita Gregor. III. n. 186 (Duch. I, 418).

[27] Vgl. auch den Bericht über die Ausgrabungen in S. Crisogono in Nuovo Bullet. XVII (1911) 5 f. mit Grundriß tav. I.

[28] Roh. II, 112.

[29] Rohault (a. a. O. 109) hat irrig die sinnlose Lesung: prece Gulielmi humillimi fratris ingenio ac illis viris Agagis, und übersetzt: Fait à la prière du très-humble frère Guilleaume, par son genie et par les hommes Agagi. Aus sagacis hat Rohault die Künstler Agagi gemacht.

deren Stelle, d. i. unter dem Hochaltar, beizusetzen. Nun bot aber hier die Errichtung einer gewöhnlichen Krypta kaum zu überwindende Schwierigkeiten. Ging man zu tief, so drohte Wasser einzudringen, stieg man nur wenig unter den Fußboden der Kirche herab, so mußte der Altarraum zu hoch hinaufgezogen werden, da ja die Krypta eine entsprechende Höhe erhalten mußte. Außerdem hatte man in dem einen wie in dem andern Fall den ganzen, schon damals um einige Stufen über das Schiff der Kirche erhöhten Altarraum auszuschachten. Bei Anlage einer Ringkrypta fielen alle Schwierigkeiten fort. Den verhältnismäßig schmalen Gängen brauchte man nur die zu solchen gerade notwendige Höhe zu geben; auch konnte man sie — und so geschah es wirklich — statt mit einer Wölbung, mit einer flachen, aus Platten gebildeten Eindeckung versehen. Es war darum nicht nötig, tief in den Boden zu gehen, um eine übermäßige Erhöhung des Altarraumes zu vermeiden. Zudem war es zum Zweck der Herstellung einer Ringkrypta nur erforderlich, die Gänge auszuheben und auszumauern.

Übrigens weist auch die Beschaffenheit der Anlage mit Bestimmtheit diese als spätere Zutat aus. Das Bronzegitter, welches das den Mittelstollen erhellende Fenster in der Apsismauer verschließt, ist allerdings altchristlich, das Fenster selbst aber ist auf den ersten Blick als nachträglich angebracht erkennbar. Die Apsis ist heute im Verhältnis zu ihrer Höhe zu breit. Es erhellt daraus, daß ihr Boden ursprünglich niedriger lag. Die Deckplatten des Ringganges sind nur lose und mangelhaft mit der Umfassungsmauer verbunden. Das Mauerwerk der Krypta ist sehr verschieden von dem der Apsis und nach Material und Technik weit minderwertiger. Endlich setzt sich, und das ist namentlich sehr wichtig, die Marmorbekleidung des Eingangsbogens der Apsis im Fußboden des Chores fort, ein sicheres Zeichen, daß dieser ursprünglich nicht die heutige Höhe hatte[30].

Zu beachten ist übrigens auch, daß es sich bei der Ringkrypta in S. Apollinare nicht mehr um eine Confessioanlage im strengsten Sinne des Wortes handelte, wie sie die römischen Vorbilder waren. Wohl fehlte der Mittelstollen, die Confessio nicht, allein es mangelte das Wichtigste, das Altargrab. Zwar stand der Sarkophag am Ende des Mittelganges, allein nicht in einer zum Altar gehörenden Grabkammer, sondern frei und durch den Ringgang für jedermann zugänglich. Der Zusammenhang zwischen Altar und Sarkophag war nur rein äußerlicher Art, nicht die innige Verbindung eines Altarsepulcrums mit seinem über ihm befindlichen Altar. Wozu es beispielsweise bei der Ringconfessio in S. Prassede zu Rom erst in der Zeit des Barocks kam, daß nämlich die Grabkammer ihre enge Zugehörigkeit zu ihrem Altar verlor und den Charakter eines Altargrabes einbüßte, das finden wir bei der Ringkrypta von S. Apollinare in Classe von Anfang an.

Die Ringkrypta in S. Apollinare Nuovo wurde erst 1917 bei Gelegenheit von Restaurationsarbeiten entdeckt. Sie war in nachmittelalterlicher Zeit zur Beerdigung der Toten des zur Kirche gehörenden Franziskanerklosters verwendet und diesem neuen Zweck entsprechend umgebaut worden, infolgedessen aber völlig in Vergessenheit geraten[31]. Ihre Einrichtung war die gewöhnliche: In der Mitte ein breiterer, in der Achse der Kirche verlaufender Stollen, die Wand der Apsis entlang ein etwas engerer, an seinen beiden westlichen Enden mit seitlichem Eingang versehener Ringgang. Ob am westlichen Ende des Stollens sich ehedem vor der ihn nach außen begrenzenden Mauer sich eine nach Osten abgeschlossene Kammer zur Aufnahme von Reliquien, d. i. ein Altargrab, befand, ist wegen der Zerstörung des westlichen Teiles des Stollens und der auf sie folgenden Einbauten leider nicht mehr festzustellen, doch möchte ich das nicht für so ganz unwahrscheinlich halten. Nur in diesem Falle war die Anlage eine Confessioanlage im strengen Sinne der römischen

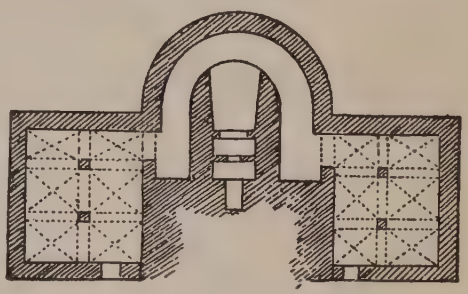
[30] Vgl. auch E. Hoferdt, Ursprung und Entwicklung der Chorkrypta (Breslau 1905) 53.

[31] Vgl. den Bericht G. Gerolas über die Entdeckung der Anlage in Nuovo Bullet. XXIV (1920) 7 f.

Ringkrypten, nicht aber wenn der Sarkophag mit den Reliquien frei, sichtbar und zugänglich vor dem Westende des Mittelganges aufgestellt war, wie es in der Ringkrypta von S. Apollinare in Classe zweifellos der Fall war.

Ein Bestandteil des Baues Theodorichs, der die Kirche aufführen ließ, ist die Anlage nicht. Eine genaue Untersuchung des Mauerwerks ergab, daß sie gleich der Ringkrypta in S. Apollinare in Classe in späterer Zeit der Apsis eingebaut wurde, wobei diese in ihrem unteren Teil mit einer Verstärkungsmauer versehen und im Scheitel zum Zweck der Lichtzufuhr mit einem fensterartigen Durchbruch versehen wurde. G. Gerola, der Entdecker der so bemerkenswerten Anlage, sieht in ihr ein Werk des 9. Jahrhunderts. Hatte der Mittelgang am westlichen Ende eine Grabkammer, so wird seine Datierung zutreffend sein. Die Anlage wurde in diesem Fall dann später wohl das Vorbild für die Ringkrypta in S. Apollinare in Classe, abgesehen jedoch von der Grabkammer, für die das 12. Jahrhundert keinen Sinn mehr hatte. Fehlte die Kammer, so wird auch die Ringkrypta in S. Apollinare Nuovo jünger als das 9. Jahrhundert sein.

Die Einrichtung der Ringkrypta in Vescovio erhellt aus beistehendem Grundriß. Rechts und links schließt sich eine unter dem betreffenden Querarm der Kirche liegende, mit je sechs Kreuzgewölben überdeckte Hallenkrypta an sie an. Wir haben sonach zu Vescovio das Beispiel einer Verbindung beider Arten von Krypta. Die unter dem Altar befindliche Confessio öffnet sich zum Mittelgang in einem halbkreisförmigen Durchbruch, dem ein kleiner Altar eingebaut ist, an der Front nach der Kirche zu in einer viereckigen 78 cm hohen Fenestella. Zur letzteren führte ursprünglich aus der Kirche eine Treppe herab. Bei einer Umlegung des Altares, bei der man die Altarstufen vor dem Altar anbrachte, wurde die Treppe beseitigt, der Treppenraum überdeckt und nur ein Schacht belassen, der das Schiff der Kirche mit der Confessio verbindet.



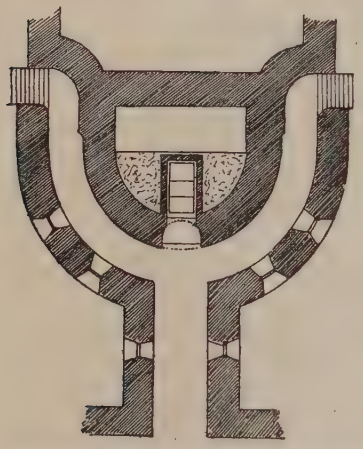
Ringkrypta mit Confessio (Grundriß). Vescovio

Was das Alter der Ringkrypta zu Vescovio anlangt, so hält Stegenšek sie für eine Schöpfung des 11. Jahrhunderts, P. Grisar ist dagegen geneigt, sie für älter und für den Überrest eines früheren Baues zu halten[32]. In der Tat legt die unorganische Weise, in der die Ringkrypta mit ihrer Confessio zwischen die zwei Hallenkrypten eingebaut ist, die Annahme nahe, es seien diese letzteren spätere Zutaten zu einer älteren Anlage. Denn nur so versteht man es, daß die Hallenkrypten nicht auch durch den mittleren Teil des Querhauses durchgeführt wurden, wie es doch das natürlichste und zweckmäßigste war, und wie es auch wohl geschehen wäre, wenn die Ringkrypta mit ihrer Confessio bei der Anlegung der Hallenkrypten nicht schon vorhanden gewesen wäre. In der Kirche haben sich mit longobardischem Flechtornament verzierte, dem 9. oder 10. Jahrhundert entstammende Cancelliplatten erhalten. Man möchte die Ringkrypta als gleichzeitig mit ihnen, die beiden seitlichen Hallenkrypten aber als Werk des 11. Jahrhunderts ansehen, der Zeit, in welcher das heutige Querschiff entstand. Jedenfalls gehören jener Zeit die Fresken an, mit denen die Kammer an der Front über und neben der Fenestella sowie an der Rückseite über der Bogenöffnung geschmückt ist. An der Front sieht man hart über der Fenestella eine Inschrift, etwas höher hinauf Maria mit dem Jesuskind zwischen Engeln, den Apostelfürsten und zwei Heiligen, rechts und links neben der Fenestella eine männliche Person, die auf die obere Darstellung hinweist. An der Rückseite der Kammer

[32] Röm. Quartalschr. XVI (1902) 17. Civiltà catt. ser. XVI, v. 7 (1896) 223.

ist über dem Scheitel der Bogenöffnung das Lamm Gottes, in den beiden Zwickeln ein Mann mit Rolle dargestellt. Der Grabraum ist nicht mehr vorhanden. Er mag bei Änderungen, die im 15. Jahrhundert oder noch früher an der Anlage erfolgten, beseitigt worden sein, falls nicht etwa eine ca. 1 m breite und tiefe, ca. 50 cm hohe Nische, die unterhalb des am Ende des Stollens der Krypta befindlichen Altares im Mauerwerk angebracht ist, ein Überrest der ursprünglichen Grabanlage sein sollte. Die 10 cm im Durchmesser haltende, mit einem Falz versehene runde Öffnung in der Mensa des Altares, die später als Sepulcrum gedient zu haben scheint, könnte ein Überbleibsel des Schachtes darstellen, der die Confessio mit dem Grabe verband[33].

Diesseits der Alpen ist uns eine aus Ringgang und Mittelstollen bestehende Confessioanlage in der aus angelsächsischer Zeit stammenden Salvatorkirche zu Canterbury bekannt, die 1070 nach einer Feuersbrunst von Lanfranc durch einen Neubau ersetzt wurde. In der Beschreibung, die uns Eadmer von ihr gibt, hören wir auch von der Krypta der Kirche, und zwar lauten die Angaben über sie so, daß man sie kaum anders als von einer mit Mittelstollen versehenen Ringkrypta verstehen kann. Von der curvatura cryptae — dem Ringgang — heißt es, ging ein nach Westen laufender Gang aus. Er führte zum Grabe des hl. Dunstan, der mitten vor dem Aufgang des Chores hinter dem Matutinalaltar tief in der Erde beigesetzt war. Starkes Mauerwerk schloß den Stollen gegen das Grab ab[34]. Am Ostende der Krypta, also gegenüber dem Grabe des hl. Dunstan, stand ein Altar, in dem das Haupt des hl. Furseus geborgen war. Wann die Anlage entstand, erfahren wir leider nicht, da sie indessen augenscheinlich zur Aufnahme des Leibes des hl. Dunstan († 988) geschaffen wurde, wird sie frühestens dem Ende des 10. Jahrhunderts entstammen[35].



Ringkrypta mit Confessio (Grundriß). Regensburg, St. Emmeram

Eine aus unterirdischem Ringgang und Vorraum bestehende Confessioanlage hat sich diesseits der Alpen in St. Emmeram zu Regensburg erhalten. Der Ringgang war stets bekannt, da er auch den Zugang zu der von Abt Ramwold 977 oder 978 hergestellten „Krypta" bildet, wie schon Arnold, Prior von St. Emmeram, in seinem Liber de miraculis s. Emmerami diesen hinter der Apsis befindlichen, teilweise im Boden sitzenden Anbau nennt[36]. Dasselbe gilt von der Vorkammer im Scheitel des Ganges, wenn diese auch ihre Bedeutung als Confessio des Grabes des hl. Emmeram verloren hatte. Sie hieß zu Arnolds Zeiten im Volksmund ad pedes, nämlich des hl. Emmeram, von dem Ort aber bekam dann auch der Altar, den Abt Ramwold zu Ehren des hl. Johannes in der Nische errichtete, den Namen altare ad pedes[37]. Arnold selbst nennt die Kammer, in welcher der Johannisaltar

[33] Vgl. über die Anlage auch Röm. Quart. XVI (1902) 13 f. und Civiltà catt. ser. XVI, v. 7 (1896) 223 f.

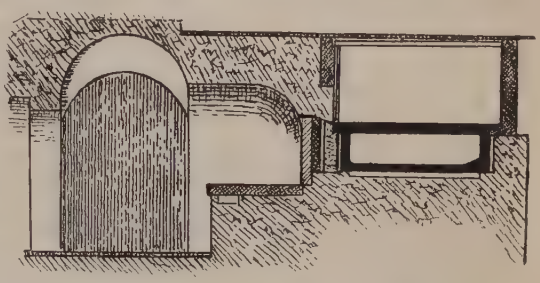
[34] W. Stubbs, Gervasii monach. Cantuar. Chron. (London 1879) 8: Via una, quam curvatura criptae ipsius ad occidententem concipiebat, usque ad locum beati Dunstani tendebatur, qui macerie forti ab ipsa cripta dirimebatur.

[35] Wenn Eadmer seine Angaben über die Krypta mit den Worten beginnt: Quaedam cripta, quam confessionem Romani vocant, subtus erat ad instar confessionis s. Petri fabricata, so darf man dieselben nicht dahin auslegen, als ob die Krypta in der Salvatorkirche zu Canterbury ein wirkliches Abbild der Confessio in St. Peter gewesen wäre. Denn unter der confessio s. Petri verstand man zu Rom nicht eine unterirdische Krypta, sondern die oberirdische Kammer über dem Grabe des Apostelfürsten. Eadmer hat von der Confessioanlage über dem Petrusgrabe keine klare, bestimmte Vorstellung. Er schrieb erst um 1122.

[36] L. 2, n. 40 (M. G. SS. IV, 568).

[37] Im späten Mittelalter, als der Leib des hl. Emmeram aus dem Grabe, in dem er hinter der fraglichen Vorkammer ruhte, herausgenommen worden war und man nicht einmal mehr wußte, daß er einst dort gelegen hatte, bezog man die

oder der Altar ad pedes s. Emmerammi stand, in einem für die Kenntnis des Tatbestandes sehr wichtigen Wunderbericht confessio Christi marytris Emmerammi, bezeichnet sie also zutreffend als das, was sie in Wirklichkeit war. Quaedam mulierecula Reginae civitatis indigena, so erzählt Arnold[38], ad confessionem Christi martyris Emmerammi, cui vocabulum est de pedibus ipsius, die quadam quasi adoratura accessit. Ibi ergo calicis raptu furtivo, quem super altare beati Joannis — von dem Arnold andernorts sagt: quod dicitur ad pedes — reperit, saluti suae nimium invidit. Zur Strafe für ihr Verbrechen wurde die Diebin nämlich gelähmt. Nach zwei Jahren endlich protractis et continuis doloribus discit, quem in loco martyris offenderit, ob cujus despectam confessionem tam evidenter in suo corpore pertulit confusionem. Nun läßt sie einen neuen Kelch machen, und in qualo deportatur ad s. Emmeramm um. Dort legt sie den Kelch auf den Altar, wird alsbald geheilt und läßt die Bahre, auf der man sie gebracht hatte, an der Basis des Altares (nämlich des hl. Johannes). Mit confessio bezeichnet Arnold in seiner Erzählung unmöglich die Kirche und ebensowenig meint er mit dem Wort die Ramwoldskrypta, die er stets crypta nennt. Unter confessio versteht er vielmehr und kann er nur verstehen die im Scheitel des Ringganges angebrachte Nische, die ad pedes s. Emmerammi hieß, weil sie zu Füßen des Grabes des Heiligen lag. Arnold schließt seinen Bericht mit den Worten: Coelitus ministrato tam grandi miraculo est valde pensandum tanti martyris meritum, qui mulierem absque ministerio suorum pedum voluit venire ad aram suae requietionis antipodam eo scilicet tenore, ut ubi antea tenebrata impietate conticescens occultabat delictum, ibi postea sub luce piae confessionis ac recuperationis salutis ipsa cum ceteris disceret scriptum: „Quia Dominus servabit pedes sanctorum suorum, et illud Isiae prophetae": „Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona." Die Wortspiele, die in diesen Sätzen liegen, bestätigen das vorhin Gesagte. Der Altar ad pedes ist der antipoda der Ruhestätte des Heiligen. Die Schmach, die der geheime Diebstahl auf dem Altar der confessio s. Emmerammi angetan — despecta confessio — wird gesühnt durch die pia confessio des Weibes am Ort der Schuld[39].



Ringkrypta mit Confessio (Längsschnitt).
Regensburg, St. Emmeram

Das Emmeramsgrab wurde erst 1894 wieder entdeckt, als man im Boden der Apsis Nachgrabungen anstellte. Man fand damals unmittelbar hinter dem oberen Teil der Nische im Scheitel des Ringganges, der Confessio, eine mit Schutt gefüllte, gemauerte Kammer, in welcher in einer Tiefe von 1,20 m ein mit drei Steinplatten verschlossener Steinsarg von 1,98 m Länge, 54 cm Höhe und 65 cm Breite stand. Derselbe enthielt, wie sich beim Öffnen ergab, eine von Tüchern bedeckte Leiche, die indessen beim Zutritt der Luft und infolge der Bewegung bald in Staub zerfiel.

Bezeichnung ad pedes auf römische Märtyrer, die an der Stelle der Emmeramskirche, dem mons martyrum, für den Glauben ihr Leben hingegeben haben und in der Ramwoldskrypta begraben sein sollten (Notae s. Emmerammi II; M. G. SS. XV, 1095).

[38] C. 3, n. 31 (AA. SS. 22. Sept. VI, 503).

[39] Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß die Bedeutung von antipoda in einer Schrift des 11. Jahrhunderts nicht nach dem Sinn bestimmt werden kann, den das Wort im Ciceronischen Latein hat, wie Bruno Krusch (Neues Archiv XXIX [1904] 366) will, zumal dann nicht, wenn das Wort, wie es bei Arnold geschieht, offenbar nur des Wortspieles wegen gebraucht wird. Ara antipoda kann hier nur meinen einen Altar ad pedes s. Emmerammi, den Johannesaltar, der unter und gegenüber den Füßen des Heiligen lag. So verstehen die Stelle auch die AA. SS. l. c. 506.

Ihre Füße waren zur Nische gerichtet, die Arnold als confessio bezeichnet. Die Nische war mit der Kammer ursprünglich durch eine über dem Johannesaltar liegende Bogenöffnung verbunden, gegen welche die eine Schmalseite des Sarges hart anstieß. Die Öffnung war später vermauert worden, der Füllmauer aber hatte man eine Platte vorgestellt, die mit einem, nach dem Stil zu urteilen, vielleicht noch ins 12. Jahrhundert zurückreichenden Bilde der Majestas Domini bemalt war[40].

An die Aufdeckung der Grabkammer und des Grabes schloß sich bald eine lebhafte Kontroverse an, die namentlich der Frage galt, ob die Leiche, die im Sarge gefunden wurde, die des hl. Emmeram sei oder nicht, bei der jedoch auch, wenngleich mit Unrecht, der Confessiocharakter der Anlage bestritten wurde[41]. Mit Unrecht; denn sowohl ihr Befund wie das, was wir vom Prior Arnold im 11. Jahrhundert über sie hören, stellen es außer Zweifel, daß sie ursprünglich eine wirkliche, mit ringförmigem Zugang versehene Confessio von der Bedeutung und dem Charakter der völlig gleichartigen römischen Confessioanlagen war und ebensowenig kann bezweifelt werden, daß sie zur Aufnahme der Reliquien des hl. Emmeram geschaffen wurde und daß dieser jedenfalls noch im 11. Jahrhundert in der zu ihr gehörenden Grabkammer seine Ruhestätte hatte.

Sein erstes Grab erhielt der Heilige in der Georgskirche, die sich rechts von dem Chor der heutigen Kirche befand. Bischof Gawibald (739—761) erhob die heiligen Überreste und überführte sie in ein neues Grab, das mit einem kostbaren, mit Gold, Silber, Perlen und Edelsteinen geschmückten Monument überbaut wurde. Es wird dem Brauch jener Zeit entsprechend hinter dem Hochaltar der Georgskirche angebracht worden sein. Jedenfalls befand sich wie das erste so auch noch das zweite Grab in eben dieser Kirche. Der Bericht, den wir aus der Feder des Bischofs Arbeo von Freising (764—783), eines Zeitgenossen, über den Vorgang erhalten, stellt das außer Frage[42]. Von einer Erbauung einer neuen Kirche durch Gawibald ist in ihm auch nicht einmal andeutungsweise die Rede, er spricht lediglich von der Errichtung eines neuen Grabes und eines kostbaren Grabmales durch den Bischof. Die heutige Kirche mit der uns hier beschäftigenden Confessioanlage ist, von den späteren Veränderungen abgesehen, das Werk des Bischofs Sindpert[43]. 791 war sie vollendet, wenn auch vielleicht noch nicht ganz, und ruhte der Leib des Heiligen bereits in dem für ihn in derselben bereiteten neuen Grab. Denn nach einer Urkunde aus eben diesem Jahre machte damals ein gewisser Helwinus in Anwesenheit des Bischofs Sindpert und der Mönche eine Vergabung an den hl. Emmeram sub crypta s. Emmerammi; eine Ortsangabe, die in der crypta ersichtlich den Grabraum, sub aber die Confessio des Ringganges zu Füßen des Grabraumes als Stätte des Aktes erscheinen läßt[44]. Daß aber das Grab des hl. Emmeram auch mit einem Altar verbunden und sonach nicht bloß Reliquiengrab, sondern zugleich Altargrab war, bekunden zwei Urkunden aus den Jahren 814 und 821, von denen die erste schließt: Acta est haec traditio... ante altare s. Emmerammi in praesentia Adalwini episcopi, die zweite: Actum publice in ecclesia beati Emmerammi ante ipsum altare, ubi eius corpus speciosa quiete requiescit[45].

---

[40] Leider sind die Reste des Bildes inzwischen wieder mit Kalk überstrichen worden.

[41] Vgl. an Literatur namentlich: J. A. Endres, Die neuentdeckte Confessio des hl. Emmeram zu Regensburg in Röm. Quartalschr. IX (1895) 1 ff. Ders., Die Confessio des hl. Emmeram zu Regensburg, ebd. XVII (1903) 27 f. Ders., Die Confessio des hl. Emmeram zum drittenmal, ebd. XXI (1907) 18. G. A. Weber, Die Reliquien des hl. Emmeram in Studien und Mitteilungen aus dem Benedikt.- und Cist.-Orden XXVII (1906) 38 f. 254 f. Bruno Krusch, Meine Ausgabe der Vita Haimhrammi in Neues Archiv XXIX (1904) 335 f.

[42] Arbeonis Vita s. Emmerammi n. 35 (M. G. SS. rer. Merov. IV, 508).

[43] Arnoldi De sancto Emmerammo l. 2, n. 24; M. G. SS. IV, 565.

[44] Thom. Ried, Codex chronolog.-diplom. episc. Ratisb. (Ratisbonnae 1816) 6, n. VIII.

[45] A. a. O. 21, n. XVI u. 22, n. XII. Bruno Krusch will unter Berufung auf „die Heiligkeit des Thesaurus linguae latinae" „ubi" im Sinne von „in quo loco" verstanden wissen und folgert deshalb aus ubi, es sei der angebliche Leib des hl. Emmeram seit dem 9. Jahrhundert im Hochaltar geborgen gewesen (Neues Archiv XXIX [1904] 368). Allein erstens dürfte es, wie

Eine wichtige Angabe aus dem 11. Jahrhundert findet sich in den Notae s. Emmerammi. Leo IX. rekonzilierte ihr zufolge am 6. Oktober 1052 bei seiner Anwesenheit in Regensburg die St. Emmeramskirche, die durch Feuer beschädigt worden war, und brachte bei dieser Gelegenheit in dem dem hl. Emmeram geweihten Hochaltar eine zweite Confessio an[46]. Die zweite Confessio, von der in den Notae berichtet wird, kann nur bedeuten ein im Altar selbst angebrachtes Sepulcrum. Aus der fraglichen Notiz folgt demnach erstens, daß 1052 mit dem Hochaltar schon eine Confessio verbunden war, die sich aber nicht im Altar selbst befand, zweitens, daß diese Confessioanlage, die nach Lage der Dinge keine andere sein kann als die Confessio des hl. Emmeram, 1052 nicht beseitigt und der Leib des hl. Emmeram jedenfalls damals noch nicht aus seinem Grabe entfernt wurde, daß vielmehr drittens Leo IX. unter Erhaltung der Emmeramsconfessio auch in dem Altar Reliquien einschloß und so denselben mit einem zweiten Altargrab versah. Ob er das tat, weil er es für angebracht hielt, daß auch im Altare selbst Reliquien geborgen seien, oder weil er denselben durch weitere Reliquien auszeichnen wollte, muß dahingestellt bleiben, ist aber auch hier belanglos.

Auf die Frage, wer die Persönlichkeit war, deren Leiche man 1894 in dem im Scheitel des ehemaligen Ostchores aufgedeckten Bodengrab fand, einzugehen, ist hier weder angängig noch notwendig. Es genügt, festgestellt zu haben, daß das Grab ursprünglich, und zwar sicher noch im 11. Jahrhundert, die Überreste des hl. Emmeram enthielt, und daß es gleichfalls bis wenigstens ins 11. Jahrhundert den Charakter eines mit Confessio und Ringgang als Zugang zu derselben versehenen Altargrabes hatte[47].

Der Regensburger Anlage ist sehr verwandt das zweite Beispiel einer Ringkrypta auf deutschem Boden, die etwas jüngere Ludgeruskrypta zu Werden[48]. Als der Heilige 809 starb, wurde er, seinem Wunsche entsprechend, nicht in der von ihm begonnenen Salvatorkirche begraben, sondern östlich vor ihr. Seine stetig steigende Verehrung wurde aber Anlaß, daß man die noch im Bau begriffene Basilika so weit nach Osten vorrückte, daß nun die Apsis über dem Grab des Heiligen lag. Dabei erbaute man über dem Grab eine Kammer (Tafel 104) mit kleiner Vorkammer und führte zugleich um sie einen Ringgang herum, der im Scheitel mit einem hinter der Apsis errichteten Vorbau in Verbindung stand, in der Kirche aber auf die Seitenschiffe mündete. 1059 wurde der verfallene Vorbau durch einen drei-

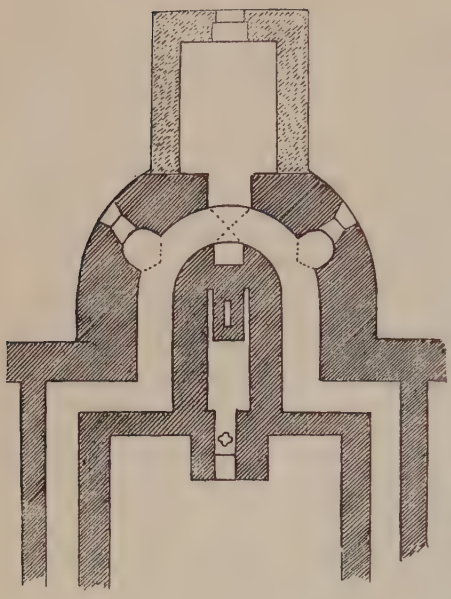
---

bei antipoda, so auch bei ubi nicht angehen, an das Latein des 9. Jahrhunderts den Maßstab des klassischen Latein anzulegen, am wenigsten an das Latein einer Urkunde des 9. Jahrhunderts. Zweitens aber will „ubi requiescit" nur den Altar, vor dem der Akt stattfand, näher als den Altar bestimmen, der mit der Ruhestätte des hl. Emmeram verbunden war, aber keinen Aufschluß darüber geben, wie und wo der Leib des Heiligen beigesetzt war, ob im, unter oder hinter dem Altar. Drittens war es zu Beginn des 9. Jahrhunderts noch keineswegs Brauch, ganze Leiber i n den Altar einzuschließen. Man bereitete ihnen, wenn ihr Grab Altargrab sein sollte, ein Bodengrab, andernfalls stellte man sie in einem Sarkophag hinter dem Altare auf. I n dem Altar rekondierte man nur kleinere Partikel.

[46] M. G. SS. XV, 1096.

[47] Nach Fr. Schwäbl (Die vorkarolingische Basilika St. Emmeram in Regensburg [Regensburg 1919]) soll es außer der St. Emmeramsconfessio im Ostchor und der Dionysiusconfessio im Westchor in der Emmeramskirche auch noch eine dritte von Bischof Tuto (820—930) angelegte Confessio in Gestalt eines unter dem Hinterbau des heutigen Hochaltares quer sich hinziehenden, 40 cm im Geviert messenden, in der Mitte sich erweiternden, an den beiden Enden auf den Ringgang der Emmeramsconfessio mündenden Stollens geben. Allein erstens ist von einer Bautätigkeit Tutos nicht das geringste bekannt. Zweitens kann der fragliche, in moderner roher Ziegelaufmauerung hergestellte Stollen unmöglich aus der Karolingerzeit stammen. Drittens ist der Stollen überhaupt keine Confessio, sondern nur ein Luftschacht zum Austrocknen des mächtigen Mauermassivs, mit dem man 1731 das neue kolossale Barockretabel fundamentierte, das man damals hinter dem Hochaltar errichtete (Cölestin Vogl, Mausoleum oder Herrliches Grab St. Emmerammi [Regensburg 1752] 107).

[48] Die gründlichsten Untersuchungen über die Anlage bei W. Effmann, Die karol.-ottonischen Bauten zu Werden (Straßburg 1899) mit Abb. Vgl. außerdem: Die Kunstdenkmale des Kreises Essen (Düsseldorf 1893) 82 f.



Ringkrypta mit Confessio.
(Rekonstruierter Grundriß der ursprünglichen Anlage.) Werden, Stiftskirche

schiffigen Hallenbau ersetzt, doch blieb damals auch wohl die Grabanlage des 9. Jahrhunderts nicht ganz unberührt. Andere Veränderungen brachten die einschneidenden Umbauten, welche die Kirche im 13. Jahrhundert erfuhr.

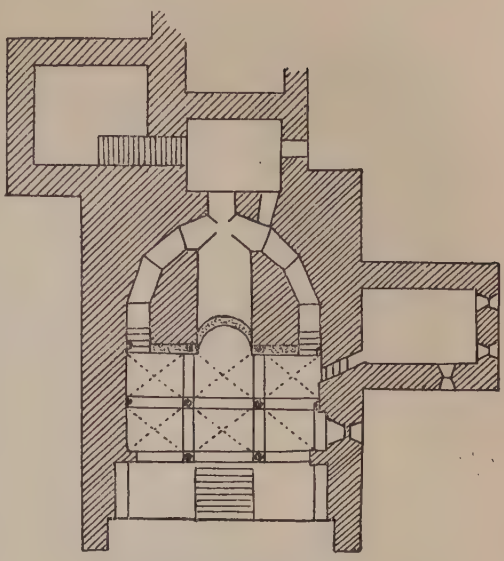
Heute ist der Grabraum nach dem Anbau zu ganz offen, bis zum Jahre 1880 aber war er hier durch einen in die kleine Vorkammer eingebauten, bis etwa zum Gewölbeansatz reichenden Altar verschlossen, hinter dem der sehr primitive, aus Bruchsteinmauerwerk aufgeführte, mit zwei dünnen Steinplatten in Satteldachform abgedeckte Sarkophag des Heiligen stand[49]. Die geringen Maße seines Hohlraumes — 1,13 m Länge, 24 cm Breite, 32 cm Höhe — beweisen, daß es nicht der Sarg war, in dem der Heilige bestattet wurde, daß er vielmehr frühestens aus der Zeit der Erhebung der Gebeine stammte. Wann diese erfolgte, ist unbekannt. Abt Adalwig (1066 bis 1081) entnahm die Gebeine dem Sarkophag und legte sie in einen Schrein, den er hinter dem Hochaltar auf einem Unterbau aufstellte. Eine schmale Türöffnung, die sich heute an der rechten Seite der Grabkammer befindet, ist spätere Zutat. Geschlossen ist gegenwärtig der Zugang, der ursprünglich vom Schiff der Kirche her in der Mitte des Aufganges zum Chor in den Grabraum führte. Auch er hatte die Form eines kleinen Vorraumes und zeigte in der Decke eine jetzt durch den Bodenbelag des Chores verdeckte vierpaßartige Öffnung, die zur Licht- und Luftzufuhr, doch auch wohl zum Herablassen einer Lampe gedient haben wird.

Übrigens hatte die Ringkrypta zu Werden — und hierin besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen ihr und der Regensburger Anlage — möglicherweise nie den Charakter einer Confessio im strengen Sinne, weil das Grab des Heiligen, obwohl es unterhalb des Hochaltares lag, vielleicht nur eine äußerliche Beziehung zu demselben hatte, nicht eigentliches Altargrab war. Jedenfalls verlor sie ihn, als die Ruhestätte des Heiligen geöffnet und die ihm entnommenen Reliquien in ein offen in dem Grabraum errichtetes Hochgrab gelegt, und erst recht, als dann dieselben durch Abt Adalwig in einen hinter dem Hochaltar aufgestellten Schrein übertragen wurden.

Nicht rund, sondern polygonal ist der Ringgang bei einer dritten Ringkrypta diesseits der Alpen, der Krypta der Luciuskirche zu Chur. Der Gang öffnet sich im Scheitel nach Westen in den 2,16 m breiten, 4,30 m langen Mittelstollen, der heute an seinem westlichen Ende durch die eingebaute moderne Apsis der vorderen

[49] Als Mensa des Altares war ein Sargdeckel verwendet, der umgedreht worden war, vielleicht der Deckel des ursprünglichen Sarkophages des hl. Ludgerus, wie Effmann meint. Abt Berengoz (1120—1125) errichtete vor der Grabkammer einen Altar zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit pro peregrinantibus. Doch möchte ich nicht behaupten, daß derselbe mit dem bis 1880 vorhandenen identisch war. Wenn Bischof Altfried († 849) in seiner Vita s. Liudgeri von einem Wunder erzählt, das sich ereignete, cum coram sepulcro Dei famuli missarum sollemnia agerentur (M. G. SS. II, 416), so war der Altar, an dem bei jener Gelegenheit die Messe gefeiert wurde, wohl kein der Grabkammer vorgebautes altare fixum, da zu der Zeit, zu welcher das Wunder geschah, die Anlage schwerlich vollendet war, sondern ein altare portatile. Später, und zwar wohl schon zwischen 864 und 900, scheint aber in der Confessio ein Altar errichtet gewesen zu sein. (Vita altera l. 2, n. 27 [M. G. SS. II, 422].)

Krypta abgeschlossen ist. Nach Osten führt eine dem Stollen gegenüberliegende Tür aus ihm in eine tonnengewölbte Kammer. Effmann, dem wir die ersten eingehenden Angaben über die Anlage verdanken, möchte dieselbe dem 6. Jahrhundert zuschreiben, wohl beeinflußt durch die irrige Meinung, nach der die Ringkrypta in der alten Sankt Petersbasilika und in S. Apollinare in Classe im 6. Jahrhundert entstanden. In Wirklichkeit werden wir indessen die Luciuskrypta nicht weit vor das 9. Jahrhundert anzusetzen haben. Wo das Grab lag, das ursprünglich zweifellos mit ihr verbunden war, ob im Boden des Mittelraumes, wie zu Werden, ob hinter der jetzt fehlenden westlichen Abschlußwand, wie zu Regensburg und besonders bei den römischen Ringkrypten, oder ob in einem Hochgrab innerhalb des Mittelstollens, läßt sich nicht mehr feststellen, ebensowenig, ob das fragliche Grab zu einem darüber befindlichen Altar gehörte[50].



Ringkrypta (Grundriß).
Chur, Luciuskirche

Reste einer Ringkryptenanlage wurden im Kloster der Augustinerchorherren zu St. Moritz in Wallis bei Ausgrabungen, die im Klosterhof veranstaltet wurden, entdeckt. Sie war in allen Teilen noch gut zu erkennen. Es hatte sich nicht nur der größte Teil des ein Halbrund bildenden Ganges erhalten, sondern auch der von seinem Scheitel in der Richtung der Chorachse ausgehende Stollen, sowie vor der Abschlußmauer des letzteren ein Überrest des ehemaligen Reliquiengrabes von der Form eines Arkosolgrabes. Dem Mittelgang gegenüber befand sich im Scheitel des Ringganges eine rechteckige Nische. Untersuchungen ergaben, daß das Grab älter war als der Ringgang. Man hat in der Anlage einen Überrest der im Anfang des 6. Jahrhunderts durch König Sigismund zu Ehren der thebäischen Märtyrer errichteten Kirche erkennen wollen, doch ist das unzutreffend. Sie ist, abgesehen von dem Grab, sicher erst im 9. Jahrhundert entstanden, und zwar wahrscheinlich gelegentlich der Wiederherstellung der von Arabern um 770 zerstörten Kirche[51].

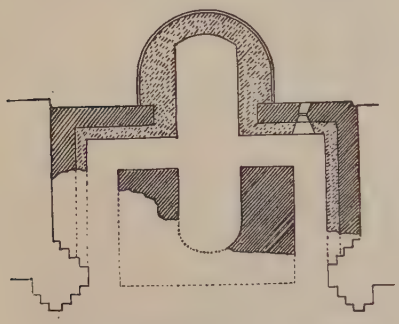
Aus Frankreich ist mir kein Beispiel eines Altargrabes bekannt geworden, das mit unterirdischer, durch einen Ringgang erreichbarer Confessio versehen war oder ist. Allerdings erinnert die Krypta von Ste-Radégonde zu Poitiers mit ihrem in das Massiv des Chorunterbaues angelegten Sarkophagraum, der früher eine Tür im Scheitel hatte, heute aber durch eine breite Treppe von der Front her betretbar ist und ehedem durch eine achtseitige Öffnung im Gewölbe mit der Kirche in Verbindung stand, sowie mit ihrem das Massiv umziehenden Umgang einigermaßen an derartige Anlagen, doch ist hier der Umgang nur das Untergeschoß des Chorumganges der Kirche, daher auch wie dieser mit drei Altarapsiden versehen. Das Ganze aber war stets lediglich Krypta, nur daß der unter dem Chor befindliche Teil nicht wie gewöhnlich eine zwei- oder mehrschiffige Halle, sondern, wie z. B. bei der ähnlichen Krypta in der Abteikirche St-Denis bei Paris, eine einzige ungeteilte Kammer bildete, in welcher der Sarkophag der hl. Radegundis aufgestellt war.

Nicht in einer Rundung, sondern in Form von drei Seiten eines Vierecks bewegte sich der Ringgang auf dem bekannten Plan zur Kirche von St. Gallen

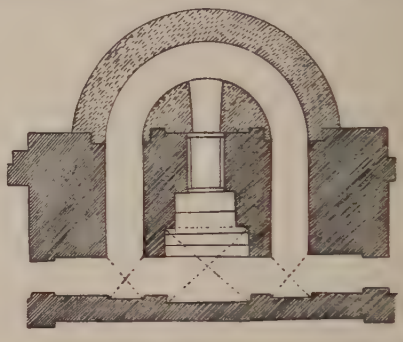
[50] Über die Luciuskrypta vgl. namentlich die Untersuchungen W. Effmanns in Zeitschrift VIII (1895) 363 f.

[51] Vgl. Nuovo Bullet. XXII (1916) 106 nebst Tfl. VI—VIII.

von c. 820. Da auf ihm Krypta und Chorquadrat verquickt erscheinen, ist es nicht allerwegen deutlich, wie die Grab- und Confessioanlage gedacht war. Vermutlich war die beabsichtigte Anordnung folgende: Unter dem Altar der Muttergottes und des hl. Gallus sollte die Grabkammer mit dem Sarkophag des hl. Gallus, der auf dem Plan hinter dem Altar steht, angebracht werden, um das Chorquadrat aber sich rechts, hinten und links ein unterirdischer gewölbter Gang, auf dem Plan crypta genannt, herumziehen, den man neben den beiden Pfeilern des Choreinganges in die Kirche münden lassen wollte: In cryptam introitus et exitus, in cryptam ingressus et egressus heißt es an den betreffenden Stellen auf dem Plane. Vor der Grabkammer war eine Vorkammer, die Confessio, geplant, die gestattete, von der Kirche aus sich der weit ins Chorquadrat hineingelegten Grabkammer zu nähern. Die Notiz: Accessus ad confessionem zeigt, daß sie ihren Eingang mitten zwischen den beiden zum Chor hinaufführenden Treppen haben sollte. Eine Confessio an der Rückseite der Grabkammer ist auf dem Plan nicht ausdrücklich vorgesehen, aber zweifellos beabsichtigt gewesen, wie der um das Chorquadrat sich ziehende Umgang beweist,



Ehemalige Ringkrypta (Grundriß). Zürich, Frauenmünster



Ringkrypta, Rekonstruktion (Grundriß). Köln, St. Severin

dessen Zweck ja war, auch von der Rückseite her den Zutritt zur Grabkammer zu ermöglichen. Leider ist es zu St. Gallen bei dem bloßen Plane geblieben[52].

Ausgeführt wurde eine Ringkrypta mit rechtwinklig verlaufendem Umgang im Frauenmünster zu Zürich in dem 874 durch Gebhard von Konstanz geweihten Bau. Ihre Überreste wurden in jüngerer Zeit unter dem heutigen Chor der Kirche bloßgelegt. Die Umfassungsmauer, welche ursprünglich nur 17 cm stark war, erhielt an der Innenseite später — nach Rahn vor 1170 — eine Verstärkung von 47 cm. Damals wurde auch ein Ausbau, der aus der Mitte der Ostwand heraustrat — ob als Halbrund oder als Rechteck, war nicht mehr festzustellen — durch einen massigeren ersetzt, der im Halbrund abschloß und eine Kammer von ca. 4,30 m Tiefe und 2,46 m Breite bildete. Ihr gerade gegenüber lag an der anderen Seite des Ostganges eine zweite Kammer von 3,30 m Tiefe und 2,46 m Breite, die an ihrem jetzt zum größten Teil zerstörten Westende ebenfalls im Halbrund endete. Der vor dieser zweiten Kammer gelegene Teil des Mauerwerks war völlig vernichtet, so daß es unmöglich war, festzustellen, ob sich hier ein Heiligengrab befunden hatte. Die ganze Anlage lag über dem Boden und auf einer Ebene mit dem Fußboden der Kirche, so daß man von dieser, ohne herabzusteigen, in den Ringgang eintrat. Die Gänge waren nach den noch zum Teil vorhandenen Ansätzen zu urteilen mit Tonnen gewölbt und 2,05 bis 2,10 m im Lichten hoch[53]. Beigesetzt waren in der Krypta die

[52] Ferd. Keller, Bauriß des Klosters St. Gallen vom Jahre 820 (Zürich 1844) mit Faksimile.

[53] Vgl. den eingehenden Bericht über das Ergebnis der Untersuchungen der Anlage bei J. R. Rahn, Das Frauenmünster in Zürich in „Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich" XXV (1901) 41 f. nebst Abb.

hll. Felix und Regula, deren Reliquien aus der auf der anderen Seite der Limmat befindlichen Felix- und Regulakirche in die neuerbaute Frauenmünsterkirche übertragen worden waren, und denen auch der über der Krypta stehende Hochaltar der Kirche geweiht war. Um ein Altargrab im strengen Sinne des Wortes handelte es sich bei ihrem Grabe jedoch trotzdem wohl nicht.

In welcher Form der Gang bei der unterirdischen Grabanlage in St. Severin zu Köln das Grab umzog, ob im Halbkreis oder im Viereck, ist, weil die östliche Partie derselben nicht erhalten ist, nicht sicher zu bestimmen. Höchstens könnten Nachgrabungen im Fußboden darüber Aufschluß geben. Immerhin ist es am wahrscheinlichsten, daß der Gang entsprechend der früher über ihm befindlichen Apsis des Chores halbkreisförmig verlief. Die Anlage liegt gegenwärtig unter dem Eingang des Chores, der erst im 11. Jahrhundert nach Beseitigung der ursprünglichen Apsis seine jetzige bedeutende Tiefe erhielt. Ihre Fortsetzung bildet entsprechend diesem Chor eine lang sich hinziehende dreischiffige Krypta aus dem 11. Jahrhundert mit Chorschluß aus dem frühen 13.

Vorhanden sind noch das mittlere Mauermassiv mit dem 1,35 m über dem Fußboden liegenden, 1,93 m langen, 1,12 m breiten und 60 cm tiefen Loculus, die beiden seitlichen Gänge und der freilich stark veränderte Vorraum. Ob auch die jetzt vermauerten Eingänge zu den Seitengängen sowie der vor der Grabanlage sich hinziehende Gang ursprünglich sind, kann nur durch eine genaue Untersuchung des Mauerwerks festgestellt werden, die jedoch bei dem gegenwärtigen Befund der Anlage kaum möglich ist. Der Grabraum steht heute sowohl mit der Vorkammer wie mit der hinter ihm liegenden Krypta des 11. Jahrhunderts durch eine Bogenöffnung in Verbindung; inwieweit das dem anfänglichen Bestand entspricht, ist gleichfalls kaum mehr zu bestimmen. Dem 13. Jahrhundert gehört die mit zwei vertieften rechteckigen Feldern belebte Platte an, welche unter der Bogenöffnung an der Rückseite des Grabes in die Wand eingefügt ist.

Die Entstehungszeit der Anlage ist unsicher. Nach einer Urkunde des Erzbischofs Wigfried vom Jahre 948 erbaute dieser bei der schon bestehenden Kirche der hll. Cornelius und Cyprianus ein Oratorium des hl. Severin, „da bis dahin durch die Nachlässigkeit seiner Vorgänger kein Teil der Kirche dem Heiligen geweiht worden sei". Zugleich ließ er für dessen Gebeine statt des vermoderten einen neuen Schrein anfertigen[54]. Es sollte hiernach scheinen, als ob die Anlage aus der Mitte des 10. Jahrhunderts stamme und eine Schöpfung Wigfrieds sei. Allein erstens ist die Echtheit der Urkunde nicht sicher. Zweitens gab es nach einer um 800 ausgestellten Schenkungsurkunde in der Kirche der hll. Cornelius und Cyprianus schon damals zum wenigsten einen dem hl. Severin geweihten Altar[55]. Endlich hatte der Heilige zweifellos schon vor Wigfrieds Zeit ein ehrenvolles Grab in der Kirche, die ja schon lange vorher seine Ruhestätte geworden war, wie denn auch die Urkunde nur von einem zu Ehren des Heiligen errichteten Oratorium und einer Erneuerung des Sarges spricht, nicht von Anlegung einer Gruft. Es ist daher keineswegs ausgeschlossen, daß die in Frage stehende Grabanlage in St. Severin über die Zeit Wigfried zurück und bis in die Karolingerzeit hinein reicht. Ob die Anlage jemals ein Altargrab im strengen Sinne des Wortes darstellte, mag füglich bezweifelt werden können. Jedoch ist sie jedenfalls eine den unterirdischen römischen Confessioanlagen verwandte Erscheinung.

Statt durch einen Ringgang mit Mittelstollen war durch einen vor dem Altargrab vorbeilaufenden Gang, der beiderseits in die Seitenschiffe mündete, ein Zugang zur Confessio des Grabes geschaffen in der 1889 wieder ausgegrabenen Valentinusbasilika zu Rom (vor der Porta del Popolo). Die Confessio bestand in einer in der Mitte des Ganges nach dem Altargrab hin angebrachten rechteckigen Nische und war durch eine viereckige Fenestella mit dem Grab in Verbindung gesetzt[56]. Der Gang

[54] Th. J. Lacomblet, Urkundenbuch I (Düsseldorf 1840) n. 102.

[55] A. a. O. n. 15.

[56] Vgl. den Bericht über die Ausgrabungen in Röm. Quartalschr. III (1889) S. 336 mit Tfl. IX und X.

entstammt schwerlich den Restaurationen, welche nach dem Salzburger Itinerar[57] Honorius I. (625—638) und nach dem Papstbuch[58] Papst Theodor (642—649) an der Basilika vornahmen, sondern wohl erst dem 8. oder 9. Jahrhundert, und zwar entweder den von Leo III. (795—816)[59] oder den gegen Ende des 9. Jahrhunderts ausgeführten Arbeiten[60].

5. Außergebrauchkommen des Bodengrabes. Seit etwa der Wende des 1. Jahrtausends kam das Bodengrab bald außer Gebrauch. Die Altarsepulcra dieser Art, die seitdem noch entstehen, wie z. B. in der Krypta der Nikolauskirche und der Krypta der Kathedrale zu Bari[1], in der Krypta der Kathedrale zu Salerno, in S. Marco zu Venedig und im Westchor von St. Emmeram zu Regensburg, sind nur vereinzelt dastehende Anlagen.

Das Bodengrab war allerdings an sich die natürlichste Art des Altarsepulcrums, allein es hatte seine volle Berechtigung doch nur, wenn ein ganzer heiliger Leib oder doch wenigstens größere Teile eines solchen im Altarsepulcrum beigesetzt werden sollten, nicht aber, wenn man zu dem Ende nur kleinere Partikel besaß. Das erste aber traf im ganzen nur in wenigen Fällen zu; das Gewöhnliche war das zweite. Für solche kleine Partikeln konnte die Anlage eines Bodengrabes nur dadurch begründet werden, daß man sie durch eine Fiktion als Stellvertreter des ganzen heiligen Leibes auffaßte; noch mehr aber verhielt es sich so, wenn man überhaupt keine körperlichen Reliquien, sondern nur solche sekundären Charakters wie brandea, Kleiderreste u. a. einzuschließen hatte. Schon darum ist es leicht zu verstehen, daß das Bodengrab schließlich außer Gebrauch kam und daß man das Stipesgrab, das kleinen Reliquien besser entsprach, vorzog. Wozu in der Tat ein Bodengrab anlegen, wenn nur ein Minimum von Reliquien für dasselbe vorhanden war?

Es lagen indessen auch noch andere Gründe vor, welche zur Aufgabe des Bodengrabes führten, ja führen mußten. Schon früh war es Regel — und sie war in der Natur der Sache begründet —, daß bei der Weihe der Kirche der Altar wenigstens soweit fertig dastand, daß man höchstens noch die Mensa aufzusetzen brauchte. Bei Anlegung eines Bodengrabes aber war solches meist ausgeschlossen, immer aber wenn der Altar die Form eines einstützigen Tischaltares hatte oder, wie das schon in vorkarolingischer Zeit nicht selten, in nachkarolingischer gewöhnlich zutraf, ein Blockaltar war. Derartige Altäre konnten, falls die Reliquien in einem Bodengrab beigesetzt werden sollten, stets erst nach dem Akt der Rekondierung, also erst bei der Kirchweihe selbst errichtet werden, da ja die Beisetzung der Reliquien frühestens bei der Weihe der Kirche und des Altares stattzufinden pflegte. Damit man also nicht gezwungen war, erst bei der Kirchweihe den Altar aufzuführen, nachdem man

---

[57] J. B. de Rossi, Roma sott. I (Roma 1864) 176.

[58] Vita Theodori n. 128 (Duch. L. P. I. 333).

[59] Vita Leonis n. 414 (l. c. II, 28).

[60] Röm. Quartalschr. a. a. O. 339. Eine ähnliche Einrichtung wie in den Ruinen von S. Valentino entdeckte man vor etwa einem Jahrzehnt bei Bloßlegung der Überreste einer aus frühkarolingischer Zeit stammenden Kirche zu Disentis (Schweiz). Der Gang führt jedoch nicht zur Confessio eines Altargrabes, sondern zu einer kleinen, im Halbrund schließenden Krypta, die sich durch eine Tür nach dem Gang öffnete. Vgl. über die Anlage J. A. Rahn, Die Ausgrabungen im Kloster Disentis im Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde N. F. X (1908) mit Abb. In der Krypta dürfte der Sarkophag eines Heiligen gestanden haben. Freundliche Angaben über die Anlage verdanke ich der Güte des hochw. P. Notker Curti O. S. B. und des Herrn Prof. E. Stückelberg zu Basel.

[1] Historia inventionis secundae s. Sabini episcopi Canusini (AA. SS. 9. Febr.; II, 331). Erzbischof Elias von Bari, so berichtet dieselbe, ließ 1091 den Altar der Krypta der Kathedrale abbrechen, um zu sehen, ob die unter ihm geborgenen Reliquien die des hl. Sabinus seien. In der Tat ergab sich, daß die Gebeine, die er in anteriore facie altaris veluti sub quadam spelunca vel sepultura (Confessio) fand, die des hl. Sabinus waren, welche laut beigefügter Inschrift Bischof Angelarius († 868) unter den Altar geborgen hatte. Der Erzbischof erhob sie, legte sie in einen marmornen Behälter, setzte sie feierlich wieder sub eodem loco, ubi inventae fuerant bei und errichtete von neuem einen Altar darüber (desuper).

zuvor die Rekondition der Reliquien vollzogen hatte, mußte man auf eine andere Anlegung des Reliquiengrabes bedacht sein.

Auch die Unbequemlichkeiten, welche das Bodengrab für den Akt der Rekondition der Reliquien bereitete, mußte zum Aufgeben dieser Form des Sepulcrums führen. Solange sich die Beisetzung derselben ohne besondere Zeremonien vollzog, waren sie freilich nicht groß; die Sache wurde aber anders, als sich für sie ein bestimmter, reich entwickelter Ritus herausbildete, bei dem namentlich auch das Innere des Sepulcrums und der Verschlußstein mit Chrisam gesalbt und das Sepulcrum durch den Konsekrator in vorgeschriebener Weise verschlossen werden mußte. Bei einem Bodengrab wäre die Ausführung dieses Rekonditionsritus zu umständlich gewesen.

Nicht ohne Einfluß auf die Preisgabe des Bodengrabes und die Bevorzugung einer Bergungsart, bei der die Reliquien im Altare selbst eingeschlossen wurden, dürfte ferner der Umstand gewesen sein, daß sich seit der Karolingerzeit die Neigung immer stärker geltend machte, die heiligen Überreste zu erheben und ihnen eine würdigere Ruhestätte zu bereiten, als ein Bodengrab es war. Hatte man ursprünglich das Bodengrab für das entsprechendste gehalten, so wird jetzt die gerade entgegengesetzte Auffassung herrschend. Man erhebt die Gebeine und schließt sie in Schreine, die man in, hinter oder über dem Altar aufstellt. Bei einer solchen Anschauung aber mußte begreiflicherweise auch ein im Altar selbst angebrachtes Sepulcrum angemessener erscheinen, als ein unter ihm im Boden befindliches. Der Altar war alsdann selbst wie eine Art Reliquienschrein.

Ein letzter Grund, das Bodengrab mit einer anderen Form des Sepulcrums zu vertauschen, war wohl die Furcht, es möchten die Reliquien in ihm zugrunde gehen. Bei der großen Feuchtigkeit, die im Boden zu herrschen pflegt, war sie in der Tat nicht unbegründet. Jedenfalls waren die Reliquien besser gegen Verderben geschützt in einem im Altar selbst angelegten Sepulcrum, als in einem Bodengrab.

Was aber immer den Wechsel veranlaßt haben mag, die Abkehr vom Bodengrab war so gründlich, daß man dieses zuletzt nicht einmal mehr für genügend erachtete.

Als in S. Maggiore zu Rom im 12. Jahrhundert ein neuer Hochaltar erbaut wurde, beließ man bei dessen Weihe die Reliquien, welche Paschalis I. in einem Bodengrab unter dem von ihm errichteten Altar beigesetzt hatte, an ihrer alten Ruhestätte, brachte aber im Altar ein anderes Sepulcrum an[2]. In St. Emmeram zu Regensburg machte es schon Leo IX. so bei der Neukonsekration des St. Emmeramsaltares[3]. Zu Petershausen bei Konstanz übertrug man 1134 unter den neuen Kreuzaltar der Kirche den Leib des hl. Gebhard; nichtsdestoweniger schuf man auch im Altare selbst ein Sepulcrum, in das man zahlreiche weitere Reliquien legte[4]. Auch in S. Marco zu Venedig erhielt der neue Altar, den man um 1300 über dem Markusgrab errichtete, ein besonderes Sepulcrum, das sich im Kapitell eines mitten unter der Mensa angebrachten Säulchens befand[5].

Heute haben sich von den alten Bodengräbern nur sehr wenige erhalten, die Gräber der Apostelfürsten zu Rom, das Sepulcrum des Altares in der Unterkirche von SS. Cosma e Damiano daselbst, das Grab unter dem Hochaltar von S. Cecilia, SS. Quattro Coronati und S. Marco zu Rom, das Markusgrab unter dem Hochaltar von S. Marco zu Venedig, das Grab des hl. Nikolaus unter dem Altar der Krypta von S. Niccola zu Bari und das Matthäusgrab unter dem Altar der Krypta des Domes zu Salerno. Keines derselben aber hat gegenwärtig mehr den Charakter eines Sepulcrums des darüber befindlichen Altares, auch nicht die Gräber der Apostelfürsten in St. Peter und in St. Paul zu Rom. Die zu ihnen gehörigen Altäre sind

---

[2] Vgl. oben S. 559.
[3] Vgl. oben S. 579.
[4] Casus monast. Petrihus. l. 5, n. 5 (M. G. SS. XX, 670).
[5] Vgl. oben S. 202 und Abb. S. 566.

heute entweder als altaria fixa konsekriert und dann mit besonderem Sepulcrum versehen, oder sie sind, wie beispielsweise der Altar in der Krypta von S. Niccola zu Bari, nur quasi-fixa und mit einem Portatile ausgestattet.

II. DAS STIPESGRAB

1. Alter des Stipesgrabes, seine Stelle im Stipes. Der Stipes wurde, wie der Altar zu Bagnocavallo und in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna, der Altarstipes in S. Apollinare und im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna, der Altarstipes zu Parenzo sowie das Fragment eines Altarstipes in der unterirdischen Basilika der Katakombe des hl. Hippolyt zu Rom beweisen, schon im 6. Jahrhundert zur Anbringung des Sepulcrums benutzt. Manche Beispiele haben wir aus dem 7. und dem nächstfolgenden Jahrhundert, namentlich aus Südfrankreich und Spanien, wo diese Form des Reliquiengrabes schon früh bevorzugt worden zu sein scheint. In nachkarolingischer Zeit wird das Stipesgrab fast die Regel. Überaus zahlreich sind die Beispiele, welche uns für dasselbe die der zweiten Hälfte des Mittelalters entstammenden Altäre bieten, gleichviel, wo sich solche erhalten haben.

In nachmittelalterlicher Zeit verlor sich das Stipesgrab infolge des Wettbewerbes seitens des Mensagrabes langsam, aber stetig immer mehr aus dem Gebrauch, doch finden wir es noch bei manchen Altären, die im 18. Jahrhundert geweiht wurden, ein Zeichen, daß es selbst damals noch keineswegs ganz außer Anwendung gekommen war. Im 19. Jahrhundert gibt man es dann freilich so gut wie ganz zugunsten des Mensagrabes auf.

Bezüglich der Stelle des Stipes, an der man das Sepulcrum anbrachte, herrschte keine Übereinstimmung. Wir finden es bald im Sockel desselben, bald in seinem Innern, bald an einer seiner Seiten, namentlich an der Front, bald endlich oben im Stipes unter der Mensa.

Die noch vorhandenen Beispiele von Stipites, bei denen das Reliquiengrab im Sockel seinen Platz hatte, sind wenig zahlreich. Alle gehören der altchristlichen Zeit und dem frühen Mittelalter an, sie wurden schon sämtlich genannt und beschrieben. Es sind die Altarstipites im Dom zu Parenzo, in S. Apollinare Nuovo und im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna. Reste solcher Stipites sind die Sockelplatten im Museum des erzbischöflichen Palastes zu Ravenna, in der linken Seitenkapelle von S. Maria Antiqua zu Rom und in der Marienbasilika sowie der Petrusbasilika auf Brioni grande. Die letztgenannte zeigte die Eigentümlichkeit, daß ihr Loculus für die Reliquien zwar viereckig, dessen Verschlußplatte aber kreuzförmig war[1].

Im Innern des Stipesmassivs scheint das Reliquiengrab noch seltener angelegt worden zu sein.

Ein sehr frühes Beispiel bietet das Altarfragment in der Katakombe des hl. Hippolyt zu Rom. Ca. 30 × 40 cm weit, steigt das Sepulcrum hier bis auf ca. 13 cm Entfernung vom Fußboden in den aus Ziegelmauerwerk bestehenden Aufbau hinab. Ein Miniatursarkophag aus Travertin mit pyramidenartigem, an den Ecken mit Aufsätzen versehenem Deckel war als Reliquienbehälter eingemauert im Massiv des Altares der altchristlichen Basilika zu L'Oved Djedi[2].

Ein sehr interessantes spätes Beispiel einer zur Aufnahme der Reliquien im Stipes ausgesparten Kammer zeigte der 1191 geweihte, 1875 bloßgelegte und dann

[1] Jahrbuch des kunsthist. Instituts V (1911), Beiblatt 46, Fig. 42. [2] Recueil XXII (1882) 409.

behufs Versetzung abgebrochene Altar in der Mitte des Aufgangs zum Hochchor von St. Gereon zu Köln. Sie maß 84 × 68 cm im Geviert, war ca. 50 cm hoch und befand sich im vorderen Teil des Stipes (Abb. S. 327). Um die Reliquien in ihr beisetzen zu können, war von der Rückseite des Altares her ein ca. 44 cm langer, 37 cm breiter und etwa ebenso hoher Stollen zu ihr angelegt worden. Von einer ähnlichen Anlage, d. i. von einem das Altarsepulcrum bildenden, einen Fuß im Geviert haltenden steinernen Loculus, der tief unten im Massiv des Stipes nahe dem Fußboden eingemauert war, berichtet im Beginn des 12. Jahrhunderts die Narratio rerum gestarum in monasterio s. Mansueti[3]. Er wurde gefunden, als Abt Thiemar († 1125) nach der Erweiterung der Kirche des Klosters den alten Hochaltar abbrach.

An der Front des Stipes, und zwar nahe dem oberen Rande, treffen wir das Sepulcrum bereits bei dem Altar in S. Pietro zu Bagnocavallo und in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna an[4]. Beispiele aus dem Beginn des 8. Jahrhunderts bieten die Nebenaltäre in der Märtyrerbasilika und in S. Caliono zu Cimitile sowie der Altar im Carcere daselbst. Ein noch etwas älterer Altarstipes aus der ehemaligen Abtei Joncels (Hérault) hat an der Front zwei Sepulcra übereinander, von denen das obere durch die es begleitende Inschrift: Hic sunt reliquiae sanctorum, das untere aber durch den Falz, der es umgibt, als solches gekennzeichnet ist. Für das 9. Jahrhundert bekundet das Vorkommen des Sepulcrums an der Front des Stipes das Altarfragment im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua zu Rom.

Kann es sonach nicht zweifelhaft sein, daß schon in vorkarolingischer und karolingischer Zeit das Sepulcrum auch an der Front des Altarstipes angebracht wurde, so war das doch damals noch keineswegs so gewöhnlich, wie im späteren Mittelalter. Seit dem 13. Jahrhundert werden aber die Altäre, welche es dort zeigen, so zahlreich, daß es ganzer Seiten bedürfte, wollte man alle spätmittelalterlichen Altäre dieser Art, die sich bis heute erhalten haben, aufzählen. Namentlich verhielt es sich so in Deutschland. Von dem Mittelalter übernahm dann den Brauch, das Reliquiengrab an der Front des Stipes anzubringen, das 16.—18. Jahrhundert.

Übrigens besteht insofern ein gewisser Unterschied zwischen der Praxis der älteren und der späteren Zeit, als man in jener, namentlich in vorkarolingischer und karolingischer, das Sepulcrum meist nicht hart unter der Altarmensa, sondern tiefer nach unten, bisweilen sogar in halber Höhe der Stipesfront anzulegen pflegte, während die Altäre aus dem 2. Jahrtausend es fast immer am oberen Ende des Stipes dicht unter der Mensa aufweisen. Ausnahmen sind z. B. der Hauptaltar der Krypta von Montmajour bei Arles, die Seitenaltäre neben dem Chorbogen zu Condé (Cher), der Annenaltar zu Kalkar, der Hochaltar zu Mesum (Kr. Steinfurt), der Altar der jetzt protestantischen Stadtkirche zu Wimpfen und ein Altar im Chorumgang von Ste-Waudru zu Mons. Der hl. Karl schreibt ausdrücklich vor, daß das Sepulcrum in altaris fronte sub ipsa mensa[5] angebracht sein solle.

An der Rückseite des Stipes wurde das Sepulcrum, wie es scheint, selten angelegt. Beispiele aus vorkarolingischer Zeit sind der Altarstipes von Régimont bei Capestang und Céleyran, aus dem späteren Mittelalter der Altar in der erzbischöflichen Kapelle zu Spoleto, die Nebenaltäre der Oberkirche von S. Francesco zu Assisi, der Altarstipes des Abtes Markus von S. Prassede im Lateranmuseum, der Hochaltar im Dom zu Chur u. a.

An den Schmalseiten des Stipes kommt das Sepulcrum nur ganz vereinzelt vor. So sah ich es an der rechten Schmalseite bei einem spätmittelalterlichen Altar

[3] M. G. SS. XV, 933.
[4] Vgl. Tfl. 1 und Bild S. 196.
[5] Instr. fabr. eccl. l. 1, c. 15 (AA. eccl. Med. 572).

vor der Ermita de S. Adrián bei Elorrio (Viscaya). An der linken fand man 1880 da Sepulcrum bei einem Altar zu Moutiers bei Argenton-Château (Deux-Sèvres). Auf de Front des Steines, in den es eingehauen war, sah man fünf unregelmäßig gestellt Kreuzchen und die Inschrift: Hoc est magna sci Rufini Confessor(is)[6]. In der Narrati rerum in monasterio s. Mansueti gestarum hören wir, Abt Thiemar von St. Mansuetu zu Toul habe den steinernen, einen Fuß im Geviert messenden Loculus, den er in alten Altare fand, wieder, wenngleich mit anderen Reliquien, mitten im neuen Alta angebracht, den Staub aber, den er bei den Reliquien der Apostel Petrus und Paulu antraf, in vier Höhlungen beigesetzt, die er in den vier Seiten des Stipes her gestellt hatte.

Eigenartig ist die Anlage des Sepulcrums beim Hochaltar der Unterkirche un der Oberkirche von S. Francesco zu Assisi. Bei diesem befindet es sich in dem Aufsat des Kapitells eines Pilasters, der dem Stipes in der Mitte der Rückseite vorgelegt is bei jenem in dem des Kapitells eines kannelierten Säulchens, das sich an der hintere Seite des Altares hart vor dem Massiv, welches die mittlere Stütze der Mensa bilde erhebt[7].

Sehr gebräuchlich war es, und zwar schon in vorkarolingischer Zeit, da Sepulcrum oben im Stipes anzulegen, und zwar sowohl bei Tisch- un Kasten-, wie bei Blockaltären. Bei Tischaltären geschah das freilich nu dann, wenn sich unter der Mitte der Mensa eine Stütze befand. Gleichgülti war dabei, ob die Stütze aus einem Pfosten, einem Pfeiler, einem Säulenschaf oder einer Säule bestand. Bei Kastenaltären brachte man in der Mitte unte der Mensa eine besondere Stütze an, die oben das Sepulcrum enthielt.

Ein vorzügliches, dem 13. Jahrhundert entstammendes Beispiel einer derartige Anlage ist der Hochaltar in Santa Maria Impensole zu Narni. Ein anderes war de 1808 abgebrochene Hochaltar von S. Marco, ein aus vier Marmorplatten zusammen gesetzter Kasten, in dessen Mitte ein freistehendes Säulchen stand, welches die Mens stützte und zugleich in seinem Kapitell das Sepulcrum barg[8]. Ein drittes ist der Hoch altar der Kathedrale zu Barcelona. Die mitten unter der Mensa stehende Stütze set sich hier aus zwei umgekehrt aufeinandergesetzten antiken korinthischen Kapitelle zusammen, von denen das untere heute teilweise in dem Fußboden steckt, das ober das mit Falz versehene Sepulcrum enthält (Tafel 10). Bei einer späteren Restauratio (wahrscheinlich zu Anfang des 15. Jahrhunderts) wurde die Mensa höher gelegt un darum die Stütze mit einem gemauerten Aufsatz versehen. Ein kleiner Stollen, de man anbrachte als Zugang zu der oben im Kapitell befindlichen Vertiefung, ermög lichte es, diese auch weiterhin als Sepulcrum zu benutzen. Lehrreiche Beispiele eine einstützigen Tischaltares mit Sepulcrum oben im Stipes sind der Altarstipes im Museu zu Avignon (Tafel 7) und der Altarstipes in S. Luigi dei Francesi zu Rom (Tafel 11 das eines Blockaltares bietet der Altar zu Valcabrère (Abb. S. 269).

Die Sitte, das Sepulcrum oben im Stipes anzubringen, muß schon in der vo karolingischen Zeit sehr verbreitet gewesen sein. Das älteste Beispiel ist der Alta stipes im Baptisterium zu Ravenna, der außer einem kleinen runden Sepulcrum i Sockel ein zweites großes unmittelbar unter der Mensa hat, das mit der unter ih befindlichen Nische durch zwei Löchlein verbunden ist. Ein frühes Beispiel a Rom ist der gemauerte Altarstipes in S. Maria in Via Lata, ein frühes aus Neapel de wiederholt erwähnte Altar in der Krypta von S. Aspreno. Zahlreich sind die Beispie aus vorkarolingischer Zeit in Gallien[8a]. Selbst der Stipes von Céleyran (7.—8. Jah

[6] Roh. V, 13 nebst Abb. auf Tfl. 359. Übrigens halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß der Stein mit dem Sepulcrum ursprünglich an einer anderen Stelle des Stipes eingelassen war.

[7] Vgl. oben S. 177 und Tafel 24.

[8] Vgl. Abb. S. 202 und 566.

[8a] Vgl. z. B. die Stipites von Ispanhac, S Zacharie, Digne, Bagnols, Favarie, St-Marce lès-Sauzet (S. 119 und 137 f.).

hundert) hat außer den neun Reliquienbehältern an der Rückseite noch ein weiteres Sepulcrum oben im Stipes.

Der Brauch, oben im Stipes das Reliquiengrab anzulegen, erhielt sich das ganze Mittelalter hindurch. Es gibt noch manche Altäre aus dem 14. und 15. Jahrhundert, die scheinbar ohne Sepulcrum sind, weil dieses unter der Mensa liegt. Ebenso erwähnen noch verschiedene Pontifikalien des ausgehenden Mittelalters[9] neben dem Mensagrab und dem an der Seite des Stipes angebrachten Sepulcrum ausdrücklich auch diese Form des Reliquiengrabes.

Immerhin scheint die Sitte, dasselbe oben im Stipes unter der Mensa anzubringen, bereits im 14. und 15. Jahrhundert stark in Abgang geraten zu sein; wenigstens zeigt die Mehrzahl der Altäre, die sich aus dieser Zeit erhalten haben, dasselbe entweder an der Front des Stipes oder oben auf der Mensa. Übrigens ist es leicht begreiflich, daß man den Brauch, das Reliquiengrab oben im Stipes unter der Mensa anzulegen, nachgerade aufgab. Es bot das zu große Unbequemlichkeiten. Befand sich das Sepulcrum oben im Stipes, so konnte die Mensa bei der Altarweihe natürlich erst auf denselben gehoben und nach Vorschrift mit Mörtel auf ihm befestigt werden, nachdem die Reliquien im Sepulcrum eingeschlossen worden waren, also erst während des Weiheaktes. Bei den großen und schweren Mensen, wie sie im späten Mittelalter gewöhnlich waren, war das aber nicht nur recht umständlich, sondern auch sehr störend und zeitraubend.

Nach einigen spätmittelalterlichen Pontifikalien, wie Vat. lat. 4748 und Vat. lat. 1152 sollte die Mensa vor der Weihe etwa 2 Ellen über dem Stipes aufgehängt werden, so daß sie nach der Reliquienrekondition auf diesen herabgelassen werden konnte. Dabei habe man jedoch, wie sie ausdrücklich anmerken, Vorsorge zu treffen, daß das Gerüst, welches zu dem Ende aufgeschlagen werden mußte, nicht nur den Raum vor dem Altar für den weihenden Bischof freilasse, sondern auch dem Priester, welcher während der Konsekration inzensierend um den Altar herumzugehen habe, nicht im Wege stehe, eine Sache, die weder einfach noch auch bequem war.

War dagegen das Sepulcrum an der Seite des Stipes oder oben in der Mensa angebracht, so konnte der Altar vor Beginn des Weiheaktes fertig aufgestellt werden. Es fielen deshalb in diesem Falle ganz von selbst alle Schwierigkeiten und Weiterungen fort, die unvermeidlich waren, wenn der Stipes erst bei der Weihe nach der Beisetzung der Reliquien mit seiner Mensa versehen werden mußte[10].

2. Größe und Beschaffenheit des Stipesgrabes. Confessio desselben. Die Größe des Sepulcrums wurde auch bei dem Stipesgrab hauptsächlich durch das Quantum der Reliquien bestimmt, die in ihm geborgen werden sollten, doch hing sie auch, namentlich bei einstützigen Tischaltären von den Abmessungen des Stipes ab. Es herrschte demgemäß zu allen Zeiten auch bezüglich der Maßverhältnisse des Stipessepulcrums eine außerordentliche Verschiedenheit, ob es nun im Sockel desselben, in seinem Innern, an den Seiten oder oben unter der Mensa angebracht war.

---

[9] Vgl. z. B. Vat. lat. 1145 (um 1460), Vat. lat. 1152 (14.—15. Jahrhundert), Vat. Reg. 1930 (15. Jahrhundert), Vat. lat. 4748 (14. Jahrhundert); ferner die Pontifikalien der Nationalbibliothek zu Paris f. l. (14. Jahrhundert) und f. l. 956 (15. Jahrhundert), das Pontifikale der Münchener Staatsbibliothek clm 10073 (15. Jahrhundert) u. a.

[10] Es wäre nach dem Gesagten unbegründet, bei einem alten Altar deshalb, weil kein Sepulcrum wahrzunehmen ist, ohne weiteres anzunehmen, es sei überhaupt keines vorhanden. Steht fest, daß der Altar konsekriert wurde, weisen Weihekreuzchen auf die stattgefundene Konsekration hin, oder ist der Altar seit Menschengedenken als gültig konsekriert benutzt worden, so wird man voraussetzen dürfen, daß ein Sepulcrum oben im Stipes unter der Mensa vorhanden sei. Vgl. auch die Entscheidung der Ritenkongregation vom 23. Juni 1892 (Decret. auth. n. 3779).

Hier nur einige Beipiele aus vorkarolingischer und karolingischer Zeit, welch diese Mannigfaltigkeit zu illustrieren geeignet sind: Altarstipes im Baptisterium z Ravenna, oberes Sepulcrum 32½ × 50 cm groß, 37½ cm hoch, unteres (rundes 14 cm im Durchmesser, 3½ cm tief; Stipes in S. Apollinare Nuovo daselbst, jede der vier Sepulcra im Sockel 14 × 14 cm groß, 7 cm tief; Stipes in S. Giovann Evangelista, Sepulcrum an der Front 19 × 14½ cm groß, 6 cm tief; Altar z Bagnocavallo, Sepulcrum an der Front 17½ × 15 cm groß, 17 cm tief; Stipes i der Unterkirche von S. Maria in Via Lata zu Rom, Sepulcrum oben 20½ × 20½ cn groß, 19½ cm tief; Stipes in S. Aspreno zu Neapel, Sepulcrum oben 29 × 22 cn groß, 19½ cm tief; Altarstipites in der Märtyrerbasilika zu Cimitile, Sepulcrum a der Front 15½ × 19 cm bzw. 15½ × 17½ cm groß, 20½ bzw. 22 cm tief; Stipe im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua zu Rom, Sepulcrum an der Fron 26½ × 29 cm groß, 41 cm tief; Altarfragment in der linken Seitenkapelle vo S. Maria Antiqua, Sockelgrab 18 × 12 cm groß, 5¾ cm tief; Altarstipes zu Bagnol Sepulcrum oben 20 × 21 cm groß, ca. 20 cm tief; Stipes zu Joncels, Sepulcra a der Front 15 × 15 cm groß, 14 cm tief; Stipes zu Ispagnac, Sepulcrum obe 14 × 15 cm groß, 8 cm tief; Stipes von Loja, Sepulcrum oben 20 cm im Durchmesse 12 cm tief (nach unten konisch sich verengernd); Stipes von Enserune, Sepulcru an der Rückseite 16 × 16 cm groß, ca. 10 cm tief.

In der zweiten Hälfte des Mittelalters ist das Stipessepulcrum durchweg etwa kleiner als in vorkarolingischer und karolingischer Zeit, doch ist darum di Mannigfaltigkeit in den Abmessungen kaum geringer. Länge und Breite schwanke zwischen 8 cm und 18 cm, betragen aber gewöhnlich etwa 10—12 cm. Die Tief übersteigt, wenn das Sepulcrum oben im Stipes angebracht ist, selten 10—12 cm findet es sich dagegen an der Front, so ist sie oft bedeutend größer und beläuf sich häufig auf das Doppelte, ja bisweilen, wie bei dem Annenaltar in der Pfarrkirch zu Kalkar, auf 30 cm oder wie bei den Altären des Chorumganges der Kirche de Zisterzienserabtei Altenberg auf 34—39 cm.

Irgendwelche allgemeine Vorschriften wurden auch über die Maße de Stipesgrabes nie erlassen. Partikuläre finden sich in einigen Pontifikalien de 15. Jahrhunderts, meist italienischer Herkunft, denen zufolge das Sepulcrum gleichviel, ob an der Front des Stipes oder oben in ihm angebracht, eine palmus im Geviert messen sollte[1].

Der hl. Karl verlangt für das Sepulcrum, wenn es an der Front oder de Rückseite des Stipes hergerichtet werde, eine Weite von 14—16 unicae (= ca. 26—30 cm im Geviert; werde es oben im Stipes oder auf der Mensa angelegt, so genüge ein viel geringere Größe[2]. Die Maße, welche er für das Sepulcrum vorschreibt, falls es vorn oder hinten im Stipes angebracht werde, sind auffallend beträchtlich; doch scheint seine Bestimmung in der Praxis nicht immer beobachtet worden zu sein Denn was ich im Mailändischen aus der Barockzeit an derartigen Stipessepulcra sah, hatte weit geringere Abmessungen.

Seiner F o r m nach war das Stipessepulcrum zu allen Zeiten fast imme rechteckig oder quadratisch, letzteres namentlich in der zweiten Hälfte de Mittelalters. Runde kommen nur vereinzelt vor, wie bei dem altchristliche Altarstipes zu Parenzo, dem Stipes im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna dem Stipes von Loja und dem Altarstipes von S. Maria del Priorato zu Rom In den beiden letzten Fällen verengert sich das Sepulcrum nach unten zu i der Form eines umgekehrten Kegels. Oval ist das Reliquiengrab bei dem

[1] Vgl. z. B. Vat. lat. 1152, Vat. lat. 1145 und Vat. lat. 4748.

[2] Instr. fabr. eccl. l. 1, c. 15 (AA. eccl. Med [Med. 1599]) 572.

Altarstipes im Museum zu Rimini, der 1860 in der Nähe der Porta di S. Andrea bei Aufdeckung der Reste einer alten Kirche gefunden wurde.

War das Sepulcrum in einem aufgemauerten Stipes aus dem Mauerwerk ausgespart, so wurde es in älterer Zeit, ähnlich wie das Bodengrab, gern mit Marmorplatten, mit sonstigen Steinplatten, oder mit Tonfliesen ausgekleidet. Mit Marmor ist z. B. an den Wandungen bedeckt das Sepulcrum des Stipes im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua und in der Unterkirche von S. Maria in Via Lata zu Rom sowie das der Nebenaltäre in der Märtyrerbasilika und in S. Caliono zu Cimitile, mit Ziegelfliesen das Stipesgrab des Altares im sog. Carcere daselbst.

Vorgeschrieben ist eine Auskleidung in einigen spätmittelalterlichen Pontifikalen, wie Vat. lat. 1152, Vat. lat. 1145, Vat. lat. 4748, in denen sich in der Rubrik, welche von den Vorbereitungen zur Altarweihe handelt, die Bemerkung findet: In medio altaris in ejus videlicet parte superiore vel anteriore fiat confessio sive sepulcrum, id est foramen . . . muratum undique tabulis lapideis vel ligneis, in quo recondantur reliquiae. Sie durfte hiernach auch mittels Holztafeln erfolgen, was sich freilich nur dort empfehlen konnte, wo das Sepulcrum nicht durch Feuchtigkeit zu leiden hatte.

Übrigens wird man sich am häufigsten mit einem bloßen Verputz des Innern begnügt oder zur Herstellung des Sepulcrums Steine gewählt haben, die glatt behauen waren. Bisweilen fügte man aber auch an der Stelle, wo es angebracht werden sollte, in das Massiv des Stipes einen Steinblock ein und höhlte in ihm das Reliquiengrab aus. Es geschah das namentlich, wenn man dieses oben unter der Mensa anlegen wollte. Mehrere interessante Beispiele, die alten, aus katholischer Zeit stammenden dänischen oder holsteinischen Altären entnommen wurden, besitzt das Nationalmuseum zu Kopenhagen, ein anderes sah ich im Museum zu Lund sowie in dem Bischöflichen Museum zu Vich. An Ort und Stelle fand ich den Stein noch bei dem aus dem späten Mittelalter stammenden Hochaltar in S. Isidoro zu León, von dem man wegen der Restauration des Chores gerade die Mensa abgehoben hatte. Der Quader maß hier 18½ × 19½ cm im Geviert; die Reliquiengrube war ohne den zur Aufnahme des Verschlusses bestimmten Falz 12 cm breit, 10 cm lang und 9½ cm tief.

Statt eines Steinblockes benutzte man zur Herstellung des Sepulcrums jedoch auch wohl sonstige hierzu geeignete Gegenstände. So enthält das Museum zu Vich einen glasierten, mit stehenden Blättern und Vertikalstreifen in Blau bemalten, einem Altarstipes entnommenen Tontopf, der oben in denselben als Sepulcrum eingelassen worden war. Bei dem um 1888 erfolgten Abbruch des Altares in S. Stefano zu Fiano Romano in der römischen Campagna zeigte sich, daß als Sepulcrum oben in den Stipes eine antike Aschenurne eingemauert worden war[3]. Auch in S. Maria Maggiore zu Rom fand sich bei Niederlegung des alten Hochaltares unter der Mensa eine antike Aschenurne, die man bei einer in der zweiten Hälfte des Mitteltalters erfolgten Erneuerung des Altares als Sepulcrum oben in den Stipes eingefügt hatte[4]. In der Kirche zu Valcabrère (Haute-Garonne) brachte man 1200 das Reliquiengrab beim Hochaltar, wie 1886 eine Untersuchung desselben ergab, in einem antiken korinthischen Kapitell an, das man oben unter der Mensa in ihn eingemauert hatte (Abb. S. 269)[5].

Eine besondere Ausschmückung erhielt das Sepulcrum im Innern nie. Es sollte sein, was sein Name besagte, ein Grab und nicht ein Reliquienschrein. Den mangelnden Dekor ersetzte, wenigstens seit der Karolingerzeit, die Salbung des Innern mittels Chrisam, durch die es geheiligt und zur würdigen Aufnahme der Reliquien hergerichtet wurde.

---

[3] Bullet. ser. 4, VI (1888) 89.

[4] Fr. Liveranni, Del nome di santa Maria ad Praesepe (Roma 1854) 82.

[5] Bullet. mon. LII (1886) 501 f.

Auch wenn das Sepulcrum im Stipes angebracht war, verband man mi ihm in vorkarolingischer, namentlich altchristlicher Zeit, bisweilen ein Confessio. Das war besonders dann naheliegend, wenn die Reliquien in Sockel des Stipes eingeschlossen waren. Ein solches Sepulcrum konnt ja einem Bodengrab gleichgestellt werden. Zudem brauchte man in diesen Falle den Stipes nur mit einem Hohlraume oder einer Kammer über den Sepulcrum zu versehen, um eine Confessio herzustellen.

Vorzügliche Beispiele aus dem 6. Jahrhundert bieten der Altarstipes im Dor zu Parenzo, im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna und in S. Apollinare Nuov daselbst[6]. Bei anderen gleichartigen Stipites aus derselben Zeit, wie bei dem Stipe in S. Giorgio zu Argenta und im Dom zu Torcello sowie bei dem Stipesfragment i S. Apollinare in Classe, die ursprünglich wohl ebenfalls im Sockel das Sepulcrur aufwiesen, fehlt heute die Sockelplatte. Ein etwas späteres interessantes Beispie war der Altar in der linken Seitenkapelle von Sa. Maria Antiqua zu Rom, von der freilich nur mehr die Sockelplatte erhalten ist[7].

Selbst in Fällen, in denen sich das Sepulcrum an der Front des Stipe oder oben in demselben befand, versah man diesen bisweilen mit einer Art vo Confessio, und zwar entweder in Gestalt einer förmlichen Kammer oder doc wenigstens in der einer Nische. Eine Kammer findet sich bei dem Altar in S. Pietr zu Bagnocavallo, dem Altar in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna, bei dem de Hohlraum allerdings hauptsächlich die Confessio eines Bodengrabes gebildet habe wird, und dem Altar im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna, bei dem die Kamme sowohl für das kleine Sepulcrum unten im Sockel, wie das große oben im Stipe angebrachte als Confessio diente. Eine Confessio in Gestalt einer Nische zeigt de Altarstipes in der Unterkirche von S. Aspreno zu Neapel[8] sowie der Stipes in de Unterkirche von S. Maria in Via Lata zu Rom. Bei beiden findet sich das Sepulcrur oben im Stipes, die Nische in der Front.

Ein seltenes Beispiel eines mit Confessio ausgestatteten Altarstipes, bei dem di Reliquien oben in einem mitten unter der Mensa stehenden Säulchen angebracht sind bietet der Kastenaltar in S. Maria Impensole zu Narni (Abb. S. 202). Ein vierpaß förmiger Durchbruch in den Schmalseitenwänden bildet hier die Fenestella (Tafe 103). Eine Anlage gleicher Art war der ehemalige Hochaltar in S. Marco zu Vene dig (Abb. S. 566). Die Fenestella befand sich an seiner Rückseite.

III. DAS MENSAGRAB

1. Alter und Verbreitung des Mensagrabes. Das Mensa grab kommt bereits bei der altchristlichen Altarmensa aus Henschir el Begueu vor (Abb. S. 249). Dasselbe zeigt in der Mitte eine viereckige Vertiefung vo 35 cm im Geviert und 5 cm Tiefe, und in dieser eine zweite, runde, vo 25 cm im Durchmesser und 9 cm Tiefe. Als man den Stein entdeckte, wa die Höhlung noch mit einem Plättchen geschlossen[1]. Jüngere Beispiele die aber noch dem frühen Mittelalter angehören, bieten die in dem keltische Oratorium zu Zennor bei St. Maddern in Cornwallis gefundene Mensa[2], so wie die drei aus dem 9. Jahrhundert stammenden Mensen auf dem Peters berg bei Fulda (Tafel 45), vorausgesetzt, daß sie in der Tat Mensen waren

Indessen sind diese wenigen Mensagräber gegenüber den zahlreich vorkommen den Boden- und Stipesgräbern für die ganze Zeit des ersten Jahrtausends nur ver

[6] Vgl. Tfl. 102.
[7] Vgl. oben Abb. S. 198.
[8] Vgl. Tfl. 1.
[1] Recueil de Constant. XIX (1878) 22 un Tfl. I. Vgl. auch Roh. Tfl. 50 und I, 128.
[2] Vgl. oben S. 181.

einzelte Erscheinungen. Es kann deshalb auch kaum ein Zweifel sein, daß sowohl in altchristlicher Zeit wie im frühen Mittelalter das Mensagrab sich keiner Beliebtheit erfreute. Die Sache wird jedoch anders im 11. Jahrhundert. Von nun an werden die Beispiele von Mensasepulcra zwar nur langsam, aber stetig zahlreicher. So war anscheinend ein Mensagrab das Sepulcrum des von Bischof Reginhard(1034) geweihten Hochaltares in St-Laurent zu Lüttich, welches 1182 durch einen Blitz getroffen wurde, so daß das marmorne Sigillum in sieben Stücke sprang. Denn weil man bei Wegnahme der Stücke nach dem Bericht eines Augenzeugen das bleierne Reliquienkästchen unter dem Sigillum fand (sub ipso sc. sigillo), muß dieses über dem Sepulcrum angebracht gewesen sein, und deshalb letzteres sich oben im Altar, und zwar nach Lage der Umstände oben in der Mensa befunden haben. Eine Bestätigung erhält das durch die weitere Angabe, daß ein Sudarium das Sepulcrum bedeckte. Denn auch sie beweist, daß letzteres sich weder an der Seite noch oben im Stipes befand, sondern oben in der Mensa seinen Platz hatte[3].

Welcher Zeit das Sepulcrum in der Mitte der Mensa des Tischaltares in S. Angelo zu Perugia entstammt, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, doch mag es immerhin in das 12. Jahrhundert hinaufreichen. Dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts gehört das Sepulcrum in der Mensa des Altares der Krypta im Dom zu Lund an, dem Ende des 12. das Sepulcrum in der Mensa der Altäre des Chorumganges in der ehemaligen Zisterzienserabtei Veruela (Aragonien), dem späten 12. oder frühen 13. das Mensasepulcrum eines vierstützigen romanischen Tischaltares im Nationalmuseum zu Kopenhagen, dem Ende des 13. das Mensagrab des Hochaltares im Dom zu Arezzo. In Deutschland bieten gute Beispiele des Mensagrabes für das 12. Jahrhundert der Altar der Laurentiuskapelle beim Dom zu Hildesheim, der Altar der Stephanskapelle im Kreuzgang des Domes zu Regensburg sowie die Tischaltäre in der Krypta des Domes zu Gurk, für die Frühe des 13. die Altäre der Neuwerkskirche zu Goslar und der Altar in der Apsis des nördlichen Querarmes des Domes zu Magdeburg.

Im 14. und 15. Jahrhundert werden die Altäre mit Mensasepulcrum namentlich in Deutschland häufig. Sie begegnen uns nun allenthalben daselbst, besonders aber im Norden. Wie beliebt diese Art von Sepulcrumanlage damals schon mancherorten in Deutschland war, zeigen beispielsweise die Altäre im Dom zu Magdeburg, im Dom zu Halberstadt und in Liebfrauen zu Halberstadt. Im Dom zu Magdeburg haben von den fünfzehn mittelalterlichen Altären zehn das Sepulcrum oben in der Mensa, in Liebfrauen zu Halberstadt von den noch vorhandenen neun acht, im Dom zu Halberstadt sämtliche mittelalterliche Altäre. Sehr gewöhnlich war auch der Brauch, das Sepulcrum oben in der Mensa anzubringen, in Jütland, wo in den lutherischen Kirchen noch zahlreiche Altäre aus dem späteren Mittelalter stehen, die das Sepulcrum oben auf der Mensa zeigen, so zu Ramsing, Sejerslev, Skinnerup, Ejerslev, Dragtrup, Rindom, Albaek, Skallerup u. a., von denen einzelne sogar noch in das 13. Jahrhundert zurückreichen mögen. In Italien finden wir im Beginn des 14. Jahrhunderts das Mensagrab angewandt bei den Nebenaltären der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi und einem Altar in S. Chiara daselbst. Manche Belege aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts finden wir auf italienischem Boden beispielsweise bei den Altären von S. Sisto zu Piacenza[4].

Die mittelalterlichen Pontifikalien geben uns keinen Aufschluß darüber, welche Verbreitung das Mensagrab im ausgehenden Mittelalter gefunden hatte, da der Ritus der Altarweihe, wie auch noch heute, ganz der gleiche war und sich in ganz der gleichen Ordnung vollzog, ob nun das Sepulcrum an der Front des Stipes oder oben in der Mensa angebracht war. Man würde nicht einmal aus ihnen zu ersehen

---

[3] Reineri De casu fulminis monasterii s. Laurentii (M. G. SS. XX, 612 f.).

[4] Die Barockummantelung, mit welcher die Altäre zum Teil später versehen wurden, hat an der ursprünglichen Beschaffenheit derselben nichts geändert.

vermögen, daß es überhaupt ein Mensagrab gab, wenn sich nicht in einzelnen spät mittelalterlichen Pontifikalien eine Rubrik fände, welche sagt, in welcher Weise de Bischof die Weihe zu vollziehen habe, wenn das Sepulcrum nicht an der Seit des Stipes oder oben auf der Mensa, sondern oben auf dem Stipes unter de Mensa angebracht sei[5]. Auch die gelegentliche Erwähnung, die das Mensagrab be spätmittelalterlichen Kanonisten, wie Nikolaus de Tedeschis u. a. findet, gestatte keinen Schluß auf die Verbreitung, welche die Anwendung desselben damal gewonnen hatte. Auffallend ist, daß Durandus nur vom Stipesgrab spricht[6]. Auch in Innocenz' IV. Kommentar zu den fünf Büchern der Dekretalen ist nur von ihm nicht vom Mensagrab die Rede[7]. Folgt daraus auch keineswegs, daß letzteres in de zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch ungebräuchlich war, so beweist beide Schweigen immerhin, daß es damals noch nicht die Beliebtheit, die Bedeutung und die Verbreitung erlangt hatte, deren es sich bei Ausgang des Mittelalters erfreute

Das Mensagrab ist für den Akt der Konsekration zweifellos in jeder Beziehung die bequemste Art des Sepulcrums. Das war denn sicher auch der Grund, der ihm dann in der nachmittelalterlichen Zeit immer allgemeinere Aufnahme verschaffte, bis es im 19. Jahrhundert fast nur noch allein zur Anwendung kam. Vom praktischen Standpunkt aus betrachtet, kann dieses Endergebnis einer langen Entwicklung unbedenklich als Fortschritt bezeichnet werden, anders wird man jedoch urteilen müssen, wenn man es vom liturgischen aus ins Auge faßt. Dann erscheint es keineswegs als Weiterentwicklung zum Besseren. Denn das Mensagrab stellt, so zweckmäßig es sein mag, jene Form des Sepulcrums dar, bei welchem die dem Altargrab ursprünglich und auch jetzt noch zugrunde liegende Idee am stärksten abgeschwächt erscheint. Diese Idee ist im Anschluß an Apoc. 6, 9 das „Ruhen der hl. Märtyrer" unter dem Altare Gottes. Voll kam sie zum Ausdruck beim Bodengrab sowie selbst dann noch, wenn das Sepulcrum im Sockel des Altares angelegt wurde. Schon einigermaßen verdunkelt erscheint sie wenn das Reliquiengrab an den Seiten des Stipes oder oben auf demselben seinen Platz erhalten hat. Da dasselbe jedoch auch in diesem Falle unter der Mensa, der nächsten wie eigentlichen Stätte für die Darbringung des hl. Opfers, liegt, fand die Idee einer Ruhestätte unter dem Altar selbst bei diesen Formen des Stipesgrabes noch einen gewissen Ausdruck[8]. Bei dem Mensagrab kann man dagegen von einer Verkörperung derselben kaum mehr reden. Liegen ja doch bei ihm die Reliquien nicht mehr unter der Mensa, sondern oben in derselben.

In einigen Fällen fand ich, daß man sich nicht mit einem Sepulcrum auf der Mensa begnügte, sondern auch in den Ecken der Mensa solche anbrachte, freilich als Nebensepulcra in weit kleineren Maßen, in Form von Miniatursepulcra. So geschah es z. B. bei zwei Altären in der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi (erste und dritte Kapelle rechts). Die Sepulcra in den Ecken sind nur 2 × 2 cm bis 2,5 × 2,5 cm groß, während das mittlere, das heute bei einem der beiden Altäre

[5] So z. B. in Pontifikale Reg. 1930 der Vaticana (15. Jahrh.), einem Pontifikale von Verdun, fl. 951 der Nationalbibliothek zu Paris (14. Jahrh.) u. a. Die Rubrik ist später auch in das Römische Pontifikale übergegangen.

[6] Rationale l. 1, c. 6, n. 34: Foramen quandoque in summitate stipitis fit — quandoque vero in parte posteriori et quandoque in parte anteriori. Vgl. c. 7, n. 25.

[7] L. 3, De consecrat. ecclesiae et altaris (Venet. 1570) 269.

[8] Das an den Seiten des Stipes angebrachte Sepulcrum erinnert an das Loculusgrab der Katakomben.

durch ein Portatile ersetzt ist, 6 × 6 cm mißt. Ein anderes Beispiel bietet der Hochaltar des Domes zu Hildesheim. Das Serpentinplättchen, welches das Sigillum der Nebensepulcra bildet, mißt hier ca. 7,5 × 5 cm und wird an den beiden Langseiten mit zwei spätgotischen, 1,5 cm langen, in ein Dreiblatt endenden Klammern festgehalten, die mit Blei in die Mensa eingelassen sind. Eine ähnliche Häufung der Sepulcra in der Mensa mag auch noch bei anderen mittelalterlichen Altären vorgekommen sein als den angeführten, jedoch sicher im ganzen nur selten.

Statt oben auf der Mensa ist das Sepulcrum bisweilen in der Mitte der Front derselben angebracht, und zwar bald in der Plattenfläche des Profils, bald in der zum Stipes überleitenden Schräge oder Kehle. Zwei Beispiele wurden schon früher gelegentlich genannt, die aus Vouneuil-sous-Biard stammende vorkarolingische Mensa im Museum St-Jean zu Poitiers[9] und die Mensa des Hochaltares in S. Vitale zu Ravenna[10], bei welchen indessen das Sepulcrum nicht ursprünglich ist, sondern aus späterer Zeit herrührt. Ein anderes bietet einer der Nebenaltäre zu Altenryf bei Freiburg in der Schweiz, der wohl noch aus dem Jahre 1162 datiert. Auch hier befindet sich das Sepulcrum vorn in der Platte des Profils der Mensa. Aus dem späteren Mittelalter traf ich Altäre derselben Art an in Ste-Savine zu Troyes (zwei Nebenaltäre im Schiff), in der Krypta von Ste-Marthe zu Tarascon (erste Kapelle links) und in St. Andreas zu Köln (dritte Kapelle des rechten Seitenschiffes).

In der Schräge bzw. Kehle des Mensaprofils fand ich das Sepulcrum bei dem durch sein köstliches Retabel berühmten Altar in Notre-Dame zu Brou bei Bourg und dem Tischaltar in der oberen Sakristei des Domes zu Konstanz. Ebenso liegt es dort bei dem Altar der Krypta der Abbaye-aux-Dames zu Caën[11]. Teils in der Platte, teils in der Schräge des Mensaprofils ist es bei einem Altar in der Krypta des Trierer Domes angebracht (Abb. S. 222).

Ein Altar in der Krypta von St-Gervais zu Rouen hat in der Hohlkehle der Front der Mensa drei Höhlungen für Reliquien, eine in der Mitte, die beiden anderen nahe den Ecken; alle drei sind von oblonger Form. Bei dem St.-Annenaltar im Dom zu Xanten befindet sich das Sepulcrum in einem 11½ cm breiten, 5 cm hohen Vorsprung, welcher in der Mitte der Front aus der Kehle der Mensa herauswächst, bei einer Altarplatte in der Sakristei der Wiesenkirche zu Soest, bei der die Gliederung des Mensaprofils aus zwei gegeneinander zurücktretenden, durch ein Plättchen geschiedenen Schrägen besteht, in einer aus der Mitte der unteren Schräge herauswachsenden trapezförmigen Bosse. Bei dem vierstützigen Tischaltar in der Sakristei von Liebfrauen zu Oberwesel, bei dem sich das Profil der Mensa aus zwei Kehlen zusammensetzt, liegt es teils in der unteren Kehle, teils in einer aus der Unterseite der Mensa vortretenden rechteckigen Verstärkung, bei dem Hochaltar der Klosterkirche zu Blaubeuren in einer in der Mitte der vorderen Abschrägung der Mensa angebrachten Konsole, die von der Halbfigur eines Propheten getragen wird, dessen Spruchband die auf den Charakter des Sepulcrums hinweisende Inschrift zeigt: Corpora sanctorum in pace sepulta sunt (Eccl. 44, 14).

2. Größe und Form des Mensagrabes. Über die Größe und Form des Mensagrabes ist wenig zu bemerken. Was seine Größe anlangt, so hatte es im allgemeinen die gleiche Weite wie das Stipesgrab oder war doch nur wenig kleiner als dieses. Indessen kommen auch Mensasepulcra von sehr geringen Abmessungen vor.

So beträgt die Größe eines solchen Sepulcrums bei einem Seitenaltar der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi und dem Altar im linken Querarm von S. Maria Novella zu Florenz nur 6 × 6 cm, bei einem Altar im Chorumgang der

[9] Vgl. oben S. 265.
[10] Vgl. oben S. 162
[11] Skizze des Altares bei Roh. I, 205.

Zisterzienserkirche zu Veruela bei Saragossa 4½ × 5½ cm, bei der runden Mensa in der Kathedrale zu Besançon 4 × 6 cm, bei der Mensa aus Vouneuil-sous-Biard im Museum zu Poitiers 3 × 3 cm, bei der Mensa des Hochaltares in S. Vitale zu Ravenna sogar bloß 2 × 2 cm. Kleiner als es in S. Vitale ist, konnte es nicht wohl hergestellt werden.

Die Tiefe des Mensasepulcrums war wenigstens zum Teil durch die Dicke der Mensa bedingt. Je stärker diese war, um so tiefer konnte es eingehauen werden.

Wie sehr jedoch trotzdem die Tiefe wechselt, zeigen anschaulich die Mensasepulcra der Altäre im Dom zu Halberstadt. Sie beträgt hier 5½ cm, 6½ cm, 7½ cm, 8 cm, 11 cm, 11½ cm, 12½ cm, schwankt also um 7 cm, obschon die Dicke der betreffenden Mensen nur unerheblich verschieden ist. Ein gutes Beispiel, wie wenig bisweilen die Größe des Sigillums, die Größe und Tiefe des Mensagrabes sowie die Stärke der Mensa in entsprechendem Verhältnis zueinander standen, ist das Sepulcrum des Altares der Krypta im Dom zu Lund. Das Sigillum mißt 33 × 35 cm, das Sepulcrum 18 × 20 cm, die Tiefe desselben aber einschließlich des 4 cm dicken Verschlußsteines nur 8 cm und das bei einer Mensastärke von 21 cm.

Seiner F o r m nach bildet auch das Mensagrab in der Regel ein Quadrat oder Rechteck, doch waren runde keineswegs allzu selten, jedenfalls häufiger als beim Stipesgrab.

Ein rundes Sepulcrum finden wir beispielsweise bei einem Altar im Chorumgang von Veruela, dem Altar im linken Nebenchörchen der Neuwerkskirche zu Goslar, bei einer aus einer antiken Platte gemachten Altarmensa im Nationalmuseum zu München (N. 3710), deren Sepulcrum später als Opferstock diente u. a. Besonders zahlreich sind runde Mensasepulcra bei den mittelalterlichen Altären des Domes zu Halberstadt. Ein spitzovales finden wir z. B. bei einem Altar der Liebfrauenkirche daselbst[1].

Bemerkenswert ist, daß auch bei runden und ovalen Sepulcra die Verschlußplatte, das sog. Sigillum, und darum auch die zur Aufnahme derselben bestimmte Einsenkung fast immer rechteckig oder quadratisch und nur selten rund ist, wie die angeführten Beispiele zeigen. Bei einem Altare des Halberstädter Domes befindet sich das runde Sepulcrum in einer etwas größeren spitzovalen Aushöhlung, die für das Sigillum angebrachte Vertiefung ist aber auch in diesem Falle rechteckig. Nur bei einem der Altäre des Domes ist das über dem runden Sepulcrum liegende Sigillum nicht viereckig, sondern von ganz unregelmäßiger Form. Offenbar hat man die dasselbe bildende Platte, irre ich nicht, einen schönen Serpentin, nicht behauen wollen, sie darum gelassen, wie sie war, und lieber die Einsenkung ihren Umrissen gemäß hergestellt.

Eine große, runde Verschlußplatte zeigt das Mensagrab des Hochaltares der Kathedrale zu Arezzo. Oval sind die marmornen Verschlüsse der kleinen Sepulcra auf der Mensa des Hochaltares und der Nebenaltäre der Kirche dei Martiri zu Turin, prunkvollen Schöpfungen des Barocks.

Die Freiheit und Mannigfaltigkeit in bezug auf Ort und Einrichtung des Sepulcrums war in früherer Zeit, wie aus den bisherigen Ausführungen zur Genüge erhellen dürfte, sehr groß. Heute ist, wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis, nur übriggeblieben das schlichte Mensagrab.

---

[1] Natürlich läßt sich die Form nur bei geöffneten, also bei exekrierten Sepulcra feststellen.

IV. DAS SEPULCRUM DER PORTATILIEN

Das Sepulcrum der Portatilien soll nach verschiedenen neueren Entscheidungen der Ritenkongregation stets im Altarstein selbst angelegt werden, nicht in der Holztafel, in die der Stein etwa eingelassen ist, und zwar auf der Oberseite des Steines.

Auf die Anfrage des Bischofs Feßler, ob Portatilien, die aus zwei Tafeln, einer Holztafel und einer Steintafel, hergestellt seien und das Sepulcrum in der ersteren unter dem Altarstein hätten, beibehalten werden dürften, erfolgte unter dem 31. August 1867 eine verneinende Antwort; die Reliquien seien in einem im Steine selbst eingehauenen Sepulcrum zu verschließen[1]. Daß das Sepulcrum oben auf dem Stein und nicht an der Front, d. i. der vorderen Seite, anzubringen sei, besagen Entscheidungen der Ritenkongregation vom 31. März 1887 und dem 13. Juni 1899[2], doch werden gleichzeitig Portatilien, die es an der letztgenannten Stelle zeigten und wegen deren Zulässigkeit angefragt worden war, als gültig geweiht bezeichnet.

Im Mittelalter war man bei Portatilien durch keine Bestimmungen in bezug auf den Ort des Sepulcrums eingeschränkt, am wenigsten durch solche allgemeinen Charakters. War es doch nicht einmal überall Vorschrift und Brauch, in das Portatile überhaupt Reliquien einzuschließen.

Es herrscht daher auch hinsichtlich der Stelle des Reliquiengrabes bei den mittelalterlichen Tragaltären keine Übereinstimmung. Blieb der Altarstein ohne Holzfassung, mußte es natürlich in ihm selbst angelegt werden, vorausgesetzt, daß man ihn überhaupt mit Reliquien ausstatten wollte. Erhielt er eine Holzunterlage, sei es einen Kasten oder eine Tafel, so richtete man das Reliquiengrübchen entweder nur in dem Holz her, oder zugleich im Holz und im Stein, indem man im zweiten Falle der im Holz angebrachten Vertiefung eine solche auch im Stein entsprechen ließ. So muß es z. B. bei dem Tragaltar von 1417 im Dommuseum zu Augsburg (Abb. S. 443) geschehen sein, da die nur 4 mm tiefe, 5½ × 4 cm große Aushöhlung, die der Stein auf seiner Unterseite zeigt, unmöglich als Sepulcrum ausgereicht haben kann.

Von den Tragaltären, die sich aus dem 16. Jahrhundert erhalten haben, weisen, obwohl mit Holzfassung versehen, einige das Sepulcrum im Steine selbst auf, wie das Franziskanerportatile im Schnütgenmuseum zu Köln und das mit geometrisch gemusterten Holzintarsien auf dem Rahmen verzierte Portatile im Dommuseum zu Augsburg. Bei dem erstgenannten sind die Reliquien in der Mitte der vorderen Kante des Steines eingelassen. Eine später ausgefüllte Vertiefung im Holzrahmen, mit dem derselbe schon bei der Weihe ausgestattet gewesen sein muß, ermöglichte das Einlegen der Reliquien[3]. Das Augsburger Portatile zeigt das Sepulcrum auf der Unterseite des Steines. Heute geöffnet, ist das Reliquiengrübchen hier 5 cm lang, 4 cm breit und 2 cm tief.

Daß man im Mittelalter das Sepulcrum mit Vorliebe in der Holzfassung des Portatiles anbrachte, erklärt sich aus der Bedeutung, welche man dieser beilegte. Sie galt gemeiniglich als ein notwendiger Bestandteil des Portatiles und vertrat den Stipes des altare fixum, während der Stein die Mensa darstellte. Es war also nur die Folgerung aus dieser Anschauung, wenn man dem Reliquiengrübchen oben in der Holzfassung seinen Platz anwies, den Altarstein aber als Verschluß desselben benützte. Denn so geschah es ja doch auch bisweilen selbst beim altare fixum mit der Altarmensa, wenn das Sepulcrum oben im Stipes lag.

[1] Decr. auth. n. 3162. [2] Decr. auth. n. 3671 und n. 4032. [3] Zeitschrift XVII (1904) 22.

Am häufigsten lagen die Reliquien bei den mittelalterlichen Tafelportatilien wohl oben in der Holztafel unter dem Altarstein. Wenigstens läßt das der Weiheritus der Portatilien in den Pontifikalien jener Zeit vermuten.

Es wurde zur Aufnahme der Reliquien in der Holzunterlage ein Grübchen ausgehoben, dessen Größe sich richtete nach der Menge der Reliquien, die man in dasselbe einschließen wollte. Da die Reliquien aus ganz kleinen Partikeln zu bestehen pflegten, bedurfte es, trotzdem die einzelnen in ein Stückchen Seide eingebunden wurden, beim Vorhandensein von nur wenigen derselben einer Höhlung von bloß geringen Abmessungen. Allein nicht selten war die Zahl der Reliquien eine bedeutende, und dann mußte natürlich auch das Sepulcrum entsprechend groß und geräumig sein. Seiner Gestalt nach erscheint das Sepulcrum bald quadratisch, bald rechteckig. Ein kreuzförmiges findet sich unter dem Stein bei dem Tafelportatile des Welfenmuseums, dessen Altarstein aus einem Kristall besteht, desgleichen unter der den Altarstein bildenden Kristallplatte des Tragaltares Heinrichs II. in der Reichen Kapelle zu München (Tafel 80).

Minder gewöhnlich war es, bei Tafelportatilien das Sepulcrum an der Unterseite der Holztafel anzubringen, in welche der Stein eingebettet war.

Ältere Beispiele für eine solche Anordnung, bei der der Altarstein natürlich nicht als Verschluß diente, bieten das sog. Servatiusportatile in St. Servatius zu Maastricht, das rot angestrichene Portatile im Welfenschatz und das schöne Portatile im Museum zu Cividale. Sie kam also auch nicht erst im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit auf, sondern ist schon im 12. Jahrhundert beliebt worden. Beispiele aus dem ausgehenden Mittelalter und dem 16. Jahrhundert sind das ehemalige Straubsche Portatile, das Portatile zu Diebolsheim, das jüngere der beiden Portatilien in S. Emmeram zu Regensburg, die zwei Tafelportatilien von 1535 und 1539 im Dommuseum zu Trier, das Portatile von 1497 sowie der Tragaltar mit der eingravierten Kreuzesdarstellung im Dommuseum zu Augsburg[4].

Auf der Oberseite des Holzrahmens dürften die Reliquien seltener eingelassen worden sein.

Immerhin geschah auch das, wie z. B. das Portatile in der Kathedrale zu Chartres, das Portatile aus Guttaring zu Klagenfurt, ja selbst noch das Tafelportatile von 1561 im Trierer Dommuseum und das vorhin erwähnte Portatile im Augsburger Dommuseum bezeugen. Auch in den Inventaren begegnen wir bisweilen Tragaltären, bei denen oben im Rahmen sich die Reliquien befanden. Zwei Beispiele wurden schon angeführt[5]. Ein anderes verzeichnet das Inventar der Sainte Chapelle von Paris aus dem Jahre 1573: Un autel portatif . . . bordé tour autour d'argent doré, dans laquelle bordure sont plusieurs et diverses reliquies en quatorze lieux[6].

Eine eigenartige Einrichtung, die man sonst bei Portatilien nicht leicht wieder finden dürfte, zeigt ein 27 cm im Geviert messendes, 4 cm starkes Tafelportatile im Nationalmuseum zu Kopenhagen. Der Stein, ein 6½ × 7½ cm großes Serpentinplättchen, das zugleich den Verschluß des Sepulcrums bildet, ist so tief in die Holzfassung, eine Tafel von Eichenholz, eingelassen, daß man ihn, um ihn zu schützen, mit einem in seitlichen Nuten laufenden Holzschieber bedecken konnte.

---

[4] Das letztgenannte Portatile hat oben in der vorderen Schmalseite der Holzfassung ein zweites Sepulcrum.

[5] Vgl. oben S. 490. Über eine Portatile mit Reliquien in den Füßchen vgl. S. 446.

[6] Revue archéol. 5e année I (Paris 1848) 196

Bei den Kastenportatilien bildete der Hohlraum der kastenartigen Holzfassung den Behälter der Reliquien. Er war entweder mit Schiebedeckel, mit aufklappbarem Deckel oder mit Schiebeboden versehen, so daß er mit seinem Inhalt stets nach Belieben zugänglich war, oder er war, wie das Sepulcrum der Tafelportatilien, mit einem festen Verschluß versehen. Im letzteren Falle wurden die Reliquien entweder von oben her eingelegt, und dann bildete der Stein den Verschluß, oder sie wurden in das Innere durch eine an der Bodenseite geschaffene kleine Öffnung eingeführt, die mit einem Holzpflock, einem Metallplättchen oder sonstwie fest verschlossen wurde.

Altarförmige Portatilien mit Reliquienbehälter, der zum Aufmachen eingerichtet war, scheinen, wie früher schon gesagt wurde, selten angefertigt worden zu sein.

Ein Beispiel ist das mit aufklappbarem Deckel versehene Altärchen Bischof Heinrichs II. im Dom zu Paderborn (Tafel 88). Die Regel war bei altarförmigen Portatilien, daß man die Reliquien entweder von oben her in das Innere einlegte und den Altarstein als Sigillum des Sepulcrums benutzte (Tafel 92), oder daß man an der Bodenseite eine zum Reliquienraum führende Öffnung anbrachte. An der Rückseite finden wir diese Öffnung bei dem Fritzlaer Portatile, bei dem die Rückseite ohne Deckel- und Fußsims blieb und, gleich der Unterseite, lediglich mit gebräuntem Kupfer bekleidet wurde.

DRITTES KAPITEL

VERSCHLUSS DES ALTARGRABES

I. NAME DES VERSCHLUSSES

Der Stein, der zum Verschluß des Reliquiengrabes dient, trägt in den mittelalterlichen Pontifikalien entweder den allgemeinen Namen tabula oder die auf seinen Zweck hinweisende Bezeichnung sigillum. Der Name tabula ist in ihnen bis zum Ende des Mittelalters nicht nur am häufigsten, sondern zugleich am ältesten; denn er kommt schon in Ordines der Altarweihe und Reliquienrekondition vor, die sich aus dem 9. Jahrhundert erhalten haben.

Zu beachten ist freilich, daß in den Pontifikalien unter tabula nicht immer ein besonderer Verschlußstein verstanden ist. Bisweilen ist in ihnen mit dem Wort vielmehr die Altarplatte selbst, die Mensa, gemeint. Befand sich nämlich das Sepulcrum, wie es sehr häufig der Fall war, oben im Stipes unter der Mensa, so war es an sich nicht vonnöten, dasselbe mit einem besonderen Verschlußstein zu versehen, es genügte vielmehr die über ihm liegende, am Stipes mit Mörtel befestigte Mensa als Verschluß. Und so verhielt es sich denn auch nicht selten. Foramen quandoque ponitur in superiore parte (des Stipes) et clauditur quandoque parvo lapide, quandoque tabula magna altaris, sagt Innocenz IV. in seinen Kommentaren zu den Dekretalen[1], und ebenso heißt es bei Durandus[2]: Et fit foramen ipsum quandoque in summitate stipitis et tunc quandoque aliud sigillum non apponitur, sed principalis mensa superposita loco sigilli habetur. Man muß daher in jedem einzelnen Falle zusehen, was nach dem Zusammenhang in dem betreffenden Pontifikale

[1] In l. III. decr. De consecr. eccl. vel alt. tit. 40, c. 1 (Venet. 1570) 269 a. In den gedruckten Ausgaben steht wohl irrig magni statt magna.

[2] Rat. l. 1, c. 6 (ed. Norimbergae 1494; f. 17 v.).

unter tabula zu verstehen ist, ob eine eigene kleine Verschlußplatte oder die Mensa. Eine sichere Entscheidung ist freilich nicht immer möglich.

Die Bezeichnung sigillum ist, ähnlich wie der Name sepulcrum, verhältnismäßig späten Datums.

Wenn in dem Pontifikale von Narbonne[3] und in dem Caeremoniale von Vich (beide aus dem 11. Jahrhundert) von einem Sigillum des Sepulcrums die Rede ist, so ist nicht der Verschlußstein des Reliquiengrabes gemeint, sondern das bischöfliche Siegel, welches der Konsekrator nach Verschließung des Reliquienbehälters auf den Verschlußstein setzte. Cum autem clausae fuerint reliquiae, . . . accipiat episcopus bitumen et reponat super loculum sepulchri et septies figat ibi sigillum proprii annuli, heißt es im Pontifikale von Narbonne und fast gleichlautend im Caeremoniale von Vich[4]. Immerhin kommt die Bezeichnung schon bei Honorius, also im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts vor, und zwar anscheinend als ein bereits gebräuchlicher Terminus[5]. Das Einschließen der Reliquien nennt der gleiche Liturgiker sigillare[6]. Im dritten Viertel des Jahrhunderts treffen wir sigillum als Bezeichnung des Verschlußsteines des Reliquiengrabes in einem Schreiben Alexanders III., das später in die Sammlung der Dekretalen Gregors IX. aufgenommen wurde[7], 1182 in des Reinerius Schriftchen De casu fulminis super ecclesiam s. Laurentii Leod.[8], um die Wende des Jahrhunderts bei Sicardus von Cremona[9].

In den Pontifikalien tritt das Wort erst spät auf. Man wird es schwerlich in denselben vor dem 14. Jahrhundert finden und selbst in diesem wie dem 15. kommt es in ihnen noch keineswegs häufig vor. Als Beispiele nenne ich ein Mainzer Pontifikale des 14.—15. Jahrhunderts[10] sowie die Pontifikalien Vat. lat. 1145 (geschrieben 1451)[11], Vat. lat. 1152 und Vat. lat. 4748.

Daß man den Verschlußstein des Reliquiengrabes sigillum nannte, lag daran, daß man ihn als das vom Bischof selbst angebrachte Siegel betrachtete, durch welches derselbe die von ihm vorgenommene Reliquienrekondition beglaubigte, und das, so lange es unverletzt blieb, fortdauernd das Vorhandensein der Reliquien im Sepulcrum bezeugte. In einem Pontifikale des 12. Jahrhunderts in der Münchener Staatsbibliothek, Clm. 3909, heißt er deshalb sehr bezeichnend tabula signatoria.

Reliquiae sigillantur, sagen Honorius und Sicardus, der Kanonist Nikolaus de Tedeschis aber bemerkt zum Zweck der Erklärung des Terminus sigillum: Ille lapis parvus vocatur sigillum, quia est instar sigilli. Nam sicut sigillum denotat et signat ipsum sigillantem, ita ipse lapis denotat, locum (sc. foramen quod clauditur parvo lapide) esse consecratum[12]. Bei Durandus, bei spätmittelalterlichen Kanonisten und in Pontifikalien des ausgehenden Mittelalters wird der Verschluß des Reliquiengrabes als sigillum altaris, als Merkmal und Beweis der

[3] Mart. l. 2, c. 13, ordo 8; II, 263 f.

[4] Eine ähnliche Rubrik begegnet uns in einem Pontifikale der Vaticana aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts (Borgh. A. 14 1), in dem es heißt: Deinde — nach Auflegung der Verschlußplatte — liniat eamdem tabulam cum calce . . . et postquam linita fuit et sigillata plumbo faciat crucem desuper de chrismate.

[5] Gemmae l. 1, c. 170 (M. 172, 596): Si sigillum amovetur, est praeceptum, ut iterum consecretur.

[6] C. o. l. 1, c. 166 (ebd. 595): Reliquiae in altari sigillantur quia animae eorum in coelo collocantur.

[7] L. 3, tit. 40, c. 1.

[8] M. G. SS. XX, 612: Fulmen . . . sigillum marmoreum (des Hochaltares) in septem partes disolvit . . . Igitur sigilli fragmenta levantes, plumbeam capsellam, quae sub ipso fuerat, in qua sanctorum reliquiae continebantur, post altare transposuimus.

[9] Mitr. l. 1, c. 8 (M. 213, 33).

[10] Mart. l. 2, c. 16, ordo 2; II, 290: Lapis, qui sigillum altaris dicitur, cum chrismate signet.

[11] Tabula, quae sigillum vocatur.

[12] Panormit., De consecr. eccl. vel alt. c. 1, ad 2 (Lugd. 1512) 196.

erfolgten Altarweihe, bezeichnet. Nachdem man ihm die Bedeutung eines sigillum sepulcri beigelegt hatte, konnte er in der Tat mit allem Fug auch sigillum altaris genannt werden. Denn da die Beisetzung der Reliquien stets entweder bei der Altarweihe geschah, oder doch wenigstens diese zur unerläßlichen Voraussetzung hatte, beurkundete er wie die vollzogene Reliquienrekondition so auch die erfolgte Konsekration des Altares, und war deshalb wirklich nicht bloß sigillum sepulcri, sondern zugleich sigillum altaris.

Daß auch die von einigen Pontifikalien bezeugte Gepflogenheit, zufolge deren der Konsekrator nach Beisetzung der Reliquien auf den Verschlußstein sein Siegel setzte, auf die Entstehung des Terminus sigillum als Bezeichnung des Verschlusses von Einfluß war, ist nicht wahrscheinlich. Denn jener Brauch hat wohl nur sehr vereinzelt bestanden. Zudem erklärt sich sigillum als Name des Verschlußsteines in durchaus ungezwungener und befriedigender Weise auch ohne Berufung auf jenen Brauch.

In das römische Pontifikale fand der Name sigillum keine Aufnahme, wie er überhaupt nie offiziellen Charakter erhielt. Unter den zahlreichen Entscheidungen der Ritenkongregation, welche den Verschluß des Sepulcrums betreffen, ist nur eine, in welcher derselbe sigillum heißt[13]; in den übrigen wird er operculum genannt[14]. Auch der neue Codex juris canonici hat für ihn den Terminus operculum übernommen, wahrscheinlich um allen Mißdeutungen vorzubeugen, die aus dem Wort sigillum entstehen könnten.

II. DER VERSCHLUSS DES SEPULCRUMS

1. Der Verschluß beim altare fixum. Das Reliquiengrab zu verschließen, war durch die Natur der Sache geboten und darum auch von jeher Brauch. Freilich war der Verschluß in älterer Zeit nicht immer so vollständig wie heute, sofern man bisweilen mittels eines Schachtes oder einer Öffnung in der Verschlußplatte eine beschränkte Verbindung mit dem Grabraum beließ. Auch konnte man damals, ohne den Altar zu exekrieren, das Sepulcrum öffnen, da die Fortdauer des Konsekrationscharakters noch nicht durch die Unverletztheit des Reliquiengrabes bedingt war, wie ja auch die Gültigkeit der Weihe nicht von der Vornahme der Reliquienrekondition abhing.

Es kann darum auch nicht auffallen, wenn uns Gregor von Tours berichtet, er habe die Reliquien, die er bei der Weihe seiner Palastkapelle in dem Altar derselben beigesetzt hatte, einige Zeit später, als man ihn aufmerksam gemacht habe, sie möchten vielleicht durch die in der neuen Kirche herrschende Feuchtigkeit Schaden gelitten haben, einer Untersuchung unterzogen, und, weil sich herausstellte, daß die Befürchtungen wirklich zutrafen, sie aus dem Altar herausgenommen und am Feuer getrocknet[1].

Welche Sorgfalt man übrigens auch schon in früher Zeit auf einen soliden Verschluß des Sepulcrums verwandte, zeigt beispielsweise das unter dem Altar der altchristlichen Basilika zu St. Peter im Holz und noch mehr das in den Ruinen der Basilika zu Henschir Akhrib (Nordafrika) gefundene Altargrab (Abb. S. 132 und 535). Bei jenem hatte man über den Marmorkasten, der den Loculus bildete, zunächst eine dünnere Marmorplatte und dann etwas höher über ihn die schwere Sockelplatte

[13] S. C. R. 14. März 1869 (Decret auth. n. 3106).

[14] Unter dem sigillum, von dem in der Entscheidung vom 5. Dez. 1851 die Rede ist (Decret. auth. n. 2991), ist nicht der Verschlußstein, sondern das auf dem Verschluß des Sepulcrums angebrachte bischöfliche Siegel verstanden.

[1] Vitae Patrum l. 2, n. 3 (M. G. SS. rer. Merov. I, 670).

gelegt, welche den Altarstipes trug. Zu Henschir Akhrib, wo das Sepulcrum eine in den felsigen Boden eingehauene Höhlung von 90 cm Länge, 44 cm Breite und 34 cm Höhe darstellte, brachte man über ihm zu unterst zwei Ziegel an, welche die Grube so bedeckten, daß sie über deren Mitte 33 cm voneinander abstanden. Darüber deckte man eine 11 cm starke, 76 cm lange, 47 cm breite Steinplatte, und über diese eine zweite, etwas größere, die an der Unterseite entsprechend den Maßen der unter ihr befindlichen Platte ausgetieft war, so daß sie dieselbe wie eine Art Decke umschloß. Die beiden Platten waren so tief in den Boden eingelassen, daß die Oberfläche der zweiten mit dem Boden in einer Ebene lag. Schließlich folgte über dem Fußboden eine dritte Platte von 1,09 m Länge, 80 cm Breite und 16,5 cm Stärke, die zugleich den Sockel des Altares darstellte[2].

Als Verschluß des Boden- und Mensagrabes diente stets eine Steinplatte. Ebenso verhielt es sich beim Stipesgrab, wenn dasselbe oben auf dem Stipes angebracht war, vorausgesetzt, daß man es in diesem Falle nicht bei der Altarmensa als Verschluß sein Bewenden haben ließ. Beim Stipessepulcrum, das an den Seiten des Stipes angelegt war, gebrauchte man wofern dasselbe nur eine entsprechende Tiefe hatte, im späteren Mittelalter statt einer Steinplatte auch wohl einen Steinwürfel zum Verschließen. Die spätmittelalterlichen Altäre bieten zahlreiche Beispiele eines derartigen Würfelverschlusses. Ich nenne von den vielen Beispielen bloß die Altäre des Chorumganges der Zisterzienserabteikirche Altenberg im Bergischen.

Was die Art des Steines, den man zum Verschluß des Sepulcrums verwendete, anlangt, so benützte man zu demselben nicht bloß jede Art von Naturstein — wo Marmor und andere bessere Steinsorten zu haben waren, bevorzugte man diese —, sondern auch Backsteine, und zwar wenigstens außerhalb Italiens, verschiedenerorten sogar bis in die neueste Zeit. Erst durch ein Dekret der Ritenkongregation vom 15. Dezember 1882[3] wurde auf eine dahingehende Anfrage hin entschieden, daß das Sigillum aus Naturstein bestehen müsse. Der hl. Karl Borromäus bestimmt in seiner Instructio fabricae ecclesiae, es müsse das Sepulcrum verschlossen werden tabella marmorea lapideave.

Bei Plattenverschluß wurde zur Aufnahme des Sigillums um das Sepulcrum herum ein Falz angebracht, der den Zweck hatte, zu verhüten, daß der Stein in dieses hineinfalle.

Wir finden die Vorrichtung schon bei Altären des 6. Jahrhunderts, wie z. B. bei dem Altar in S. Apollinare Nuovo und im Baptisterium von S. Urso zu Ravenna, bei dem Altar in S. Pietro zu Bagnocavallo u. a. Nur wenn das Sepulcrum an der Front oder an einer der übrigen Seiten des Stipes sowie an der Front der Mensa angelegt wurde, ließ man den Falz wohl fort, weil in diesem Falle bei Anwendung einer genügend starken Verschlußplatte die erwähnte Gefahr nicht zu befürchten war. So geschah es z. B. bereits in vorkarolingischer Zeit bei den Altären in den Basiliken zu Cimitile und dem Altare im linken Seitenschiff von S. Maria Antiqua zu Rom, ja noch weit früher bei dem Altare in S. Giovanni Evangelista zu Ravenna. Es reichte in solchen Fällen aus, die Platte gut mit Mörtel in der Öffnung des Reliquiengrabes zu befestigen. Wurde bei Sepulcra, die an der Seite des Stipes angebracht waren, Würfelverschluß angewendet, so war natürlich ein Falz ganz überflüssig. Bei dem Sepulcrum, das oben im Stipes hergerichtet war, fiel dieser weg, wenn es nicht mit einem besonderen Sigillum versehen, sondern mit der Mensa selbst verschlossen wurde, was heute freilich nicht mehr zulässig ist, da das

[2] Mélanges d'Archéol. et d'Hist. XXIII (1903) 10 f. [3] Decret. auth. n. 3567.

römische Pontifikale auch für das oben im Stipes angebrachte Reliquiengrab einen eigenen Verschluß vorschreibt.

Das Sepulcrum, statt mit einem Stein, mit Mörtel zu verschließen, wie es früher wohl vorkam, wurde auf eine Anfrage des Bischofs von Vich durch ein Dekret der Ritenkongregation vom 12. Januar 1897 ausdrücklich auch für altaria fixa als unstatthaft erklärt, nachdem bereits durch eine Entscheidung vom 28. Juli 1883 das gleiche für Portatilien ausgesprochen worden war[4].

Zur Befestigung des Verschlußsteines bedient sich der Bischof eines besonderen Mörtels (malta), den er mit dem bei Beginn der Altarweihe feierlich gesegneten Wasser hergestellt hat, und zwar geschieht es so bereits wenigstens seit der Karolingerzeit. Denn schon für diese ist die Bereitung jenes Mörtels mehrfach bezeugt[5].

Fraglich ist nur, inwieweit die Herstellung eines besonderen Mörtels damals bereits in Gebrauch war und ob man sich nicht verschiedenerorten gewöhnlichen Mörtels bediente, weil nicht alle Weiheordines des 9. Jahrhunderts seine Bereitung anordnen. Seit dem 10. Jahrhundert schreiben jedoch die Pontifikalien fast ausnahmslos die Anfertigung eines eigenen Mörtels vor, zu welchem das zu Eingang der Altar- oder Kirchenkonsekration geweihte sog. gregorianische Wasser benutzt werden mußte[6]. Nach einem Caeremoniale von Vich und einem Pontifikale von Narbonne (11. Jahrhundert) soll die Befestigung des Sigillums mittels bitumen, Erdpech, nach einem Pontifikale der Vaticana, Ottob. 502 (14.—15. Jahrhundert) mittels cola (colla), Leim, geschehen.

Als Material zur Herstellung des Mörtels verzeichnen die mittelalterlichen Pontifikalien schon seit dem 9. Jahrhundert in der Regel calx et tegula, Kalk und zerriebene Ziegel, doch auch wohl Kalk allein. Auffallend ist, daß Sand weit seltener, als man denken sollte, als solches genannt wird.

Unter dem Namen sabulum führen ihn namentlich englische Pontifikalien in der Rubrik über die Bereitung des Mörtels auf, so z. B. ein Pontifikale des Magdalenen-Kollegs zu Oxford (12. Jahrhundert)[7], ein wahrscheinlich aus St. Asaph stammendes Pontifikale der Nationalbibliothek zu Paris f. l. 1218 (13. Jahrhundert), und das Pontifikale des Erzbischofs Christian Bainbridge von York (1508—1514)[8], doch begegnen wir ihm unter dem gleichen Namen auch in anderen, wie in einem Pontifikale von Valence (13. Jahrhundert), Vat. Ottob. 256, in Pontifikalien von Béziers (15. Jahrhundert) und Cagliari (14.—15. Jahrhundert), Vat. Reg. 1930 und lat. 4744 und in dem Pontifikale des Durandus (Abschrift des 15. Jahrhunderts für Bergamo), Vat. lat. 1145. Unter dem Namen arena finden wir Sand als Material zum Mörtel erwähnt in spätmittelalterlichen Pontifikalien italienischer Herkunft, wie Vat. lat. 501, Vat. lat 4748 u. a.

Das römische Pontifikale sagt in den Vorbemerkungen zum Ritus der Kirchweihe über das Material zur Bereitung des Mörtels: Parantur . . . calx, arena sive

[4] Decret. auth. n. 4082 und 3585.

[5] Vgl. den Altarweiheordo in Cod. n. XCII (87) der Kapitelsbibliothek zu Verona, in den Pontifikalien von Freiburg und Donaueschingen, dem Sakramentar Drogos von Metz (Duch. Orig. 487), dem von Gerbert veröffentlichten Ordo der Reliquienrekondition einer Züricher Handschrift des 9. Jahrhunderts (Mon. II, 49), dem Pontifikale von Reims (Mart. l. 2, c. 13, ordo 5; II, 260), dem Pontifikale von Mailand (Magistretti I, 8 s.), in Cod. 138 der Kölner Dombibliothek und in Cod. Weißenb. 91 der Bibliothek zu Wolfenbüttel.

[6] Eine Ausnahme bilden z. B. noch das sog. Egbertpontifikale und die Pontifikalien von Cahors bei Mart. l. 2, c. 13, ordo 2 und 7; II, 246 und 262.

[7] H. A. Wilson, The pontifical of Magdalen College (London 1910) 112.

[8] Liber Pontificalis Christ. Bainbridge, archiep. Eborac. (Durham 1875) 110.

tegula trita ad faciendum caementum, doch ist diese Rubrik, die aus den erwähnten spätmittelalterlichen Pontifikalien herübergenommen wurde, nicht so zu verstehen als ob nur die in ihr angeführten Materialien zu ihm verwendet werden dürften. Nach einer Entscheidung der Ritenkongregation vom 4. August 1905[9] kann vielmehr zum Mörtel auch Gips, Zement und ähnliches gebraucht werden.

Indessen muß man eine bloße Befestigung des Sigillums durch jenen Mörtel nicht immer für ausreichend erachtet haben. Denn man sicherte es bisweilen noch obendrein mit eisernen oder bronzenen Klammern, die man mit Blei entweder an den Ecken oder an den Seiten des Sepulcrums in den Stipes bzw. die Mensa einließ.

Die ältesten mir bekannt gewordenen Beispiele einer derartigen Verklammerung finden sich am Sepulcrum zweier Altarmensen auf dem Petersberg bei Fulda, das in beiden Fällen aus der Zeit Hrabans stammt, vorausgesetzt, daß hier die Klammern nicht spätere Zutaten sind. Angesichts des Umstandes, daß das Sepulcrum einer dritten Mensa solcher entbehrt, ist das allerdings nicht so ganz unwahrscheinlich. Bei einem der beiden Sepulcra war an jeder Ecke eine Klammer angebracht, bei dem zweiten zog sich oben und unten eine Klammer von rechts nach links über das Sigillum. Andere Beispiele des Klammerverschlusses bietet das Sepulcrum des Hochaltares im Dom zu Mailand (je eine Klammer an jeder Schmalseite des rechteckigen Sepulcrums), des Altares der unterirdischen Confessio in St. Peter (zwei einander überkreuzende Klammern), zweier Nebenaltäre in der Stiftskirche zu Wimpfen im Tal und eines Altares im Umgang des Münsters zu Freiburg im Breisgau (eine über die Mitte des Sigillums, von der einen Seite zur anderen laufende Klammer), eines der beiden Tischaltäre der Krypta des Domes zu Gurk, sowie des Hochaltares von St. Magdalena bei Weitensfeld in Kärnten (hier wie dort eine Klammer an jeder Ecke). Auch beim Altar im Kreuzgang des Domes zu Regensburg war das Sigillum mit Eckklammern befestigt[10].

Nach dem Narbonner Pontifikale[11] und den Caeremoniales des Bischöflichen Museums zu Vich hatte der Konsekrator nach Rekondierung der Reliquien in das Erdpech, mit dem er den Verschluß befestigte, siebenmal sein Siegel einzudrücken. Ein Pontifikale von Monreale (14. Jahrhundert), Vat. lat. 6748, schreibt vor, es solle der Verschlußstein, nachdem er mit Mörtel auf dem Sepulcrum befestigt worden sei, mit einem Bleisiegel versehen werden. Sind das auch nur vereinzelte Erscheinungen, so ist es doch gut, nicht achtlos an ihnen vorüberzugehen.

Eine eigentümliche Einrichtung sah ich — freilich auch nur dieses eine Mal — beim Sigillum des Sepulcrums des 1565 konsekrierten Altares in der Kapelle des hl. Grabes in St-Nicolas zu Troyes. Man hatte es mit einer muldenförmigen, runden Vertiefung versehen, in deren Mitte man einen von vorn nach hinten gehenden Steg hatte stehen lassen, und auf diese Weise eine Vorrichtung geschaffen, mittels deren der Bischof es beim Einsetzen bequem halten konnte.

Mehrfach begegnet uns auf Sigilla des späteren Mittelalters ein Kreuzchen, doch in der Regel nur, wenn sich das Sepulcrum an der Front des Stipes befindet. Bisweilen ist es nur leicht eingeritzt, meist aber eingehauen.

Manche Belege für die Anbringung des Kreuzchens bieten beispielsweise die Nebenaltäre des Domes zu Regensburg, die Altäre in den Kapellen des Dekagons von St. Gereon zu Köln und besonders die um das Ende des 13. Jahrhunderts geweihten, wiederholt schon erwähnten Altäre der Chorkapellen in der ehemaligen Zisterzienserabteikirche Altenberg, die allesamt auf dem Sigillum des Sepulcrums

---

[9] Decreta auth. n. 4165.

[10] Vgl. oben S. 150. Über die mit Klammern gesicherten Nebensepulcra des Hochaltares im Dom zu Hildesheim vgl. oben S. 595.

[11] Mart. l. 2, c. 13, ordo 7; II, 268.

ein Kreuzchen aufweisen. Sie gehören meines Wissens zu den frühesten Beispielen mittelalterlicher Altäre, die das Sigillum mit einem Kreuzchen ausgestattet zeigen.

Das älteste Beispiel eines mit Kreuzchen versehenen Sigillums wurde vor etwas mehr als einem Jahrzehnt zu Vatterode im Mansfelder Gebirgskreis entdeckt. Es besteht aus weißem Marmor, mißt bei einer Dicke von 3 cm 36,5 cm im Geviert und zeigt oben fünf gleicharmige, an den Enden sich etwas verbreiternde Kreuzchen, vier kleine in den Ecken und ein großes, an allen vier Seiten bis nahe zum Rande reichendes in der Mitte. An der Unterseite ist es mit einem linearen kreuzförmigen Ornament belebt; an den Rändern weist es hier eine Abschrägung auf. Das Sigillum bildete den Verschluß des Sepulcrums eines Altares, welcher gemäß des in ihm vorgefundenen Siegels von Bischof Hermann von Leal-Dorpat (1219—1245) geweiht wurde. Es war aber damals nicht das erste Mal, daß es als Sepulcrumverschluß verwendet wurde. Das beweist eine oben in den Winkeln zwischen den Armen des großen Kreuzes angebrachte, in Kapitellen etwa des 11. Jahrhunderts ausgeführte Inschrift, welche, ergänzt, zu lesen sein dürfte: Ecce locus martyrum, Christi sanguine martyres ubi requiescunt, und keinen Zweifel daran läßt, daß die Tafel bereits im 11. Jahrhundert als Verschluß eines Altargrabes diente[12].

Von einer Vorschrift, auf dem Verschlußstein des Sepulcrums ein Kreuzchen anzubringen, hören wir im Mittelalter nie etwas. In nachmittelalterlicher Zeit war es nur der hl. Karl, welcher eine solche erließ. In der Instructio fabricae ecclesiae bestimmt er, wenn das Sepulcrum vorn oder hinten im Stipes angelegt sei, solle in die dasselbe verschließende Steintafel ein Kreuzchen nebst dem Namen der hinter ihr im Altar geborgenen Reliquien eingehauen werden. Es brauchte also nach dem hl. Karl das Sigillum nicht in jedem Fall mit einem Kreuzchen ausgestattet zu werden, sondern nur, wenn es sichtbar war[13].

Wie man mit den Kreuzchen auf der Mensa die Stellen kenntlich machte, an welchen der Bischof dieselbe bei der Altarweihe zu salben hat, so brachte man auch auf dem Sigillum ein Kreuzchen wohl hauptsächlich an, um den Ort zu bezeichnen, an welchem dieses nach dem Verschließen des Sepulcrums mit Chrisam gesalbt werden muß.

Einen anderen Grund, auf dem Sigillum ein Kreuzchen anzubringen, deutet die vorhin erwähnte Verordnung der Instruction fabricae ecclesiae des hl. Karl an. Man wollte durch das Kreuzchen den Verschluß des Reliquiengrabes als solchen kennzeichnen und dadurch zugleich dieses letztere äußerlich kenntlich machen. Daß es in jener Verordnung des hl. Karl diesen Zweck hatte, ergibt sich aus dem bezeichnenden Umstande, daß es ihr zufolge nur dann in das Sigillum eingehauen zu werden brauchte, wenn sich das Sepulcrum vorn oder hinten im Stipes befand. Man wird aber auch wohl schon im Mittelalter bisweilen aus der gleichen Absicht und mit der gleichen Bestimmung das Kreuzchen auf dem Verschlußstein angebracht haben.

Endlich mag auch der Wunsch, das Sigillum mit einer bescheidenen Verzierung auszustatten, in einzelnen Fällen Anlaß gewesen sein, es mit einem Kreuzchen zu schmücken. So sind die Kreuzchen auf dem Verschlußstein von Vatterode sicher auch als Dekor gedacht.

Der Verschlußstein eines Sepulcrums des 11. Jahrhunderts, welchen ich im Museum zu Vich sah, enthält auf der Ober- wie der Unterseite Namen von Personen, die entweder bei der Stiftung des Altares beteiligt waren oder der Konsekration desselben anwohnten. Sie ritzten ihre Namen wohl in ihn ein, um sich den hl. Opfern, die auf dem Altar dargebracht werden würden, wie den Heiligen, deren

[12] Mansfelder Blätter XIX (1905) 176 f. mit Abb. Vatterode war im 11. Jahrhundert Sommeraufenthalt der Magdeburger Erzbischöfe (Kd. der Prov. Sachsen XVIII, 209).

[13] L. 1, c. 15, De fenestr. reliq. (AA. eccl. Mediol. 572).

Reliquien in dem Sepulcrum geborgen worden waren, dadurch gleichsam dauern anzuempfehlen.

2. Der Verschluß bei den Portatilien. Über die Weise in der im Mittelalter das Sepulcrum bei dem Portatile verschlossen wurde, wofern überhaupt in dieses Reliquien eingelegt wurden, geben die Pontifikalien nur mangelhaften Aufschluß. So oft im Weiheritus des altare portatile die Reliquienrekondition erwähnt wird, ist fast ausnahmslos voraus gesetzt, daß sich das Sepulcrum oben in der Holzfassung befinde und der Stein den Verschluß desselben bilde. Als Mittel zur Befestigung des Steines nennen sie, falls sie ein solches ausdrücklich angeben, colla, Leim[1], doch auch wohl bitumen, Erdpech[2].

Nach einem Pontifikale des 15. Jahrhunderts, das sich im Besitz der Schriftstellerbibliothek der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu befindet, muß der Verschluß des Sepulcrums mit Mehl, das mit Eiweiß vermischt ist, befestigt werden. Item farina cum clara ovi ad firmandum sepulchrum, heißt es darin in den Vorbereitungsrubriken des Ordo der Portatilienweihe. Ein Mainzer Pontifikale des 14. Jahrhunderts enthält die Rubrik, der Bischof solle den Altarstein, den er in der Eintiefung der Holztafel über die darin beigesetzten Reliquien gelegt bestreichen und an der Tafel festmachen per aliquam materiam tenacem vel cum caemento[3]. Nie ist in den Pontifikalien im Ordo der Portatilienweihe die Rede von einer Zubereitung des Mörtels mit geweihtem Wasser, der sog. malta, wie es doch in dem Formular der Weihe des altare fixum meist der Fall ist. Ebenso wenig werden in den Einleitungsrubriken des Ritus jemals die zur Herstellung der malta erforderlichen Materialien aufgezählt, während das in den spätmittelalterlichen Pontifikalien in den Vorbemerkungen zur Weihe des altare fixum häufig geschieht.

Mehr und besseren Aufschluß über die Art des Verschlusses des Sepulcrums beim Portatile, als uns die Pontifikalien, die einzig hier in Betracht kommenden liturgischen Bücher, vermitteln, erhalten wir durch die noch vorhandenen alten Tragaltäre.

Befand sich das Reliquiengrab in der Holzfassung unterhalb des Altarsteines, so öffnet es sich entweder nach oben, oder es hatte eine Öffnung im Boden bzw. an einer der Seiten des Portatiles. Im ersten Fall bildet der Altarstein stets zugleich das Sigillum, den Verschluß, gleichviel, ob das Portatile tafel-, kasten- oder altarförmig war. Befestigt wurde er aber entweder mit Leim, Harz oder einem ähnlichen Klebmaterial, womit man ihn in den für ihn hergerichteten Falz einkittete, oder vermittels einer Einfassung aus Metall, die ihn über dem Sepulcrum festhielt.

Im zweiten Fall wurde die Öffnung bald mit einem Holzpflock, bald mit einem Metallplättchen, das mit Stiften festgeheftet war, geschlossen. Mit einem bloßen Schieberverschluß begnügte man sich jedoch wohl nie. Allerdings ist bei einigen mittelalterlichen altarförmigen Portatilien an deren Unterseite über dem Zugang zum Sepulcrum ein Schieber angebracht[4], doch nicht als eigentlicher Verschluß, sondern nur zur Verdeckung des Holzpfropfens oder Holzstückchens, mit welchen die Öffnung zugemacht war. Wenn heute dieser Pflock bei einem Por

[1] So Vat. Ottob. 330, Ottob. 545; Vat. Borgh. 72 A. 1; Vat. lat. 1152, 4745, 4747, 5791, 6748; Vat. Barb. lat 545. Ferner im Pontifikale des Bischofs Clifford von London (1406—1426) in der Bibliothek des Corpus Christi College zu Cambridge n. 79 u. a.

[2] Vat. Ottob. 1037.

[3] Mart. l. 2, c. 17, ordo 4; II, 293. Unter caementum ist hier natürlich kein Mörtel zu verstehen, da es nicht möglich gewesen wäre mit solchem den Stein auf der Holzunterlage zu befestigen.

[4] Vgl. oben S. 479.

tatile fehlt und nur mehr der Schieber das Sepulcrum verschließt, so war das keineswegs allzeit so. Bei einer späteren Untersuchung des letzteren wurde der Holzverschluß entfernt, aber nicht wieder hergestellt, sondern nur der Schieber als Verschluß belassen.

Hatte das Sepulcrum seinen Platz nicht unter dem Stein, sondern oben in der Umrahmung desselben, gleichviel wo, so pflegte man es meist mit einem Holzstückchen zu verschließen.

Daß man bei den Portatilien in den angegebenen Fällen Holz und Metall zum Sigillum benutzte, erklärt sich einerseits aus dem Umstande, daß weder die Pontifikalien über seine Beschaffenheit etwas vorschrieben noch sonst eine ausdrückliche Bestimmung darüber vorlag, daß also lediglich das bestehende Herkommen maßgebend war, dieses aber Sigilla aus Holz oder Metall ohne irgendwelche Beanstandung gestattete. Anderseits war ein Holz- oder Metallverschluß nicht nur am bequemsten, sondern auch für ein Sepulcrum, das in Holz angebracht war, am angemessensten. Jedenfalls konnte ein hölzerner oder metallener Verschluß so lange nicht als unpassend erscheinen, als das Reliquiengrab selbst in der Holzfassung hergerichtet werden durfte.

Wollte man, was übrigens nicht häufig vorkam, daß die Reliquien sichtbar blieben, so verwendete man als Verschluß Kristall oder Glas. So geschah es schon bei dem kostbaren, von Karl dem Kahlen der Abtei St-Denis geschenkten Tragaltar, dessen Rahmen nach Sugers Beschreibung unter Kristall Armreliquien der hll. Laurentius, Stephanus und Vincentius barg[5], so auch bei dem kostbaren Portatile Heinrichs II. in der Reichen Kapelle zu München. Ein Beispiel aus dem Ende des Mittelalters verzeichnet ein Inventar der Sainte-Chapelle zu Bourges von 1404, in welchem es von einem im Schatz der Kirche befindlichen Portatile heißt: Item a garnison (Bekleidung) d'argent d'un autel bénoit portatif d'une pierre de jaspe, où il a de l'un des costés plusieurs cristaulx et reliques dessoubs[6]. Ein anderes treffen wir an in einem Schatzverzeichnis von N.-Dame zu Paris aus dem Jahre 1438: Un autel portatif de jaspe bordé d'argent doré et aux 4 cornes y a reliques couvers de crystal[7]. Erhalten hat sich ein solcher Tragaltar aus dem späten Mittelalter zu Klagenfurt, das Tafelportatile aus Guttaring im Gurkerhaus daselbst. Die Reliquien befinden sich bei ihm oben in den vier Ecken in runden, mit Glas verschlossenen Gruben.

Das römische Pontifikale macht im Ordo der Portatilienweihe weder über die Beschaffenheit des Sigillums Angaben noch über das Mittel, es über dem Sepulcrum zu befestigen.

Beigesetzt müssen nach ihm die Reliquien im Stein selbst werden, über den Vorgang selbst sagt es nur: Recondit veneranter reliquias . . . in tabula sive altari et sepulcrum reliquiarum huiusmodi claudit. Nun mag das Pontifikale allerdings meinen, die Einschließung der Reliquien solle sich beim Portatile in gleicher Weise vollziehen wie beim altare fixum, da ja das Sepulcrum des Portatiles dem des altare fixum im wesentlichen gleichartig ist und im Grunde sich nur durch geringere Größe von ihm unterscheidet. Allein ein ausdrücklicher Hinweis auf die betreffende Rubrik des Weiheritus des altare fixum fehlt, und so ist es leicht verständlich, daß auch nach Herausgabe und nach allgemeiner Annahme des römischen Pontifikales unter dem Einfluß alten Herkommens und urvordenklicher Gewohnheit sich der mittelalterliche Brauch sowohl in bezug auf die Beschaffenheit des Sigillums,

[5] Sugerii abb. Liber de rebus in admin. sua gestis c. 32 (M. 186, 1235).

[6] Hiver de Beaurevoir, Description du trésor, donné par Jean, duc de Berry, à la Sainte-Chapelle de Bourges (Bourges 1855) 37.

[7] V. Gay, Glossaire archéol. I (Paris 1887) 89.

wie die Verschlußweise des Sepulcrums des Portatiles verschiedenerorten noc lange in Übung erhielt, teilweise sogar bis tief in das 19. Jahrhundert.

Erst neuere Entscheidungen der Ritenkongregation brachten Klarheit un Einheitlichkeit.

Auf eine Anfrage des Bischofs Feßler von St. Pölten erfolgte unter de 31. März 1867 die Antwort, das Sepulcrum müsse mit einem kleinen Stein ve schlossen werden[8]. Unter dem 16. Sept. 1881 entschied die Kongregation auf ei vom Bischof von Bergamo an sie gerichtete Frage, daß Plättchen aus Weißblec oder Messing als Sigillum nicht verwendet werden dürften[9]. Das Sepulcrum sta mit einem Stein mit Mörtel, welcher die Reliquien bedeckt, zuzumachen, wurd durch Dekret vom 28. Juli 1883 als unstatthaft bezeichnet und zugleich die Weih der Portatilien, bei denen solches geschehen war, als ungültig erklärt. Auf di Anfrage, ob zur Befestigung des Steinchens Mörtel benützt werden müsse, de mit gregorianischem Wasser bereitet worden sei, wie bei der Weihe des altar fixum, oder ob gewöhnlicher genüge, lautete der Bescheid vom 15. Dezember 188 Standum dispositioni Pontificalis romani[10]. Da das Pontifikale im Ritus de Portatilienweihe nichts über eine Bereitung von Mörtel mit Hilfe des sog. gregorian schen Wassers sagt, ja nicht einmal von Mörtel als Befestigungsmittel des Sigi lums des Portatiles spricht, ist der Sinn der Entscheidung nicht klar.

VIERTES KAPITEL

INHALT DES RELIQUIENGRABES

I. RELIQUIEN

1. Allgemeines. Nach der heutigen Praxis müssen unter den Reli quien, welche in dem Altarsepulcrum niedergelegt werden, stets Märtyrer reliquien sein. Eine ausdrückliche Bestimmung liegt darüber nicht vor. De kirchliche Brauch kommt indessen zum Ausdruck in dem Formular de Zeugnisses über die Altarweihe, welches dem Ritus der Altarkonsekratio vorausgeschickt ist, und in dem nur von Reliquien der Märtyrer N und N nicht aber von solchen anderer Heiliger die Rede ist. Indessen galt es nie un gilt es ebensowenig heute als unzulässig, auch sonstige Reliquien im Sepulcrum beizusetzen, wofern nur zugleich Märtyrerreliquien in ihm geborgen wurden

Die Frage, ob stets mehrere Märtyrerreliquien in dasselbe eingeschlosse werden müßten, hat die Kongregation der Riten erst in jüngerer Zeit beantworte nachdem sie in einem früheren Falle[1] die Sache unentschieden gelassen und für di in Betracht kommenden Altäre vom Papste eine sanatio ad cautelam erbeten hatt Unter dem 16. Februar 1906[2] antwortete sie, es genüge, im Sepulcrum die Reliquie eines Märtyrers beizusetzen, sei es zusammen mit solchen von hl. Bekennern ode hl. Jungfrauen, sei es allein und ohne derartige Reliquien. Zur Gültigkeit de Konsekration sei es daher keineswegs erforderlich, daß die Reliquien mehrere Märtyrer in dem Altar geborgen würden. Der neue Codex juris canonici trifft bezüg lich des Charakters der im Heiligengrab beizusetzenden Heiligenreliquien selbs keine näheren Bestimmungen, sondern überläßt es der liturgischen Gesetzgebung darüber Vorschriften aufzustellen: Tum in altari immobili, tum in petra sacra s ad normam legum liturgicarum sepulcrum continens reliquias sanctorum

[8] Decreta auth. n. 3162.
[9] Decreta auth. n. 3532.
[10] Decreta auth. n. 3585 und 3567.

[1] 13. April 1867; Decr. auth. n. 3155.
[2] Decr. auth. n. 4180.

Von jeher wurden vornehmlich Märtyrerreliquien in das Altarsepulcrum eingeschlossen, wie auch mit den Reliquien der Märtyrer dieser Brauch anhob.

Märtyrergräber waren es ja, über denen man zuerst Altäre errichtete, und ebenso waren es zunächst die heiligen Überreste der Märtyrer, die man aus ihrer letzten Ruhestätte erhob, um sie unter oder in die Altäre der Basiliken zu übertragen. Erst als sich der Märtyrerkult auch auf die anderen Heiligen und ihre Reliquien ausdehnte, als sich zu den martyres, die das Zeugnis ihres Glaubens mit Hingabe ihres Blutes besiegelt hatten, die confessores gesellten, welche durch ein Leben christlichen Opfergeistes und aller christlichen Tugenden ein heldenhaftes Bekenntnis ihres Glaubens abgelegt hatten, kamen zu den Märtyrerreliquien auch solche anderer Heiliger, errichtete man wie über den Überbleibseln der hl. Märtyrer so auch über denjenigen hl. Bekenner Altäre, setzte wie jene so auch diese unter dem Altare bei. Die frühesten bekannten Beispiele von Bekennern, deren Leib man im Abendlande unter dem Altare seine Ruhestätte gab, sind der hl. Ambrosius und ein Schüler des hl. Martinus, der hl. Carus, welch letzteren Sulpicius Severus in einer zu Primuliacum von ihm erbauten Basilika unter dem Altare bestattete[3].

Wie sehr in vorkarolingischer Zeit die Märtyrerreliquien in dem Sepulcrum überwogen, zeigen die früher mitgeteilten Inschriften spanischer Altarstipites mit ihren Verzeichnissen der in diesen beigesetzten Reliquien. In der Karolingerzeit haben jedoch die Bekennerreliquien, die man den Märtyrerreliquien beifügte, bereits eine bemerkenswerte Zunahme erfahren, wie z. B. aus den von Alkuin und Hrabanus verfaßten Altartiteln[4] und der Liste der Reliquien, die Angilbert 799 bei der Weihe der Kirchen des Klosters Centula in den Altären derselben einschließen ließ[5], erhellt. Seit dem 10. Jahrhundert war die Zahl der Bekennerreliquien, die man zu den Märtyrerreliquien hinzu in das Sepulcrum legte, oft sehr beträchtlich. Es kam sogar nunmehr bisweilen vor, daß man ausschließlich oder doch fast ausschließlich Bekennerreliquien in den Altar einschloß, und zwar schon im 10. Jahrhundert. So erhielt von den Altären der Krypta in St. Maximin zu Trier, die 952 von Erzbischof Ruotbert konsekriert wurden, der Altar des hl. Benedictus damals nur Reliquien der hl. Scholastica, des hl. Columban, des hl. Wigbert, des hl. Dissibodus und des hl. Florinus, der zu Füßen der Sarkophage der hll. Maximin, Agricius und Nicetius stehende Altar, der zu Ehren der hl. Trierer Bischöfe geweiht wurde, nur Reliquien der hll. Eucharius, Valerius, Maternus, Agricius, Maximinus, Nicetius, Paulinus, Liutwinus, Quiriacus und Lubentius[6]. Hier wie dort wurden also nur Reliquien von Nichtmärtyrern im Sepulcrum eingeschlossen. In den nördlichen Nebenaltar der Krypta von St. Maria im Kapitol, der 1065 geweiht wurde, wurden die Reliquien der hll. Silvester, Martinus, Nikolaus, Heribertus, Blasius, Benedictus, Ludgerus, Fortunatus, Goar, Amantius, Trudo, Simeon gelegt[7]; unter den zwölf Heiligen, deren Reliquien in ihm geborgen waren, befand sich hier nur ein einziger Märtyrer.

Freilich waren derartige Fälle keineswegs häufig. Der Regel nach herrschten unter den Reliquien, die im Sepulcrum beigesetzt waren, auch weiterhin die Märtyrerreliquien vor. Als lehrreicher Beleg für dieses Festhalten am Herkommen möge hier nur das nachfolgende, dem Original entnommene, noch ungedruckte Reliquienverzeichnis dienen, welches bei der jüngsten Erneuerung des Hochaltares der Kathedrale zu Anagni im Sepulcrum desselben gefunden wurde und dem

[3] Vgl. den schönen Titulus, welchen Paulinus von Nola für den Altar dichtete (Epist. 32, 6, C. SS. eccl. 29, 281): Presbyter hic situs est merito et nomine Clarus — Martino studiis comes et meriti modo consors — Digna pio domus est altaria, sub quibus artus — Condidit, exanimo; nam spiritus aethere gaudet — discipulumque pari sociat super astra magistro.

[4] M. G. Poetae I, 305; II, 205.

[5] Hariulf. Chron. Cent. l. 2, c. 4 (M. 174, 1243).

[6] Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden X (1889) 84.

[7] H. Rathgens, Die Kirche St. Maria im Kapitol (Düsseldorf 1913) 41.

letzten Viertel des 12. Jahrhunderts entstammt: De reliquiis infra scriptis, videli
de vestimento beatae . . . Virginis Mariae et de capillis beatae (Virginis Mari
et de reliquiis sancti Sebastiani martyris, sancti Stephani Papae et marty
sancti Callisti, sanctorum Cosmae et Damiani, sancti Theodori, sancti Georgii m
tyris, sanctorum Nerei (et Achillei), sancti Caesarii diaconi et martyris, sa
Ambrosii martyris, sanctae Caeciliae et Nymphae, sancti Bartholomaei apost
(sancti Bla)sii martyris, sanctae Elenae, sanctae Sabinae, sancti Quirini episc
et martyris, sancti Joannis Baptistae, sancti . . . confessoris, sanctorum martyr
Aurelii . . ., sanctae Christinae virginis et martyris, sanctae Cyriacae, sanctae P
linae, de sandaliis et pallio sancti Gregorii, sanctae Cyrillae virginis et marty
sanctorum Marci et Marcelliani . . . de vestimento sancti Sabae, sanctorum Abu
et Abundantii . . . Nur sechs dieser Reliquien, die der allerseligsten Jungfrau
begriffen, kamen von Nichtmärtyrern; alle anderen waren Märtyrerreliquien.

Die Reliquien, die für das Altarsepulcrum stets in erster Linie in Betra
kamen, waren Überreste des Körpers, vor allem das Gebein o
Partikeln desselben. Sollte ja doch der Loculus unter oder im Altar ein G
des Heiligen sein. Indessen ging man beim Mangel körperlicher Reliqu
schon früh dazu über, auch andere Dinge, die zu dem betreffe
den Heiligen irgendwie in Beziehung gestanden ha
und im weitern Sinne zu seinen Reliquien gezählt werden konnten, in
Sepulcrum einzuschließen.

Besonders zählten zu denselben Reste der Marterwerkzeuge, durch
die Märtyrer ihren Tod gefunden hatten, Teile der von ihnen getragenen Klei
oder sonstige Gegenstände, welche bei Lebzeiten im Gebrauch der Heil
gestanden hatten, Dinge, an die sich ein auf Fürbitte des Heiligen gewirktes Wu
knüpfte, Andenken, die man von dem Grab des Heiligen mitgenommen hatte,
Staub, ein Stückchen Stein, endlich, und zwar namentlich in altchristlicher
die brandea, Tücher, die man auf das Grab eines Heiligen oder auf
Behälter, in dem sich dessen Reliquien befanden, gelegt hatte, und die man
als dadurch geheiligt und als Reliquien im weiteren Sinne betrachtete, verehrte
verwendete.

2. Reliquien des Herrn und der Gottesmutter.
quien des Herrn setzte man besonders gern im Hochaltar und im He
kreuzaltar bei, Reliquien Marias in den der allerseligsten Jungfrau zu E
errichteten Altären. Von körperlichen Reliquien des Heilandes b
man nichts außer etwa vom Blut desselben und der bekannten Reliquie
Beschneidung, welch letztere mir jedoch in keinem der zahlreichen m
alterlichen Verzeichnisse von Altargrabreliquien begegnet ist. Von der
seligsten Jungfrau gab es keine andere körperliche Reliquie als ihr
Man mußte sich deshalb mit sekundären begnügen, wenn man Relic
des Herrn und seiner heiligen Mutter in das Sepulcrum einschließen w

Die Neigung, auch mit derartigen Reliquien den Altar auszustatten, mach
schon sehr früh bemerklich. Fanden wir doch schon in einem aus dem Jahr
stammenden nordafrikanischen Verzeichnis von Reliquien, die unter einem
beigesetzt worden waren[1], unter Reliquien der Apostel Petrus und Paulus
mehrerer Märtyrer auch aufgeführt de ligno crucis und de terra promis
ubi natus est Christus, also Erde aus Bethlehem[2]. In der Inschrift eines i

[1] Vgl. oben S. 529.
[2] Auch eine andere umdatierte, jedenfalls aber jüngere altchristliche afrikanisch
schrift nennt unter den Reliquien, die

lten Acci (Guadix) gefundenen Stipes eines 645 geweihten Altares werden unter den in diesem beigesetzten Reliquien außer Kreuzpartikeln genannt de pane Domini (Brot von der wunderbaren Brotvermehrung), de cruore Domini, sanctae sindonis, de sepulcro Domini, de veste Domini[3].

Sehr häufig kommen sekundäre Reliquien des Erlösers und seiner hl. Mutter in den mittelalterlichen Verzeichnissen der bei Altarkonsekrationen rekondierten Reliquien vor. In den 959 geweihten Kreuzaltar von St. Maximin zu Trier wurden eingelegt: De cruce Domini, de sepulcro, de praesepio Domini, de columna ad quam ligatus est dominus, in den sieben Jahre früher konsekrierten Hauptaltar der Krypta derselben Kirche, der zu Ehren des allerheiligsten Erlösers und aller Heiligen errichtet worden war: De mensa Domini in Cane Galilaeae, de pallio sanctae Mariae, de cruce Domini, de praesepio Domini, de sepulcro Domini. Unter den Reliquien, welche Erzbischof Theodorich in dem Muttergottesaltar der unteren Krypta von St. Maximin 1231 bei dessen Neuweihe beisetzte, befanden sich: De vestimento sanctae Mariae, de sepulcro Domini, de cruce Domini, de pallio sanctae Mariae, de vestimentis ipsius, de oleo sanctae Mariae[4].

Die Inschrift des Hochaltares von San Miguel de Escalada nennt unter den Reliquien, die in ihm geborgen worden waren, auch de cruore Domini, de ligno Domini, de sepulcro Domini, im Verzeichnis der Reliquien des Hochaltares von St. Maria im Kapitol, den 1065 Erzbischof Anno weihte, finden sich an Reliquien des Herrn und Marias de sanguine Domini, de spongia Domini, de illo clavo, qui fuit in manu Domini, de vestimento Domini, de capillis s. Mariae et de vestimentis ejus, de sepulcro Domini et ejus matris, de sudario Domini. Reliquien vom Kleide und vom Haar der allerseligsten Jungfrau begegneten uns auch schon in dem Verzeichnis der Reliquien des Hochaltares im Dom zu Anagni. Die Inschrift auf dem Cippus des 1113 geweihten Hochaltares der kleinen Kirche Santa Maria di Buon Consiglio zu Rom erwähnt unter den Reliquien, die damals in den Altar gelegt wurden, de ligno sanctae crucis, de sindone Domini, ein Altar in der ehemaligen Kirche San Tommaso in Parione zu Rom enthielt laut seiner Weiheinschrift neben Reliquien wie de lapide s. Stephani, de sanguine s. Luciae, sancti Damasi, sancti Calixti, sancti Cornelii u. a. auch de vestimento beatae Mariae Virgines und de pane hordeaceo[5]. Eine in Museo Español de Antigüedades[6] mitgeteilte Inschrift, welche die Weihe eines Altares im Benediktinerkloster zu Sahagún bei Astorga (1173) beurkundet, nennt unter den Reliquien, die in demselben eingeschlossen wurden, de sepulcro sanctae Mariae.

Im Verzeichnis der Reliquien, welche 1134 in dem Hochaltar der Kirche des Klosters Petershausen zu Konstanz beigesetzt wurden, begegnen uns an Reliquien des Herrn und Marias de vase, in quo Longinus sanguinem Domini suscepit, de arbore quam Dominus plantavit, de capillis et de velo s. Mariae matris Domini[7], im Katalog der Reliquien des 1170 konsekrierten Hochaltares von Himmerrode de terra Calvariae cum sanguine Domini mixta, de lancea, qua perforatum est latus Domini, de sepulcro Domini, de sudario Domini et pannis sudario involuto, de praesepio Domini, de linteo, quo praecinctus fuit in coena Dominus et cultello, quem habuit in coena Dominus, de ramis palmarum in ingressu Domini in Jherusalem, de capillis B. M. V. et sepulcro et vestimentis ejus[8], in der Nota über die 1136 im Hochaltar der Klosterkirche Springirsbach geborgenen Reliquien de sanguine Domini, qui fluxit de latere ejus, de sindone, qua involutum est corpus ejus, de ligno crucis, de vestimentis Domini, de sepulcro Domini, de spinea corona, de praesepio Domini[9].

Weihe der Basilika in dieser geborgen wurden, de ligno crucis Christi salvatoris. J. J. lat. Afr. n. 9255.

[3] Aem. Hübner, Inscr. christ. Hisp. n. 175.

[4] Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden X (1889) 84 f.

[5] Roh. I, 228.

[6] VII, 286.

[7] M. G. SS. XX, 670.

[8] M. G. SS. XV, 1283.

[9] M. G. SS. XV, 1315.

In dem 992 konsekrierten Hochaltar des Domes zu Halberstadt befanden sich an Reliquien des Herrn und der Gottesmutter de sepulcro Domini, de ligno Domini, de praesepio Domini, de columpna, ad quam ligatus fuerat, de Calvariae loco, de lapide in Jordane invento, de monte Oliveti, de monumento Lazari, de mixtura balsami, de spongia, reliquiae s. Mariae Virginis, de pallio ejus[10], in dem 1049 geweihten Kreuzaltar von St. Arnulf zu Metz de praesepio Domini, de ligno Domini, de monte Oliveti, ubi Dominus oravit, de vestimento Domini, de columna montis Sion, de monte Calvariae, de terra, unde Dominus ad coelos ascendit, de valle Josaphat, de sepulcro Domini, de petra digito Dei scripta, de mensa Domini, de terra, ubi Dominus crucifixus est, de sepulcro s. Mariae[11], im Hochaltar der 1071 konsekrierten Kirche des Klosters Monte Cassino de spongia, quae fuit imposita Christo cum aceto, de lapide sancti sepulcri s. Dei Genitricis, de aqua Jordanis ex eo loco, ubi baptizatus est Dominus. Die Nota dedicationis des 1283 konsekrierten Hochaltares der Kirche zu Ranshofen (Diözese Passau) vermerkt an Reliquien des Herrn und der Gottesmutter, die in das Sepulcrum gelegt wurden, de ligno crucis, de pannis Domini, de terra, quam Dominus calcavit, quando coelos ascendit, de lapide putei, super quem Dominus sedit, de lapide revoluto, de fundo Jordanis, de crinibus B. M. V. et de vestimentis ejus, de arbore, sub qua requievit beata Virgo fugiens in Aegyptum[12].

Es waren, wie aus den angeführten Beispielen, die sich um zahlreiche andere vermehren ließen, hervorgeht, nicht einmal immer sekundäre Reliquien des Heilandes und der allerseligsten Jungfrau, was man in das Sepulcrum einschloß. Manches hatte nur den Charakter eines Andenkens an das heilige Land, einer Erinnerung an seine heiligen Stätten, die man bei den Pilgerfahrten zu besuchen pflegte[13].

Im Sepulcrum des Hochaltares der Kirche auf dem Petersberg bei Halle fand sich ein Statuettchen der thronenden Gottesmutter mit segnendem Jesuskind in spätromanischem Stil. Der Chor der Kirche wurde 1184 geweiht[14]. Daß man das Statuettchen zu den Reliquien in das Altargrab legte, wird geschehen sein, entweder weil es eine Reliquie der allerseligsten Jungfrau ersetzen sollte, oder weil man es aus irgendeinem Grund als Reliquie betrachtete. Doch ist es auch möglich, daß Reliquien Marias in ihm eingeschlossen waren, ein Punkt, auf den hin es nicht genauer untersucht worden zu sein scheint[15].

3. Reliquien von Heiligen. Den Angaben über die Reliquien der Heiligen ist in den Verzeichnissen im ganzen nur selten eine nähere Bestimmung beigefügt, aus der hervorgeht, daß es nicht körperliche, sondern bloß sekundäre waren, die man im Sepulcrum beigesetzt hatte.

So werden unter den Reliquien, die 952 in den Altären der unteren Krypta von St. Maximin zu Trier geborgen wurden, erwähnt de pallio et stola s. Maximini, unter den Reliquien, welche 1018 in dem Altar der Abtskapelle der Abtei eingeschlossen wurden, de vestimento s. Andreae, de vestimentis s. Stephani, de lapide cum quo lapidatus est[1], unter den Reliquien des 1147 konsekrierten Hochaltares von St. Paulin zu Trier de stola et casula s. Martini, unter denen des Dreifaltigkeits-

[10] M. G. SS. XXIII, 88.
[11] M. G. SS. XXIV, 547.
[12] M. G. SS. XV, 1106.
[13] Auch sonstigen Andenken an die heiligen Orte begegnen wir unter dem Inhalt der Altarsepulcra, so de monte Sion indeficiente (Marienaltar der unteren Krypta von St. Maximin zu Trier [vgl. oben Note 4], de pulvere qui conficitur a praesule Hierosolimitano in sepulcro Domini sancto die sabbati (Hochaltar in St. Arnulf zu Metz [vgl. oben Note 11], de oleo candelae s. sepulcri, quae videlicet per singulos annos modo valde mirabili coelitus die sabbati s. Paschalis videntibus cunctis accenditur (Hochaltar in der Kirche zu Monte Cassino, M. G. SS. VII, 720), de rubo, in quo Dominus Moysi apparuit (Hochaltar in der Kirche zu Suben am Inn, 1135; M. G. SS. XV, 1106).
[14] Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Halle und des Saalekreises (Halle 1886) 562.
[15] Ein Gegenstück zu dem Statuettchen besitzt das Dommuseum zu Freiburg im Breisgau. Bei diesem sind allem Anschein nach im Thron Reliquien geborgen.
[1] Studien und Mitteilungen aus der Geschichte des Benediktinerordens X (1889) 85.

altares in St. Maria ad martyres daselbst, der 1315 die Weihe erhielt, de tunica s. Cunonis, de sarcophago s. Willibrordi, unter den Reliquien des 1208 geweihten Hochaltares von St. Castor zu Koblenz de sudario s. Thomae[2].

Im Hochaltar der Kirche zu Wettingen (1256) wurden neben anderen Reliquien beigesetzt de vestimentis, in quibus passi fuerunt ipsi beati martyres Felix et Regula, im Hochaltar der Kirche zu Ranshofen (1283) de vestitu s. Joannis, de ligno in quo latro — der gute Schächer — fuit suspensus, im Hochaltar der Klosterkirche Schweigmünster (1092) de catena s. Petri, de vestimento s. Andreae et s. Jacobi, de dalmatica s. Stephani, im Marienaltar der Krypta zu Stablo (1046) de velo s. Agathae et de ampulla ejus, im Hochaltar der Kirche zu Maria Laach (1156) de baculo s. Petri[3].

Eine Weiheinschrift im Portikus von S. Lorenzo in Lucina zu Rom aus dem Jahre 1130 — die Konsekration der Kirche vollzog der Gegenpapst Aneklet — nennt unter den Reliquien, welche damals in den Hochaltar gelegt worden waren, eine vestis s. Xysti sowie neben duae ampullae vitreae cum sanguine et adipe beatissimi atque gloriosissimi martiris Laurentii auch die furcula, craticula, ein ferrum cum compede und ein Tuch (gausape), die vom Martyrium des Heiligen herstammten. Johannes Diakonus erzählt in seiner Vita Gregors d. Gr., man habe, als man einen Altar aus dem Atrium vor dem Oratorium des hl. Johannes in dieses selbst versetzt habe, in demselben zwei versiegelte Büchschen gefunden, in denen man Partikeln der Tunika des hl. Johannes d. T. und des hl. Johannes Ev. entdeckte[4].

Die angeführten Beispiele sekundärer Reliquien von Heiligen sind nicht die einzigen, die uns in den Verzeichnissen begegnen; immer aber blieb ihre Zahl sehr bescheiden im Vergleich zu der fast endlosen Reihe von Heiligenreliquien, welche überhaupt in denselben aufgeführt werden. Freilich folgt daraus nicht, daß alle nicht ausdrücklich als sekundäre Reliquien bezeichneten körperliche waren. Im Gegenteil mögen auch unter den nicht näher bestimmten noch manche sekundäre gewesen sein, wie Partikeln der Kleidung, der Marterwerkzeuge und ähnliches.

Wie weit man bisweilen den Begriff der Heiligenreliquien, die man im Altar bei der Weihe der Kirche hinterlegte, ausdehnte, ersehen wir aus einer Erzählung Gregors von Tours. Der Priester Aridius hatte eine Pilgerfahrt zur Basilika des hl. Julianus in Brioude (Indre-et-Loire) gemacht. Bevor er heimkehrte, füllte er ein Fläschchen mit Wasser aus dem Brunnen, in den das Blut des Heiligen bei dessen Martertod geflossen war. Allein noch ehe er zu Hause angekommen war, sah er, daß das Wasser nach Farbe, Dicke und Geruch in Balsam verwandelt worden war. Als Aridius nun zu Limoges eine Kirche zu Ehren des hl. Julian erbaute und der Bischof kam, um sie einzuweihen, wollte dieser, dem jener den Vorgang erzählt hatte, als Reliquien nichts anderes im Altar beisetzen, denn eben jenes Gefäß mit dem Wunderbalsam[5]. In der Basilika, die zu Tours dem hl. Julian zu Ehren erbaut wurde, legte Gregor als Reliquien in den Altar einige Fransen, die er von dem Tuch abgerissen hatte, mit dem zu Brioude das Grab des Heiligen bedeckt war[6], in den Altar der Kirche zu Pernay (Indre-et-Loire) einige Fäden des facitergium (Schweißtuches), das der hl. Nicetius am Tage seines Todes auf seinem Kopf gehabt hatte[7].

Die Reliquien von Heiligen, die man in das Altargrab einschloß, bestanden, wenn sie körperlicher Art waren, schon in altchristlicher Zeit nur aus-

[2] M. G. SS. XV, 1277 1274 1282.

[3] M. G. SS. XV, 1286 1107 1073 1046 970.

[4] L. 3, c. 58 (M. 75, 168).

[5] De virt. s. Juliani n. 41 (M. G. SS. rer. Merov. I, 580).

[6] Ibid. n. 34 (l. c. 578).

[7] Vitae Patr. c. 8, n. 8 (l. c. 698).

nahmsweise in ganzen Leibern. In der Regel waren es bloß kleine Partikeln. Dies erhellt sowohl aus den geringen Maßen der meisten altchristlichen Altarsepulcra wie der Beschaffenheit der Reliquienbehälter, welche in denselben gefunden wurden. Die Voraussetzung für die Beisetzung derartiger kleiner Partikeln bildete natürlich eine Teilung des Heiligenleibes, eine solche Teilung aber erheischte ihrerseits eine Erhebung desselben, falls nicht etwa bei der Bestattung des Märtyrers Teile seines zerfleischten Leibes, die man gesammelt hatte, zurückbehalten worden waren.

In der Tat beginnt man schon im 4. Jahrhundert, also nicht lange nachdem die Kirche aus der Hand Konstantins den Frieden empfangen hatte, mit der Erhebung und Zerstückelung der heiligen Überreste der Märtyrer. Bisweilen mag man sich freilich mit einer bloßen Übertragung derselben begnügt haben, doch war die Erhebung wohl meistens von irgendeiner Teilung der Reliquien begleitet. Allerdings untersagte Theodosius in einem Edikt vom Jahre 386 Leichen auszugraben, Märtyrerleiber zu zerteilen und mit solchen Handel zu treiben: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur und gestattete nur, über den Gräbern der Märtyrer ein sog. martyrium zu errichten: Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro ejus veneratione, quod martyrium vocandum sit, addant, quod voluerint fabricarum[8]. Allein jenes Verbot hatte, wiewohl es im Codex Justinians wiederholt wurde[9], keinen durchgreifenden und nachhaltigen Erfolg, zumal die Kaiser selbst in Nichtbeachtung desselben mit ihrem Beispiel vorausgingen.

Am frühesten setzten die Erhebung, Übertragung und Zerstückelung der heiligen Überbleibsel im Osten ein. Sie waren hier schon im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts in vollem Fluß.

Kaiser Konstantius überführte 356 und 357 die Reliquien der hll. Andreas, Lukas und Timotheus nach Konstantinopel[10], Kaiser Arkadius brachte 406 den Leib des Propheten Samuel aus Judäa dorthin[11]. Zu Edessa befanden sich bereits um 360 Teile der Gebeine des hl. Thomas, die von Indien dorthin gebracht worden waren, wie wir von Ephräm vernehmen[12]. Bischof Kyros übertrug sie 394 in eine dem Apostel geweihte neue große Basilika, setzte sie aber nicht unter dem Altar, sondern in einem am Westende des nördlichen Seitenschiffes bereiteten Grabe bei, wahrscheinlich, um den Andächtigen einen leichteren und näheren Zugang zu den Reliquien zu ermöglichen[13].

Die Überreste der vierzig Märtyrer von Sebaste wurden, wie Gregor von Nyssa in seiner Predigt auf dieselben sagt, so in der ganzen Welt verteilt, daß fast jede Provinz mit einer Reliquie derselben gesegnet wurde. Bei einer Partikel, die er selbst erhalten hatte, bestattete er seine Eltern, damit diese am Tage der Auferstehung zugleich mit den Heiligen als ihren Anwälten zum Leben erständen. Eine andere war in einem Martyrium zu Ibora, einer kleinen Stadt in der Nähe von Nyssa, beigesetzt[14]. Asterius, Bischof von Amasea in Pontus, bezeugt um 400 die große Verbreitung, welcher sich die Reliquien des hl. Phokas von Sinope zu seiner Zeit erfreuten. Waren doch solche selbst nach Rom gekommen, wo man das Haupt des Heiligen erworben hatte[15].

[8] Cod. Theod. l. 9, tit. 17, n. 7.
[9] Cod. Just. l. 1, tit. 2, n. 2.
[10] Hieron. Contra Vigilant. n. 5 (M. 23, 345).
[11] AA. SS. 20. Aug.; IV, 13.
[12] Carm. Nisib. c. 42 (ed. Bickell [Leipzig 1866] 163). Ephräm läßt den Teufel klagen, daß der Apostel, den er doch in Indien umgebracht habe, zu Edessa ihm zuvorgekommen sei. „Hier und dort ist er ganz; von dort bin ich gekommen und dort war er. Hier und dort finde ich ihn.“ Vgl. S. Silviae peregrinatio n. 17 (C. SS. eccl. 39, 60).
[13] Oriens christ. IV (1904) 172.
[14] Sermo in XL martyr. (Mg. 46, 784). Vgl. S. Basilii Hom. in XL martyr. n. 8 (Mg. XXX, 521) und s. Gaudentii Bresc. Sermo XVII (M. 20, 964 s.).
[15] Hom. in s. Phocam (Mg. 40, 309).

Der hl. Johannes Chrysostomus preist die Ägypter, weil sie die Fülle von Reliquien, die sie durch Gottes Güte besäßen, nicht engherzig für sich behielten, sondern in christlicher Liebe zur Ehre Gottes und zu ihrem eigenen Ruhm diese ihre Schätze in alle Teile der Welt ausströmen ließen[16]. Bischof Flavian von Antiochien (381—404) erhob die Leiber heiliger Märtyrer, die bis dahin zwischen Häretikern geruht hatten, und übertrug sie in ein Martyrium, das er für sie erbaute[17].

Ganz allgemein schreibt Theodoret von Cyrus († 458): Die Leiber der Märtyrer birgt nicht ein einziges Grab, vielmehr haben Städte und Dörfer dieselben unter sich verteilt, nennen sie Helfer für die Seele und Ärzte für den Körper und verehren sie als Schutzpatrone. Sind auch die Leiber zerteilt, so wohnt ihnen doch ungeteilte Gnade inne, und jene unscheinbare und so winzige Reliquie hat gleiche Kraft wie der in keiner Weise und in keine Teile zerstückelte Märtyrer[18].

Aus dem Beginn des 6. Jahrhunderts haben wir einen wichtigen Beleg in dem Schreiben, in welchem die Gesandten des Papstes Hormisdas (29. Juni 519) diesem Mitteilung machen, der Comes Justinianus, der in seinem Palast eine Apostelkirche erbaut habe, bitte um Zusendung von Reliquien der Apostel Petrus und Paulus secundum morem Graecorum, d. i. von körperlichen Reliquien[19].

Auch im Abendlande nahm man schon im 4. Jahrhundert vielerorten keinen Anstoß mehr an der Erhebung, Translation und Teilung von Reliquien.

Daß es sich in Nordafrika bereits zu Beginn desselben so verhielt, erschließen wir aus des Optatus Schrift Contra Parmenianum Donatistam[20]. Es wird in ihr von einer Witwe Lucilla mit Namen erzählt, die von dem Archidiakon Cäcilianus getadelt worden war, weil sie vor Empfang der Eucharistie eine Reliquie von sehr zweifelhafter Echtheit, das Gebein eines angeblichen, aber nicht anerkannten Märtyrers, zu küssen pflegte, und erbost darüber gegen den Archidiakon jene Intrigen anzettelte, die in der Folge zum donatistischen Schisma führten. Zurechtgewiesen wurde die Frau lediglich wegen unzulässiger Verehrung von Reliquien, nicht, weil sie das Gebein eines Märtyrers besaß. Wir dürfen also folgern, daß in Nordafrika schon um 310 eine Teilung von Reliquien nicht mehr als unstatthaft und verboten angesehen wurde[21].

Um 400 sammelte Gaudentius, Bischof von Brescia, im Orient Reliquien des hl. Johannes d. T., der hll. Andreas und Lukas sowie der vierzig Märtyrer von Sebaste, welch letztere er von den Nichten des hl. Basilius erhielt. Zu Mailand verschaffte er sich Reliquien der hll. Gervasius, Protasius und Nazarius, in Gips aufgefangenes Blut derselben; von den agaunischen Märtyrern, die getötet und dann verbrannt worden waren, den hll. Sisinnius, Martyrius und Alexander, erwarb er sanctos cineres, mit Gebeinteilchen vermischte Asche[22].

Der hl. Ambrosius transferierte zu Mailand die Leiber der hll. Gervasius, Protasius, Nazarius und Celsus; zu Bologna erhob er im jüdischen Coemeterium die Überreste der hll. Vitalis und Agricola. Jene setzte er in Mailänder Basiliken bei, diese brachte er nach Florenz in eine von einer frommen Frau neuerbaute Basilika. Eine altchristliche Silberbulla, welche man im Sepulcrum des Hochaltares von S. Nazaro zu Mailand fand, einst Eigentum einer Dädalia, einer Zeitgenossin des hl. Ambrosius, enthielt ein Knöchlein, vielleicht eine Partikel der vom hl. Ambrosius erhobenen heiligen Leiber[23].

---

[16] Laudatio martyr. Aegypt. n. 1 (Mg. 50, 693).

[17] Hom. de ascens. n. 1 (Mg. 50, 441).

[18] Graec. affect. curatio VIII, de martyr. (Mg. 83, 1012): *Καὶ μερισθέντος τοῦ σώματος, μέριστος ἡ χάρις μεμένηκε. Καὶ τὸ σμικρὸν κεῖνο καὶ βραχύτατον λείψανον τὴν ἴσην δύναμιν, τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς διανεμηθέντι μάρτυρι.*

[19] A. Thiel, Epist. Rom. Pontif. Ep. Hormisdae P. n. 77; I (Braunsberg 1868) 875.

[20] L. 1, c. 16 (C. SS. eccl. 26, 18).

[21] Die in dem aus dem Jahre 359 stammenden Reliquienverzeichnis von Tixter in Nordafrika genannten Reliquien scheinen nicht körperlicher Art gewesen zu sein, da sie nomina genannt werden. (Vgl. oben S. 529.)

[22] Gaudentii, Sermo in die dedicationis basilicae concilii sanctorum (M. 20, 959).

[23] Vgl. unter Kap. 4, n. III, 2.

Der hl. Paulinus von Nola barg unter dem Altar der Felixbasilika die Rel quien der hll. Johannes d. T., Andreas, Thomas, Lukas, Vitalis, Agricola, Proculu Euphemia und Nazarius, unter dem der von ihm errichteten Basilika zu Fundi di der hll. Andreas, Lukas, Gervasius, Protasius und Nazarius. Daß dieselben abe dort wie hier körperlicher Art waren, erhellt aus dem 9. Natalitium auf de hl. Felix[24] und dem für Fundi von Paulin verfaßten Altartitel[25]. In jenem fügt de Dichter der Aufzählung der unter dem Altar beigesetzten Reliquien die Worte an Neque tamen, qua jacet ora — Totum corpus, ibi positorum gratia vivit — Se quacumque p i i e s t p a r s c o r p o r i s, et manus exstat — Contestante Deo meri documenta beati. In diesem sagt Paulinus: Ecce sub accensis altaribus o s s a piorur — Regia purpureo marmore crusta teget — Hic et apostolicus praesentat grati vires. — Magnis in parvo pulvere pignoribus usw.[26]. Offenbar können aber pars cor poris und ossa nur als körperliche Reliquien, nicht als brandea oder ähnliche verstanden werden.

Der hl. Augustinus erzählt in einer seiner Predigten auf den hl. Stephanus von der Auffindung des Leibes des hl. Erzmärtyrers, daß noch viele Reste desselbe erhalten und solche durch Gottes Willen namentlich auch zu ihnen gekomme seien. In seiner Schrift De opere monachorum aber tadelt er die umherschweifer den Mönche, welche statt zu arbeiten, mit Märtyrerreliquien handeln[28]. Märtyrer leiber zu teilen und ihnen Reliquien zu entnehmen galt damals in Nordafrika offen bar nicht als unzulässig, sonst wäre das Gebaren der Mönche, das der Heilige rüg nicht möglich gewesen. Auch würde dieser sicher auch auf die Verwerflichke eines solchen Brauches überhaupt hingewiesen haben, falls er ihn an sich scho als unstatthaft betrachtet hätte.

Die Acta s. Fructuosi, welche, wie einzelne legendarische Züge derselbe bekunden, erst im Lauf des 4. Jahrhunderts entstanden, aber schon zur Zeit de hl. Augustinus in der Kirche zum Vorlesen benutzt wurden[29], berichten, wie di Christen am Abend der Hinrichtung der hll. Fructuosus, Augurius und Eulogius die 259 zu Tarragona für den Glauben verbrannt wurden, zur Richtstätte eilte mit Wein die halbverbrannten Körper benetzten, die Reste sammelten und, sovie sie nur konnten, davon sich aneigneten[30]. Prudentius, der sie in seinem Hymnu auf die hl. Märtyrer dichterisch bearbeitete, fügt hinzu, die Gläubigen hätten di Gebeine der Märtyrer an sich genommen, um sie entweder zu Hause aufzubewahre oder um sie als fidele pignus auf der Brust zu tragen[31].

Zu R o m verhielt man sich noch im 6. Jahrhundert gegen eine Erhe bung, eine Teilung und eine Abgabe von Reliquien jedenfalls dann ablehnend wenn es sich um eine Versendung solcher nach auswärts handelte. Aus der Anfang des Jahrhunderts ist hierfür ein Beleg das schon erwähnte Schreibe der Gesandten des Papstes Hormisdas[32] († 523), aus dem Ende desselben ei Brief Gregors d. Gr. an die Kaiserin Konstantina.

Der Comes Justinian hatte für die von ihm erbaute Apostelbasilika um Rel quien der Apostelfürsten und des hl. Laurentius gebeten, und zwar um Reliquie

---

[24] Poema XXVII, v. 443 (C. SS. eccl. 30, 282).

[25] Ep. XXXII, n. 17 (C. SS. eccl. 29, 292).

[26] Vgl. n. 11 (l. c. 287): Quam bene jungun tur ligno crucis o s s a piorum, sowie carm. 19 v. 398 (C. SS. eccl. 30, 132): Quae c i n e r e s reverenda tegunt altaria sacros — Pulveres et sancti virtutem halantia fragrant.

[27] Sermo 318, n. 1 (M. 38, 1438); vgl. sermo 317, n. 1 (l. c. 1435).

[28] C. 28 (M. 40, 575): Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant.

[29] Sermo 273 (M. 38, 1247 s.).

[30] AA. SS. 21. Jan.; II, 704.

[31] Hymn. 6, v. 130 f. (M. 60, 421). Um d Reliquien auf der Brust tragen zu könne legte man sie in eine Kapsel (bulla, encolpion die man am Halse aufhing. Ein Beispiel a dem Ende des 4. Jahrhunderts ist die vorh erwähnte Silberbulla der Dädalia mit eine Knöchlein als Inhalt.

[32] Vgl. oben S. 615.

more Graecorum, d. i. um körperliche Reliquien. Die Gesandten des Papstes aber hatten ihm bedeutet, daß körperliche Reliquien abzugeben der Gepflogenheit des Apostolischen Stuhles widerspreche. Der Comes hatte sich damit zufrieden gegeben, und so bitten denn die Gesandten den Papst, dem Bittsteller, der es verdiene, secundum morem (sc. romanum) sanctuaria der Apostel Petrus und Paulus — Tücher, die auf deren Grab geruht hatten, sog. brandea — zu senden, doch dieselben, wenn möglich, bis zum zweiten Katarakt (Gitterverschluß des Grabschachtes) herabzulassen[33]. Der Comes wünsche aber auch, falls das geschehen könne, Partikeln von den Ketten des hl. Petrus und dem Rost des hl. Laurentius zu erhalten. Auch Justinian bat in einem besonderen Brief vom 29. Juni 519 den Papst um Reliquien der hl. Apostel für die von ihm in seinem Palast erbaute Apostelbasilika. Hormisdas sandte in der Tat unter dem 2. September die erbetenen sanctuaria[34].

Gregor d. Gr. war von der Kaiserin Konstantina, der Gattin des Kaisers Mauritius, gebeten worden, ihr für die Paulusbasilika, die sie erbaute, das Haupt des hl. Paulus oder sonst etwas von dessen Leibe zu senden. Der Papst antwortet, er könne leider dem Ansuchen nicht Folge leisten, quia Romanis consuetudo non est, quando sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere praesumant de corpore, sed tantummodo in pyxide brandeum mittitur atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia, quae est dedicanda, debita cum reverentia ponitur . . . In Romanis namque vel totius occidentis partibus omnino intolerabile est atque sacrilegum, si sanctorum corpora tangere quisquam fortasse voluerit. Quod si praesumpserit, certum est, quia haec temeritas impunita nullo modo remanebit. Bei den Griechen solle allerdings der Brauch bestehen, die Gebeine der Heiligen zu erheben, doch wundere er sich darüber sehr und könne es kaum glauben[35]. Es waren deshalb zweifellos nur brandea, als Gregor dem Bischof Palladius von Saintes Reliquien der hll. Petrus, Paulus, Laurentius und Pancratius schickte, um welche ihn dieser für die noch zu konsekrierenden Altäre seiner Kathedrale gebeten hatte[36], als er der Königin Brunhildis Reliquien der Apostel Petrus und Paulus übersandte[37] und den Bischof Konstantius von Mailand auf dessen Bitten mit Reliquien der Apostel Petrus und Paulus, des hl. Johannes und des hl. Pancratius begabte, damit der Bischof sie bei Kirchweihen rekondiere[38].

Etwas minder zurückhaltend war man aber zu Rom wohl dann, wenn nur eine Übertragung und Beisetzung von Reliquien in eine der römischen Kirchen in Frage stand. Das bekunden die körperlichen Reliquien, Gebeinreste zweier männlicher Personen, die 1873 im Bodengrab des von Johannes III. (561—574) errichteten Hochaltares von SS. Apostoli, vordem Basilika der hll. Philippus und Jakobus, gefunden wurden, aus dem Osten, anscheinend aus Konstantinopel, nach Rom gebracht worden und wohl Überreste der beiden Apostel waren[39]. Dasselbe beweist die Inschrift, welche Symmachus an der von ihm geschaffenen Confessio der hll. Protus und Hyacinthus, deren Leiber in der Katakombe des hl. Hermes ruhten, anbrachte: Martyribus sanctis Proto pariterque Hyacintho — Symmachus hoc parvo veneratur honore patronos — Exornavit opus, sub quo pia corpora rursus — Condidit; his aevo laus sit perennis in omni[39a]. Sie bezeugt nämlich, erstens daß Symmachus unter der von ihm angelegten Confessio Reliquien jener Heiligen beisetzte, zweitens daß diese Reliquien nicht brandea oder ähnliches, sondern Reliquien körperlicher Art (pia corpora) waren, drittens daß die Bei-

[33] Über die Schachte und Verschlüsse vgl. oben S. 562.

[34] A. Thiel, Epist. Rom. Pontif. Ep. 78 91; I (Braunsberg 1868) 877 887.

[35] Epist. l. 4, n. 30 (M. G. Epist. I, 263). Der Zweifel, den der Papst bezüglich der Praxis des Ostens in seinem Briefe zum Ausdruck bringt, war unbegründet. Aber auch im Abendlande war nach den vorhin angeführten Belegen die Anschauung keineswegs die gleiche wie zu Rom.

[36] Ep. l. 6, n. 48 (l. c. I, 423).

[37] Ep. l. 6, n. 55 ((l. c. 430).

[38] Ep. 9, n. 183 (II, 176).

[39] Bonelli, Basilica dei XII apostoli (Roma 1879) 50 f.; H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste (Freiburg 1901) 623 f.

[39a] De Rossi, Inscr. christ. II, 42 207.

setzung nicht eine erstmalige, sondern eine Wiederbeisetzung darstellte und ihr somit eine Erhebung und Übertragung der fraglichen Reliquien vorausgegangen war. Daß aber der Papst damals nicht die gesamten Überreste der beiden Heiligen ihrer Ruhestätte in dem Coemeterium des hl. Hermes entnahm, zeigte sich, als P. Marchi 1845 in dieser das noch verschlossene Grab des hl. Hyacinthus wieder entdeckte. Denn als man dasselbe geöffnet hatte, fand man noch einen Teil der Gebeine des Heiligen in ihm vor[40].

Im allgemeinen hielt man es zu Rom freilich für das angemessenste, die heiligen Überreste der Märtyrer dort zu belassen und dort zu verehren, wo sie bestattet worden waren, in den Katakomben, weshalb man auch bequemere Treppen anlegte, die zu den Gräbern derselben hinabführten[41]. Wollte man mehr tun, so erbaute man über dem Grabe eine Coemeterialbasilika, die man sogar unter Beseitigung sonstiger Grabanlagen tief in den Boden hineinführte, um nur das Grab, wie es war, in sie aufnehmen zu können. Allein selbst dann war bisweilen noch, wenn auch keine förmliche Translation, so doch wenigstens eine Umbettung der heiligen Überreste erforderlich. Es ist unzutreffend, wenn man sagt, daß in allen Fällen das Grab und sein Inhalt unberührt und unversehrt blieben. Denn das im Boden der Confessio von S. Alessandro zu Rom[42] angebrachte Reliquiengrab ist, wie seine Maße und seine Beschaffenheit außer allen Zweifel stellen, nicht die ursprüngliche Ruhestätte der hll. Alexander, Eventius und Theodolus. In diesem Falle hat also im 5. Jahrhundert bei Erbauung der Basilika sicher eine Umbettung und Neubeisetzung der Reliquien der Heiligen stattgefunden.

Der Hauptgrund, aus dem man sich zu Rom gegen die Erhebung, Translation und Teilung heiliger Leiber, besonders aber gegen Abgabe von Reliquien derselben an Auswärtige so ablehnend verhielt, war die Ehrfurcht vor den heiligen Überresten und die religiöse Scheu, die letzte Ruhestätte des Märtyrers zu stören und durch unbefugte Erhebung, Zerstückelung und Verteilung der ehrwürdigen Gebeine zu entweihen. Ihn machte auch Gregor d. Gr. geltend, als er der Kaiserin Konstantina ihre Bitte um körperliche Reliquien des hl. Paulus abschlug. Nur im Falle der Not oder aus sonst einem wichtigen Anlaß, etwa um den heiligen Resten eine würdigere Stätte der Verehrung zu bereiten, hielt man es für statthaft und sich für berechtigt, das Grab zu eröffnen und die in ihm befindlichen Überreste ganz oder zum Teil herauszunehmen, nicht aber auf einen frommen Wunsch Auswärtiger hin, welche um Überlassung von Partikeln der Reliquien baten.

---

[40] H. P. Marchi, Monumenti delle arti cristiane primitive (Roma 1844) 262. Nach P. Marchi, dem sich P. Grossi-Gondi anschließt (Nuovo Bullet. XXIII [1917] 89 f.), befand sich die Symmachianische Inschrift nicht in der Rotunde des hl. Andreas, sondern am Grabe der Märtyrer in der Katakombe des hl. Hermes, doch ist diese Auffassung unhaltbar. Denn erstens lagen die Reliquien, von denen die Inschrift handelt, nach der ausdrücklichen Angabe dieser letzteren u n t e r der vom Papst geschaffenen Anlage, also in einem Bodengrab etwa von der Art des ein halbes Jahrhundert jüngeren Altargrabes in SS. Apostoli zu Rom, in der Katakombe des hl. Hermes aber befanden sich die Überbleibsel der beiden Märtyrer in Wandloculi, zweitens waren unter der Symmachianischen Anlage zugleich Reliquien des hl. Protus wie des hl. Hyacinthus vom Papst beigesetzt worden, in der Katakombe des hl. Hermes hatte jeder seinen eigenen Loculus, drittens bezeichnet die Inschrift die Beisetzung der beiden Märtyrer als eine Neubeisetzung, dagegen zeigte das Grab des hl. Hyacinthus, das seinen Verschluß bewahrt hatte, keinen Anhalt für die Annahme einer Neu- oder Umbettung, es handelte sich vielmehr bei ihm zweifellos um das ursprüngliche Grab des Heiligen.

[41] So schuf beispielsweise der Presbyter Theodorus zur Zeit des hl. Damasus eine Treppe zu den Gräbern der hl. Protus und Hyacinthus im Coemeterium des hl. Hermes. Vgl. die zum Teil noch im Original erhaltene Votivinschrift des Theodorus bei Marucchi a. a. O. 378 und de Rossi, Inscr. christ. II, 108.

[42] Vgl. oben S. 193.

Zu diesem ethischen Grunde kamen aber sicher auch praktische Erwägungen als mitbestimmend hinzu. Ließ man die Schranken fallen, und begann man die Märtyrergräber zu öffnen und Reliquien aus denselben zu versenden, so war bei der zentralen Stellung Roms, bei seinem außerordentlichen Reichtum an derartigen Gräbern und bei der hochgesteigerten Wertschätzung der Reliquien kein Ende davon abzusehen. Man mußte erwarten, mit Bitten um körperliche Reliquien überschwemmt zu werden, kam in die Gefahr, alle Märtyrergräber, deren man sich erfreute, öffnen zu müssen. Auch war ernstlich zu befürchten, daß sich beim Aufgeben der bezüglich der Erhebung von Reliquien beobachteten Zurückhaltung bald mancherlei Mißstände und Mißbräuche einstellen würden, Abnahme der Ehrfurcht vor der Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Gräber der Märtyrer, Verödung der Coemeterien, unbefugtes Öffnen der Gräber und Entwenden von Reliquien, Reliquienhandel und ähnliches, alles Erscheinungen, wie sie in der Tat später zutage traten, als man infolge der Macht der Umstände auch zu Rom mit der Erhebung, Übertragung und Teilung der Reliquien begann. Hätte das schon im 5. und 6. Jahrhundert seinen Anfang genommen, so würden solche Übelstände sich sicher bereits damals gezeigt haben.

Um das Ende des 6. Jahrhunderts stand die römische Praxis im Abendlande wohl so ziemlich vereinsamt da. Man hat allerdings unter Berufung auf De gloria martyrum c. 54 und De gloria confessorum c. 40 gesagt, daß auch Gregor von Tours das Zerreißen der Leichname offen tadele"[43], allein mit Unrecht. Denn in dem weiten Falle wird nur erzählt, wie ein Tribun unbefugter- und vermessenerweise von dem das Grab des hl. Germanus verschließenden Stein ein Stück abzuschlagen suchte[44]. Im ersten aber handelt es sich lediglich um eine unberechtigte Abgabe einer Partikel von Reliquien der hll. Timotheus und Apollinaris, die für eine Kirchweihe bestimmt waren, von denen jedoch der Überbringer einer Frau auf deren ungestümes Bitten ein wenig überließ[45]. Von einem Tadel der Teilung von Reliquien überhaupt ist weder im ersten noch im zweiten Falle die Rede. Es würde das auch wenig zu allem passen, was wir sonst bei Gregor von Tours über die Behandlung der Reliquien vernehmen. Auch die Mißbilligung, welche dieser in der Historia Francorum l. 7, c. 31 über die Zerstückelung einer Reliquie des hl. Sergius, eines Fingergliedes desselben, ausspricht: Credo non erat acceptum martyri, ut haec illi contingerit, gilt nicht deren Zerstückelung als solcher, sondern der gewalttätigen, widerrechtlichen und rohen Weise, in der sie geschah[46].

Das 7. Jahrhundert bildet zu Rom die Übergangszeit von der älteren zur späteren Praxis, von der strengen Zurückhaltung bezüglich der Erhebung und Teilung von Märtyrerleibern zur unbeschränkten Öffnung der Gräber und Entnahme der Reliquien.

Honorius I. (625—638) erhob den Leib des hl. Pancratius und setzte ihn unter dem Altar der Basilika bei, die er an Stelle einer älteren über dem Coemeterium des Heiligen an der Via Aurelia erbaute[47]. Johannes IV. (640—642) ließ aus Dalmatien und Istrien die Reliquien der hll. Venantius, Anastasius, Maurus und vieler anderer Märtyrer kommen, die er in einem Oratorium des lateranensischen Baptisteriums beisetzte[48]. Sein Nachfolger Papst Theodor (642—649) übertrug in die

[43] Realenc. II, 688.

[44] M. G. SS. rer. Merov. I, 773.

[45] L. c. 526.

[46] L. c. 311.

[47] Vgl. die damals von Honorius angebrachte Inschrift bei de Rossi, Inscr. christ. II, 156.

[48] L. P. n. 124 (Duch. I, 330.

Kirche des hl. Stephanus auf dem Cölius die Gebeine der hll. Primus und Felicianus Leo II. (682—683) in eine bei der Kirche der hl. Bibiana befindliche, dem hl. Paul geweihte Kapelle die Leiber der hll. Simplicius, Faustinus, Beatrix und ander heiliger Märtyrer.

Im 8. Jahrhundert beginnen dann zu Rom die Reliquientranslatione großen Stiles. Anlaß zu ihnen war der traurige Zustand, dem die Coemeterie zum größten Teil anheimgefallen waren.

Schon seit dem 5. Jahrhundert nicht mehr als Begräbnisstätten, sondern n als Orte der Andacht benutzt, aber auch als solche mehr und mehr veröden waren sie in immer steigenden Verfall geraten und zuletzt mit Schutt und Ve wüstung angefüllt. Dazu kam, daß die Märtyrergräber infolge der Entvölkerun welche die Campagna um Rom herum erfahren hatte, und der Plünderungszüg welche die langobardischen Kriegshorden gegen Rom unternahmen, in den Kat komben nicht mehr genügend gesichert erschienen. Die erste umfassende Übe tragung von Märtyrerleibern in die verschiedenen Titel, Diakonien, Kloster- u sonstigen Kirchen der Stadt, von der das Papstbuch Kunde bringt, geschah dur Paulus I. (757—767)[50]. Den Anlaß zu ihr, die Verwüstungen, welche die Lang barden in den Katakomben anrichteten, die Schändungen der Gräber, die sich der Kriegshorden zuschulden kommen ließen, die Wegnahme von Märtyrerleibern dur dieselben, die infolge alles dessen eingetretene Vernachlässigung des Besuches d Coemeterien und ihre mißbräuchliche Verwendung als Stallungen für die Vie herden schildert Paulus I. anschaulich in einer Urkunde für das Kloster d hll. Stephanus und Silvester (heute S. Silvestro in capo)[51], in dessen Kirche er ebe falls einige Reliquien, die er den Märtyrergräbern entnahm, beigesetzt hat Andere bedeutende Erhebungen folgten unter Paschalis I. (817—824), Sergius II. (8 bis 847) und noch unter Leo IV. (847—855)[52]. Es waren natürlich vor allem u zunächst die römischen Kirchen, in welche Paulus I. und seine Nachfolger d Reliquien aus den Katakomben übertrugen, doch floß infolge dieser Translation auch über Rom hinaus in das übrige Abendland ein reicher Segen von Reliquie wie es sich ja auch im 17. Jahrhundert wiederholte, als die lange in Vergessenhe geratenen Coemeterien wieder entdeckt und von neuem erschlossen wurden.

4. Die Zahl der Reliquien. Die Zahl der Reliquien, die ma im Sepulcrum des Altares barg, war oft sehr groß. Es war bisweilen ei förmliche Litanei von allen Heiligen, was man in den Altar einschloß.

Ein vorzügliches Beispiel bietet der Katalog der Reliquien, welche bei d Weihe 1065 im Sepulcrum des Hochaltares von St. Maria im Kapitol zu Köln be gesetzt wurden. Er beginnt mit den Reliquien des Herrn und seiner hl. Mutte neun im ganzen. Ihnen folgen Reliquiae sanctorum martyrum Stephani protomar Pancratii, Vincentii, dens s. Christophori, Mauricii, Victoris, Cosmae et Damia Caesarii, Quintini, Calixti PP., Germani, Simphoriani, Dionysii, Gangulphi, Quiri Leodegarii, Florentii, Sergii et Bacchi, Hippolyti, Terentii. Dann kommen Reliqui ss. confessorum Benedicti, Ambrosii, Germani, Maximini, Goaris, Fortunati, Uds rici, hierauf Reliquiae ss. Virginum Caeciliae, Walburgis, Scholasticae, Anastasia Den Beschluß der langen Reihe machen reliquiae aliorum plurimorum, quoru nomina non potuerunt inveniri scripta[1]. Zwar nicht gerade so viele Reliquie

[49] Ebd. n. 128 (L. c. 332).

[50] N. 259 (Duch. I, 464): Cernens plurima eorundem sanctorum cymeteriorum loca neglecta ac desidia antiquitatis maxima demolitione atque jam vicina ruina posita, protinus eadem sanctorum corpora de ipsis dirutis abstulit cymeteriis. Quae ... civitatem Romanam introducens, alia eorum per titulos ac diaconi seu monasteria et reliquas ecclesias cum d centi studuit recondi honore.

[51] M. 89, 1190.

[52] L. P. n. 434/438 491 517 (Duch. II, 54 93 115).

[1] H. Rathgens, St. Maria im Kapitol 41.

ber noch immer eine recht erhebliche Zahl solcher wurde 1231 in dem Hochaltar on S. Maximin zu Trier bei dessen Neukonsekration hinterlegt. Außer sechs Reliuien des Heilandes und der allerseligsten Jungfrau und einem „Stückchen vom erge Sinai" barg Erzbischof Theodorich weiter im Sepulcrum desselben Reliquien on neunzehn hl. Märtyrern und Märtyrinnen[2]. Im Hochaltar von St. Paulin zu rier wurden im ganzen vierundfünfzig verschiedene Reliquien beigesetzt[3].

In den Hochaltar der Kirche Petershausen zu Konstanz kamen 1134 bei dessen onsekration außer einer Anzahl von Reliquien des Herrn und der Gottesmutter owie einer Reliquie de basilica s. Michaelis archangeli, quam ipse dedicavit in onte Gargano, Reliquien des hl. Johannes d. T., Reliquien der Apostel Petrus, aulus, Andreas, Jakobus, Philippus, Bartholomäus, vierundvierzig Reliquien von ärtyrern, zehn von Bekennern, sechs von Jungfrauen und vier von heiligen rauen. Nach den Annales Windbergenses wurden 1142 und 1167 in dem Hochltar der Kirche des Klosters Windberg dreiundsechzig, in den Kreuzaltar zweiundierzig, in den Ägidiusaltar neununddreißig, in den Nikolausaltar dreiunddreißig, n den Mauritiusaltar siebenunddreißig Reliquien eingeschlossen[4].

Besonders groß war die Zahl der Reliquien, welche 1170 die Zisterzienser von immerode in dem Sepulcrum des Hochaltares ihrer Kirche beisetzten. Zu einer ülle von Reliquien des Herrn[5] und mehreren Reliquien Marias kamen hier noch ine Partikel von dem Stabe Moses und Aarons, eine Reliquie von Joseph von rimathea sowie etwa hundertfünfundzwanzig Reliquien von Aposteln, Märtyrern, ischöfen und Äbten[6].

Der Drang, die Reliquien in dieser oder ähnlicher Weise im Altargrab zu äufen, war besonders im 11. und 12. Jahrhundert sehr stark. Er hatte wohl einen oppelten Grund. Erstens mochte man das Altarsepulcrum als den würdigsten nd passendsten Platz für die vielen Reliquien, die man gesammelt hatte, betrachten. weitens hatte die Kirche und alle die zu ihr gehörten, Gemeinde oder Kloster, m so mehr Patrone im Himmel am Thron Gottes, je mehr Reliquien hier auf rden in ihren Altären geborgen waren.

Übrigens begann jene Häufung nicht erst um die Wende des ersten Jahrausends. Schon sehr früh trieb die hohe Verehrung, welche man den Reliquien ollte, und die außerordentliche Wertschätzung, welche man ihnen entgegenbrachte, azu, möglichst viele derselben im Altar beizusetzen. Bereits in altchristlicher Zeit immt dieser Brauch seinen Anfang. Das Beispiel eines Gaudentius von Brescia, ines Victricius von Rouen[7] und eines Paulinus von Nola, der Befund im Altarepulcrum von Grado[8] und die alten spanischen Altarstipites mit den Verzeichnissen er in ihnen enthaltenen Reliquien bezeugen das.

Im späten Mittelalter nahm die Zahl der Reliquien, die man in das epulcrum legte, merklich ab. Man zog es nun vor, sie in Reliquiare einzuchließen, in denen man sie sehen, und die man zur Verehrung der in ihnen nthaltenen Reliquien aussetzen und zeigen konnte.

5. Namen der Reliquien. Die heiligen Überreste, die man im ltargrab beisetzt, führen heute nur mehr den Namen reliquiae (deutsch eliquie, italienisch und spanisch reliquia, französisch reliques, nglisch relics, holländisch reliquie).

Als der zutreffendste, war er von jeher der gebräuchlichste und gewöhnlichste. an bezeichnete aber mit reliquiae nicht bloß Partikel der Gebeine oder sonstige

---

[2] Studien und Mitteil. aus dem Benediktinerden X (1889) 86.
[3] Nota dedicat. s. Paulini Trev. M. G. SS. V, 1277.
[4] M. G. SS. XVII, 560.
[5] Vgl. oben S. 611.
[6] Dedic. monast. Himmerode (M. G. XV, 1283).
[7] De laude Sanctorum 6 11 (M. 20, 447 453).
[8] Vgl. unten S. 637.

körperliche Reste der Heiligen, sondern alles, was irgendwie mit denselben, sei bei ihren Lebzeiten, sei es nach ihrem Tode in Berührung gekommen war. Dah denn nicht bloß die Kleider, Marterwerkzeuge und ähnliches gleich den körpe lichen Überresten als reliquiae bezeichnet wurden, sondern auch z. B. Teile d Grabes, Wasser aus dem Brunnen, in den einst das Blut eines Märtyrers gekomme Tücher, die auf dem Grabe gelegen hatten, Steinchen von dem Ort des Martyriun und ähnliches, Dinge, die oft nur eine sehr entfernte Beziehung zu dem betreffend Heiligen hatten oder kaum mehr als sogenannte Andenken waren, unterschiedsl Reliquien genannt wurden.

Außer Gebrauch kamen, und zwar schon im ausgehenden Mittelalte zum Teil selbst bereits früher, die Namen sanctuaria, patrocinia pignora. Vereinzelt vorkommende Bezeichnungen sind beneficia merita und vocabula.

Sanctuaria nannte man die Reliquien, weil sie als Überbleibsel von Heil gen oder als Dinge, die mit denselben in Berührung gekommen waren, einen heil gen, ehrwürdigen Charakter an sich trugen.

Das Wort begegnet uns namentlich bei Gregor d. Gr. häufig, aus dessen Briefe es auch in die Formulare des Liber diurnus überging. In den Pontifikalien komm es, ebenso wie die Ausdrücke pignora und patrocinia, nicht vor; diese kenne nur den heutigen Terminus reliquiae. Es scheint übrigens, daß man in altchristliche Zeit unter sanctuaria vornehmlich sekundäre Reliquien, namentlich die sog. brande Tücher, die auf Heiligengräbern geruht hatten, verstand. Ein spätes Beispiel de Gebrauches des Wortes bietet die Inschrift des jüngeren der beiden Portatilien i der Reichen Kapelle zu München. Dem lateinischen sanctuaria entspricht da deutsche Heiligtümer, mittelalterlich Heiltümer.

Pignora hießen die Reliquien, weil sie als Unterpfänder des Schutzes galte den die Heiligen nach dem katholischen Lehrbegriff durch ihre Fürbitte am Thron Gottes den Menschen leisten. Frühe Beispiele für den Gebrauch des Wortes biete Gregor von Tours, so z. B. De gloria Confessorum n. 20[1], De gloria martyrum n. 30 n. 33[3], Historia Francorum l. 1, c. 3[4].

Patrocinia nannte man die Reliquien ähnlich wie pignora um der Hilfe wi len, die man von ihrem Besitz und ihrer Verehrung durch die Fürsprache de Heiligen, von denen sie herstammten, erhoffte. Die Bezeichnung patrocinia wa besonders in der karolingisch-ottonischen Zeit gebräuchlich[5]. Die ihm wie der Namen pignora zugrunde liegende Auffassung kommt in lehrreicher Weise zur Ausdruck in einer der Erzählungen Gregors von Tours. Als die Franken, s berichtet dieser[6], um den Tod Chlodomars zu rächen, Burgund verwüsteten, gescha es, daß sie auch eine Basilika in Brand steckten, in deren Altar Reliquien de hl. Andreas und des hl. Saturnin hinterlegt waren. Als nun das Dach in Flamme stand und die Balken herabstürzten, schrien die Armen und Alten, welche die Wu der Feinde geschont hatte, unter Weinen: Vae nobis, qui tantorum pignorum hodi caremus auxilio nec nobis ultra spes praesentis vitae manebit, si haec perierin

Memoria heißen die in dem Altar geborgenen Reliquien bisweilen in alt christlichen afrikanischen Inschriften, indem der Name des Monumentes auf desse Inhalt überging[7].

---

[1] M. G. SS. rer. merov. X, 759 f.: Cumque sacrosancta pignora palleis ac nafis exornata defereremus, venimus ad ostium oratorii . . . illustratione sanctorum pignorum . . . a pignoribus sanctorum vidisse egressum ignem.

[3] L. c. 506: Tantorum pignorum hodie caremus.

[4] L. c. 509: Habens et ipsa (sc. crypta) cu sanctorum pignoribus altare suum.

[4] L. c. 448 f.: Martyrum pignora . . . sanc Benigni martyris pignora.

[5] Vgl. D. C. unter patrocinium VI, 219.

[6] De glor. mart. n. 30 (M. G. SS. rer. mero I, 506).

[7] Vgl. oben S. 556.

Beneficia werden die Reliquien genannt z. B. in einer Inschrift des 8. Jahrhunderts neben dem Portal von S. Angelo in Pescheria zu Rom, welche von der Erbauung der Kirche durch Theodotus und den in ihr beigesetzten Reliquien berichtet, in einem Brief Gregors d. Gr. an die Königin Brunhilde[7a] u. a.

Merita heißen sie beispielsweise in einer von Agnellus mitgeteilten Inschrift des 6. Jahrhunderts, in der berichtet wird, Erzbischof Maximian habe in der von ihm erbauten Stephanskirche merita apostolorum et martyrum i. e. sancti Petri, sancti Pauli, sancti Andreae usw. geborgen[8].

Den Namen vocabula führen die im Sepulcrum eingeschlossenen Reliquien in der Inschrift einer Altarplatte aus S. Erasmo bei Gubbio[9]. In der Chronik von Monte Cassino ist die Rede von vocabula, die zugleich mit Reliquien 1075 im Michaelsaltar der Bartholomäuskirche und 1090 im Ambrosiusaltar der Martinskirche hinterlegt wurden[10].

Warum die Reliquien beneficia und merita genannt wurden, ist unschwer zu verstehen. Beneficia und merita decken sich dem sachlichen Sinn nach mit pignora und patrocinia. Unsicher ist, was vocabulum besagen will. In der Inschrift des Altares von S. Erasmo mögen die Reliquien vocabula genannt sein, weil die Altäre unter der Anrufung und zu Ehren jener Heiligen, von denen die Reliquien herrührten, geweiht wurden[11]. In den in Frage stehenden Stellen der Chronik von Monte Cassino ist dieser Sinn jedoch ersichtlich ausgeschlossen. Vielleicht, daß vocabula hier Anrufungen der betreffenden Heiligen bedeuten; vielleicht daß wir unter ihnen die Namen der Heiligen zu verstehen haben, die man in das Sepulcrum legte, weil man keine Reliquien derselben besaß, jedoch auch sie in ihm vertreten sehen wollte; vielleicht endlich, daß die vocabula sekundäre, die reliquiae primäre Reliquien darstellten. Was aber auch die vocabula waren, jedenfalls bildeten sie erstens neben den Reliquien einen Bestandteil des Inhaltes des Sepulcrums, jedoch waren sie zweitens von denselben irgendwie verschieden.

II. KONSEKRIERTE HOSTIEN

Außer Reliquien pflegte man im Mittelalter häufig drei konsekrierte Hostien in das Sepulcrum zu legen. Der Brauch läßt sich bis wenigstens in die Frühe des 9. Jahrhunderts nachweisen.

Das früheste Zeugnis für sein Bestehen ist neben zwei römischen Ordines der Kirch- und Altarweihe aus karolingischer Zeit Kanon 2 der 816 abgehaltenen Synode von Celichyt, welcher zugleich bekundet, daß derselbe im Beginn des 9. Jahrhunderts auch schon in England bekannt war[1]. Selbst wenn Reliquien fehlen, soll nach ihm wenigstens die Eucharistie beigesetzt werden. Allerdings ist in dem Kanon nicht ausdrücklich gesagt, daß dies im Altarsepulcrum zu geschehen habe. Wenn

[7a] Epp. l. 6, n. 55; vgl. l. 3, n. 33 (M. G. Epp. I, 430 und I, 192).

[8] Liber Pontif. eccl. Ravennat. n. 72 (M. G. SS. Langob. 327); vgl. über merita auch D. C. V, 356.

[9] Bollet. ser. IV, III (1884) 38. Die Reliquien befanden sich zufolge der Inschrift sub columnis mensae. Die Inschrift stammte aus dem Jahre 1131.

[10] Chron. Cas. l. 3, c. 33; l. 4, c. 8 (M. G. SS. VII, 726 763): In altari (b. Michaelis archangeli) recondidit reliquias has: Sanctorum Nicandri et Marciani, sancti Viti, sanctorum Johannis et Pauli... et vocabula sanctorum Apollinaris episcopi, Proti et Iacincti. Ähnlich in dem zweiten Verzeichnis: In altare sancti Ambrosii sunt reliquiae eius, Augustini episcopi, Pancratii martyris et vocabulum sancti Hieronymi presbyteri. In der aus dem Jahre 359 stammenden Inschrift der Steinplatte, die zu Tixter in Nordafrika gefunden wurde, ist von nomina martyrum Datiani, Donatiani, Cipriani, Nemessani, Citini et Victorialis die Rede (vgl. oben S. 529).

[11] Den Sinn von Altartitel hat vocabulum Chron. Cas. l. 3, c. 29 (l. c. 720): Altaria praecipua beati videlicet Benedicti et Joannis vocabulis insignita.

[1] H. IV, 1219: Postea (nach der Weihe der Kirche) eucharistia, quae ab episcopo per idem ministerium consecratur (in der Messe, die der Weihe folgte) cum aliis reliquiis condatur in capsula ac serventur in eadem basilica. Et si alias reliquias intimare non potest, tamen hoc maxime proficere potest, quia corpus et sanguis est D. N. Jesu Christi.

wir ihn aber im Lichte betrachten, welches die vorhin genannten Ordines der Kirch und Altarweihe auf ihn werfen, kann kein Zweifel sein, wie er verstanden sein wil und verstanden werden muß[2].

Die beiden erwähnten Ordines der Kirchweihe, die den Brauch bezeugen, sin der von Bianchini herausgegebene Ordo einer Handschrift der Veroneser Kapitels bibliothek[3] und der Kirchweihordo des Sakramentars Drogos von Metz (826—855)[4]

In dem ersten heißt es im Ritus der Reliquienrekondition: Deinde ponat tre portiones corporis Domini intro in confessione et tres de incenso et recludantu reliquiae in confessione, in diesem in nur wenig abgeändertem Wortlaut: Poste parantur reliquiae cum tribus particulis corporis Domini et tribus particuli thimiamatis, canendo antiphonam: Sub altare Domini sedes accepistis. Ein Bele aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist der Kirchweihordo in einem au der Zeit Hinkmars von Reims stammenden Reimser Pontifikale[5].

Zeugnisse für das Bestehen der Praxis im 10. Jahrhundert liefern ei Pontifikale von Mainz in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel (n. 1814—1816) Deinde ponat tres portiones corporis Domini in confessionem et tres de incenso et tun imponantur reliquiae in confessionem, ein Pontifikale von Noyon[6], das Dustanponti fikale in der Nationalbibliothek zu Paris[7], das sog. Egbertpontifikale in der National bibliothek[7a], und das Sakramentar Ratolds von Corbie in derselben[8]. Von Pontifika lien des 11. Jahrhunderts enthalten und bekunden den Brauch das Gundekar pontifikale zu Eichstätt, ein Pontifikale aus der Zeit Heinrichs II. in der Staatsbiblio thek zu Bamberg (Cod. 53), ein jetzt wohl nicht mehr vorhandenes Pontifikale im Kloster des hl. Lucian zu Beauvais[9], das Pontifikale von Lanalet in der Stadtbiblio thek zu Rouen[10], das Pontifikale des Erzbischofs Halinardus von Lyon (1064—1052)[11], ein Pontifikale von Narbonne[12], ein Trierer Pontifikale in der Pariser National bibliothek[13], zwei Caeremonialien von Vich im Bischöflichen Museum daselbst: Tres portiones corporis Christi et tria grana incensi reponat simul cum reliquiis, ein Kölner Pontifikale der Vaticana[14] sowie das Werdener Pontifikale in der Staats bibliothek zu Berlin[15].

Pontifikalien des 12. Jahrhunderts, welche vorschreiben, es sollten mit den Reliquien drei konsekrierte Hostien im Sepulcrum beigesetzt werden, sind bei spielsweise das Pontifikale Ottos von Bamberg in der Staatsbibliothek daselbst[16], ein Pontifikale von Cambrai[17], ein Pontifikale von Salzburg[18], und ein Pontifikale Barb. lat. 631 der Vaticana.

Der Brauch erscheint uns heute sehr befremdend, und es wäre zweifellos ein sehr grober Verstoß gegen die gegenwärtig geltende liturgische Praxis, wollte ein Bischof ihm auch jetzt noch folgen. Indessen galt er im Mittelalter keineswegs als Mißbrauch. Vielmehr wurde er damals als durchaus legitim und als durchaus erlaubt angesehen, ja er war da, wo das Pontifikale im Weiheritus

---

[2] Vgl. über den Sinn des Kanons auch oben S. 539.

[3] C. XCII (87). Er findet sich auch in der Züricher Handschrift Cod. Stiftsbibl. C. 102, abgedruckt bei Gerbert Mon. II, 269, in der aus Weißenburg im Elsaß kommenden Handschrift Weißenb. 91 der Bibliothek zu Wolfenbüttel sowie in der Handschrift der Kölner Dombibliothek C. 128. Die Veroneser Handschrift stammt nach den in ihr enthaltenen Laudes aus der Zeit der gemeinschaftlichen Regierung Ludwigs d. Fr. und Lothars, und zwar näher aus der Zeit nach der Krönung Lothars durch Paschalis I., also aus der Zeit zwischen 823 und 840.

[4] Bibl. nat. f. l. 9428; abgedruckt bei Duch. Orig. (Paris 1903) 487.

[5] Veröffentlicht bei Mart. l. 3, c. 13, ordo 5; II, 259.

[6] Mart. l. 2, c. 13, ordo 6; II, 261.

[7] F. l. 943; Mart. l. c. ordo 4; II, 255.

[7a] F. l. 10575, Mart. l. c. ordo 2; II, 246.

[8] F. l. 12052.

[9] Mart. l. 2, c. 3, n. XI; II, 243.

[10] Mart. l. c. ordo 3; II, 250.

[11] Mart. l. c. ordo 9; II, 269.

[12] Mart. l. c. ordo 8; II, 263.

[13] F. l. 13313.

[14] Ottob. 167.

[15] Ms. theol. lat. f. 363.

[16] Cod. 55.

[17] Mart. l. 2, c. 13, ordo 10; II, 272.

[18] L. c. n. XI; II, 243.

die Hinterlegung der hl. Eucharistie vorschrieb, pflichtmäßig. Nicht alle Pontifikalien enthielten die fragliche Rubrik. Wenn wir aber die Verbreitung des Brauches nach der Zahl der Pontifikalien abmessen dürfen, welche die Einschließung der drei Partikeln des hl. Sakramentes vermerken, so war er zweifellos bis zum 13. Jahrhundert vorherrschend. Denn die noch vorhandenen Pontifikalien des 9.—13. Jahrhunderts, welche außer der Beisetzung der Reliquien auch die Rekondition dreier konsekrierter Hostien verlangen, sind weitaus zahlreicher als diejenigen aus der gleichen Zeit, welche nur von einer Beisetzung von Reliquien reden.

Der Brauch war auch nicht auf das eine oder andere Land beschränkt, also nicht lediglich partikulären Charakters. Er bestand im ganzen Abendland, in Italien wie in Frankreich, in Spanien wie in England und Deutschland, wie die vorhin genannten Pontifikalien mit aller Deutlichkeit bekunden. Daß die Vorschrift derselben aber nicht bloß auf dem Pergament blieb, sondern auch in der Praxis umgesetzt wurde, ergibt sich mit Bestimmtheit aus manchen diesbezüglichen Nachrichten und Dokumenten.

Das Exordium Cisterciense erzählt, Bischof Gaufrid von Sorra auf Sardinien († 1178) habe in dem Altar einer alten Kirche, die er restaurieren wollte, eine alte, morsche Kapsel gefunden, die außer Reliquien auch den Leib des Herrn enthielt, und zwar so wohl erhalten, weiß und frei von aller Fäulnis, als ob er jüngst erst eingelegt worden wäre[19]. Als der Konstanzer Weihbischof Johannes 1320 den 1170 von Bischof Otto von Konstanz geweihten Altar im Nordturme des Frauenmünsters zu Zürich neu weihen wollte und darum das alte Sepulcrum desselben öffnete, entdeckte man in diesem außer Reliquien auch de communione corporis Domini[20]. Als Papst Urban II. 1096 die Abteikirche Montmajour bei Arles weihte, legte er, nach der Historia dedicationis ecclesiae Majoris monasterii, in den Hochaltar derselben, welchen er selbst konsekrierte, ineffabile corporis Christi sacramentum cum horum pignoribus sanctorum, particula scilicet victoriosissimae crucis Christi et de vestimentis gloriosae Dei Genitricis usw.[21]

Papst Benedikt VIII. (1012—1024) schrieb um 1020 an den Markgrafen Bonifacius in Sachen der Beatifikation des Mönches Simeon im Kloster zu Padolinora bei Mantua: Si ita corruscat (sc. Simeon) miraculis, ut vester homo asseruit, aedificate ecclesiam, collocate in ea eundem, juxta quem altare consecrari rogate, in quo reliquiae antiquorum sanctorum recondantur cum sanctissimo corpore D. N. Jesu Christi et sic demum mysteria celebrentur[22]. Ein im Archiv der Kathedrale zu Vich befindliches Altarweihezeugnis beurkundet, daß in einem unter Bischof Oliva (1018—1046) konsekrierten Altar der Kathedrale bei der Weihe der Leib des Herrn sowie Reliquien der hl. Felicitas und ihrer Söhne beigesetzt wurden: Haec sunt reliquiae reconditae, videlicet corpus Domini nostri Jesu Christi et cineres s. Felicitatis et filiorum eius. Ein anderes Dokument der gleichen Art aus dem Jahre 1204, das sich in demselben Archiv befindet, bezeugt, daß auch in das Sepulcrum eines damals konsekrierten Altares der Martinskirche zu Sarroca zu den Reliquien geweihte Hostien gelegt wurden[23]. Der Minorit Salimbene († ca. 1290) berichtet nach Mitteilung eines Augenzeugen, daß man in einer Kirche zu Reggio Emilia in einem Altargrab eine konsekrierte Hostie fand, die nach Ausweis eines beiliegenden Dokumentes bereits dreihundert Jahre in demselben gelegen hatte, aber noch vorzüglich erhalten war[24].

[19] L. 3, c. 23 (M. 185, 1082).

[20] Mitteil. der Antiquar. Gesellsch. in Zürich LXV (Zürich 1901) 30.

[21] M. 151, 275.

[22] Ep. 35 (M. 139, 1633).

[23] J. Gudiol y Cunill, Colocació de les santes reliquies en les altares (Separatabzug aus La Veu del Monserrat (o. O. und J.) 294.

[24] Chronica Parmensis (Parmae 1887) 162.

Der Brauch, in das Sepulcrum zu den Reliquien den Leib des Herrn hineinzulegen, war keineswegs antirömisch oder auch nur unrömisch. Im Gegenteil entsprach er durchaus der römischen Praxis, wie sich klar aus der Geschichte der Weihe des Hochaltars von Montmajour und dem Schreiben Benedikts VIII. ergibt. Niemals ist auch in älterer Zeit die Rede davon, daß Rom gegen den Brauch als Mißbrauch Einspruch erhoben hätte.

Es scheint sogar, daß die Gepflogenheit von Rom selbst ihren Ausgang nahm. Denn es ist sicher nicht ohne Grund und Bedeutung, daß die Anweisung, den Reliquien drei konsekrierte Partikel in das Sepulcrum beizufügen, in den Pontifikalien des 9.—11. Jahrhunderts sich ausschließlich in jener Form des Ordo der Reliquienrekondition findet, die durch den Terminus confessio als Bezeichnung des Sepulcrums und noch mehr durch die ausdrückliche Überschrift: Ordo quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur, welche sie in manchen Fällen aufweist, als aus Rom stammend gekennzeichnet wird. Es liegt aber keinerlei Anhalt zur Annahme vor, es sei der die portiones corporis Christi betreffende Vermerk ihr nicht ursprünglich, sondern irgendwo außerhalb Roms in den von hier dorthin gebrachten Ordo eingeschaltet worden. Es würde zudem bei einer solchen schwer, ja kaum zu erklären sein, daß der Brauch so allgemein wurde, und daß er namentlich auch zu Rom Eingang fand.

Bis in das 13. Jahrhundert hinein scheint ein Widerspruch gegen den Brauch sich nicht erhoben zu haben.

Sicard von Cremona erwähnt diesen, ohne irgendwelchen Tadel oder irgendwelche Bedenken zu äußern[25]. Hugo von Pisa († 1210) aber billigt es nicht bloß, daß man den Leib des Herrn im Sepulcrum beisetze, sei es an Stelle der Reliquien falls solche fehlten, sei es zugleich mit ihnen, sondern er bezeichnet das sogar als ein Müssen; freilich mit dem Hinzufügen, daß dadurch weder die Gültigkeit der Konsekration der Kirche noch die der Altarweihe bedingt sei[26]. Bartholomäus von Brescia nimmt um die Mitte des 13. Jahrhunderts in seiner Ausgabe des Dekretes eine Glosse auf, wonach es beim Fehlen von Reliquien genüge, den Leib des Herrn ins Sepulcrum einzuschließen, Durandus aber hält das in einem solchen Falle sogar für nötig: Sane sine sanctorum reliquiis aut ubi illi haberi non possunt, sine corpore Christi non fit consecratio altaris fixi[27]. Guido von Baysio († 1313) sagt in seinem Kommentar zum Dekret Gratians[28], nach Anführung der vorhin mitgeteilten Ansicht Hugos von Pisa in bezug auf den Brauch: Quod dictum est de corpore Christi communiter tenent doctores antiqui et hoc innuit liber pontificalis.

Indessen waren nachgerade Bedenken gegen diesen zutage getreten, weshalb Kardinal Heinrich von Segusia zu Lyon Papst Innocenz IV. (1232—1254) wegen der Zulässigkeit desselben befragte. Der Papst antwortete nach Beratung mit dem Patriarchen von Konstantinopel und dem Kardinal Savelli verneinend, ohne jedoch einen Grund für seine Entscheidung anzugeben.

Guido von Baysio, der das berichtet, fügt hinzu, es sei die Antwort zutreffend gewesen; denn der Leib des Herrn sei eingesetzt als Speise der Seelen und dürfte daher nur für die Kranken aufbewahrt werden, nicht aber zu einem andern Zweck.

---

[25] Mitral. l. 1, c. 10 (M. 213, 36): In altari corpus Domini et reliquiae reconduntur. Vgl. auch Sicards Summa zum Dekret Gratians De consecr. dist. 1, c. 24: Quidam pro reliquiis apponunt corpus Domini, die etwas ältere Summa des Simon von Bisiniano (von 1179), die Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus (nach 1215) und die Summa des Goffredus von Trano († 1245) zu c. 24 (Archiv für kath. Kirchenrecht 102 [1922] 34 f.).

[26] Joann. de Turrecremata, Commentar. in tract. de consecrat. dist. 1. c. Placuit; IV (Venetiis 1578) p. 19.

[27] Rat. l. 1, c. 7, n. 23.

[28] Rosarium (Venet. 1480), De consecrat. dist. 1.

Denn der Herr habe bei der Einsetzung des hl. Sakramentes gesagt: Accipite et comedite, nicht recondite. Daß auch Nichtkanonisten der Brauch, im Sepulcrum den Leib des Herrn einzuschließen, nicht gefiel, zeigt die Äußerung, die Salimbene seinem vorhin angeführten Bericht über die zu Reggio in einem Altargrab gefundene Hostie folgen läßt: Non placet mihi, quod corpus Domini in altari pro reliquiis includatur.

Nichtsdestoweniger erhielt sich die Gepflogenheit verschiedenerorten bis gegen Ende des Mittelalters.

Nikolaus de Tudeschis und Johannes de Turrecremata erwähnen sie, ohne sich indessen für oder gegen sie auszusprechen. Sie begnügen sich, die Ansicht eines Hugo von Pisa, Heinrich von Segusia, Johannes Teutonicus und Durandus anzuführen. Immerhin ist bemerkenswert, daß sie den Brauch nicht als Mißbrauch verurteilen[29]. Wilhelm Lyndwode[30] bemerkt zur Rekondierung der Eucharistie: Unde licet reliquiae non sint de substantia consecrationis altaris, ubi tamen non habent, solent aliqui apponere corpus Christi et hoc aliqui doctores dicunt debere fieri, etiamsi habentur reliquiae. Et licet hoc posset dici verum quoad consecrationem ecclesiae, . . . non tamen puto hoc verum esse in consecratione altaris, ut scilicet corpus dominicum loco reliquiarum sepeliatur in altari, licet communis opinio faciat in contrarium. Er lehnt also zwar selbst den Brauch ab, bezeichnet ihn jedoch noch als der gewöhnlichen Anschauung entsprechend.

Auch unter den Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhunderts gibt es noch manche, welche nach wie vor die Rubrik enthalten, es sollten zu den Reliquien drei hl. Hostien gelegt oder beim Mangel an Reliquien wenigstens drei hl. Hostien im Sepulcrum beigesetzt werden. Beispiele sind ein Pontifikale von Noyon (14. Jahrhundert)[31], ein Pontifikale aus Freising (14. Jahrhundert) in der Staatsbibliothek zu München, Clm. 6429, ein Pontifikale von Bergamo (um 1455)[32], das Pontifikale Vat. lat. 7114 (14. Jahrhundert), der Ordo dedicationis ecclesiae Borgh. 11 A 1 15. Jahrhundert), das Pontifikale Vat. lat. 6748 (Pontifikale von Monreale, 14. Jahrhundert), alle vier in der Vaticana[33]. Immerhin hat sich das Verhältnis derjenigen Pontifikalien, welche den Brauch noch kennen, zu jenen, in denen er sich nicht findet, im ausgehenden Mittelalter in das Gegenteil von dem verkehrt, welches uns in den Sakramentaren und Pontifikalien des 9.—13. Jahrhunderts entgegentritt. Die Pontifikalien, welche die Rubrik betreffend die Beisetzung von drei konsekrierten Hostien beibehalten haben, bilden im ganzen gegenüber den anderen jetzt eine geringe Minderzahl. Deutlich tritt der Wechsel in der Anschauung im Bamberger Pontifikale Cod. 56 der Staatsbibliothek zu Bamberg, einer Schöpfung des 14. Jahrhunderts, zutage. Es hat als Vorlage Cod. 53 (11. Jahrhundert) und 55 12. Jahrhundert) der Bibliothek. Allein während diese noch die Rubrik betreffend die Rekondition von drei portiones corporis Christi haben, ist sie in Cod. 56, offenbar weil nicht mehr in Kraft, vom Kopisten ausgelassen worden.

Sehr zäh scheint man an dem Brauch in Katalonien festgehalten zu haben. So wird berichtet, daß Bischof Ramón von Vich 1360 bei der Weihe des Altares des Kapitelsaales der Kathedrale in das Sepulcrum desselben loco reliquiarum sacramentum corporis Domini legte. Beim Abbruch des Altares am 11. Mai 1568 entdeckte man in demselben laut Protokoll in einer silbernen Kapsel, die wiederum in einer mit Seide umkleideten Holzkapsel lag, eingehüllt in ein Stück Korporale eine in drei Teile gebrochene Hostie. Einer derselben war in Staub zerfallen, die beiden

[29] Panormit. de consecr. eccl. vel alt. c. 1 fol 2 (Lugd. 1512) 196. Joann. de Turrecremata, Comm. in tract. de consecr. dist. 1, c. Placuit; V (Venet. 1578) 19.

[30] Provinciale l. 3, c. De reliquiis et veneratione sanctorum (ed. Londin. f. CLXXX).

[31] Mart. l. 2, c. 3, n. XI; II, 243.

[32] Vat. lat. 1145.

[33] Vgl. auch die Rubrik eines Pontifikales von Lyon (ca. 1400) bei Mart. l. 2, c. 13, n. XI; II, 243, und eines Pontifikales aus Kloster Schwarzach in der Würzburger Universitätsbibliothek aus dem 15. Jahrhundert (Archiv für kath. Kirchenrecht 102 [1922] 40).

anderen aber wohl erhalten[34]. Auch zu Cambrils fand man, als man 1615 das Sepulcrum des 1365 geweihten Hochaltares der dortigen Augustinerkirche öffnete, in denselben bei den Reliquien eine in ein Korporale eingeschlagene Hostie[35]. Ein dritter Fall wird uns zum Jahre 1427 mitgeteilt. Damals wurde die Kirche Santa Maria zu Amer durch ein Erdbeben vernichtet. In einem Bericht, den die Schöffen von Gerona über das Unglück dem Könige erstatteten, wird unter anderem erzählt, man habe im Altarpfeiler, dem Stipes, von dem die Mensa herabgefallen war, ein Holzkästchen und in diesem eine Hostie gefunden. Sie sei nur in der Farbe ein wenig verändert, im übrigen aber so unversehrt gewesen wie am Tage, da sie konsekriert wurde. Außerdem befand sich im Sepulcrum ein Bleikästchen mit Reliquien und ein irdenes Töpfchen[36].

Eines der spätesten Beispiele der Beifügung des hl. Sakramentes zu den im Sepulcrum hinterlegten Reliquien begegnet uns auf Majorca. Als man 1590 den Hochaltar der dortigen Kartause abbrach, weil man ihn vergrößern wollte, fand man im Sepulcrum ein silbernes Kästchen und in diesem drei Weihrauchkörner, ein Päckchen aus blauem Taft, in dem etwas Pulver lag, und einen Pergamentzettel, der die Inschrift trug: Hic manet inclusa sacrosancta eucharistia pro reliquia in dedicatione praesentis altaris et basilicae, quae consecratur per P. F. Joannem de Aranda, episcopum Ferrae Albanensis vice Dñi Egidii episcopi Majorcarum . . . die octavo madii anno Domini 1446. Man hatte also bei der Weihe des Hochaltares der Kartause zu Majorca noch im Jahre 1446 infolge Mangels an Reliquien den Leib des Herrn in dem Sepulcrum beigesetzt. Das in dem seidenen Päckchen enthaltene Pulver waren die Überreste der Hostien, die, offenbar unter dem Einfluß der Feuchtigkeit, zerfallen waren[37].

Ein letzter Fall ist besonders auch darum von Interesse, weil er zeigt, daß der Brauch beim Ausgang des 15. Jahrhunderts selbst in Katalonien nicht mehr bestand, ja nicht einmal mehr verstanden wurde. Er betrifft den Markusaltar der Kathedrale zu Barcelona, in dessen Sepulcrum 1432 bei seiner Weihe außer ein wenig Gebein des hl. Andreas nach Herkommen auch das hl. Sakrament beigesetzt worden war. Bei der Öffnung 1484 fand man die in ein Korporale gelegte Hostie gebrochen und verfärbt. Man nahm sie daher heraus, ließ sie durch einen Priester in der Messe konsumieren und legte eine neue Hostie ein, die man in eine runde silberne Kapsel eingeschlossen hatte, fügte den Verschlußstein in die Öffnung des Sepulcrums und brachte darüber ein Eisenblech mit Schloß als Deckel an. Zugleich wurden die der Kapelle zugehörigen Geistlichen angewiesen, an den Hauptfesten die Hostie durch eine neukonsekrierte zu ersetzen und in der Kapelle beständig zwei brennende Lampen zu unterhalten. Man dachte ersichtlich nicht daran, wie sehr das dem Begriff des Altarsepulcrums widerstreite, ja man wußte überhaupt nicht mehr, wie man sich das Sanctissimum im Altarsepulcrum zu erklären habe, hielt es vielmehr für ein der Markuskapelle verliehenes Privileg, daß in dem Altar derselben der Leib des Herrn beigesetzt sei[38].

W a n n der Brauch aufkam, den Reliquien im Sepulcrum die heilige Eucharistie beizugeben, ist nicht festzustellen. Sicher ist nach dem Frühergesagten, daß er schon wenigstens in karolingischer Zeit bestand.

Wenn auf dem Altarstipes von Acci unter den Reliquien, die in ihm eingeschlossen waren, neben reliquiae de cruore Domini, sanctae sindonis, de cruce Domin

[34] J. Gudiol y Cunill, Colocació de les santes reliquies 418 f.

[35] D. Narcisse Feliú de la Peña y Farell, Anales de Cataluña l. 19, c. 14; III (Barcelona 1709) 234.

[36] Franc. Monsalvatje y Fossas, Los monasteros de la Diócesis Gerundinensis (Olot 1904) 341.

[37] Nach einem Auszug aus einer handschriftlichen Chronik der Kartause von Majorca, die mir in der Kartause Miraflores bei Burgos Fray Bernardo Tarín, welcher ihn angefertigt hatte, freundlichst zur Durchsicht gab.

[38] Vgl. die interessanten Dokumente bei Villanueva, Viaje literario XVII (Madrid 185 app. XLVI und XLVII; p. 307 f.).

. a. auch eine Partikel de pane Domini genannt wird, so ist unter diesem panis Domini nicht die Eucharistie zu verstehen, wie man gemeint hat, sondern ein Überbleibsel von einem der Brote der wunderbaren Brotvermehrung, wie uns solche im Mittelalter in den Reliquienschätzen und den Verzeichnissen der im Altarsepulcrum niedergelegten Reliquien wiederholt begegnen. Aus der Inschrift des Stipes läßt sich deshalb nichts für eine Bestimmung des Alters des Brauches folgern.

Als man 1888 den im 12. Jahrhundert geweihten Hochaltar in S. Stefano zu Fiano Romano in der römischen Campagna abbrach, zeigten sich im Sepulcrum auch drei kleine Reliquienkreuzchen aus Bronze, wie man sie an einer Schnur über der Brust zu tragen pflegte, sog. Encolpien. Als Reliquienbehälter waren sie nicht eingeschlossen worden; denn eines war so beschädigt, daß es Reliquien nicht mehr hätte aufnehmen können (Tafel 105). De Rossi, welcher über diese Funde berichtet[39], hält es für klar, daß die Kreuzchen oder doch wenigstens das stark beschädigte in das Altargrab gelegt wurden, weil man sie als Reliquien, als Andenken nämlich an die Heiligen, die sie auf der Brust getragen hätten, betrachtete. Im Sepulcrum des Hochaltares von S. Clemente zu Rom entdeckte man vor einigen Jahrzehnten kleine Holzkreuzchen[40]. Man deutete sie in etwas gar kühner Weise als sacri pegni, Erinnerungen an die Slawenapostel Cyrillus und Methodius, welche den Leib des hl. Clemens nach Rom brachten.

Die Kreuzchen der beiden Sepulcra finden eine einfachere, natürlichere Erklärung. Sie werden mit dem Brauch, im Altargrab mit den Reliquien auch drei konsekrierte Hostien beizusetzen, im Zusammenhang stehen, und sollten wohl einen Ersatz für diese letzteren darstellen. Man mochte es nicht für passend halten, das hl. Sakrament in das Sepulcrum einzuschließen, wollte aber anderseits der herrschenden Sitte in irgendeiner Form Rechnung tragen. Man fand daher den Ausweg, statt der Hostien Kreuzchen den Reliquien beizugeben.

Lyndwode teilt in seinem Provinciale eine Verordnung des Erzbischofs Stephan Langton von Canterbury († 1228) mit, derzufolge alte, nicht mehr brauchbare Korporalien entweder in Gegenwart des Archidiakons verbrannt werden sollten oder in altaribus, quando consecrantur, loco reliquiarum reponantur[41], und bemerkt dazu: Quod corporale vel ejus pars detur in consecratione altaris loco reliquiarum, non videtur absurdum. In der Tat finden wir bei spätmittelalterlichen Kanonisten die freilich sonst nirgends verbürgte, legendenhafte Angabe, Papst Leo — welcher wird nicht gesagt — habe aus Mangel an Reliquien bei der Konsekration einer Kirche das Stück eines Korporales und eine Partikel der hl. Eucharistie in den Altar gelegt[42]. Indessen gibt Lyndwode den Kanon Langtons nicht richtig wieder und verbindet darum mit demselben einen Sinn, den er in Wirklichkeit nicht hatte. Nach c. 10 der Provinzialsynode von Oxford, die der Erzbischof 1222 abhielt, lautet die Bestimmung nur: Vetera corporalia, quae non fuerint idonea, loco reliquiarum reponantur vel in praesentia archidiaconi comburantur[43]. Es sollten also die nicht mehr benützbaren Korporalien entweder verbrannt oder als heilige Gegenstände an dem Ort, an dem Reliquien aufbewahrt wurden, hinterlegt werden. Von ihrer Verwendung bei der Konsekration von Altären ist in dem Kanon nichts enthalten.

III. WEIHRAUCHKÖRNER

Nach dem römischen Pontifikale müssen in das Sepulcrum auch drei Weihrauchkörner gelegt werden. Es ist das ein Überbleibsel der

[39] Bullet. ser. 4, VI (1888/89) 159.

[40] Ebd.

[41] L. 3 c. De reliquiis et veneratione sanctorum (ed. Londin. f. CLXXX).

[42] Guido de Baysio, Commentar. in decret. Grat. De consecrat. eccl. dist. 1 c. Placuit; Panormit. de consecr. eccl. vel alt. c. 1, ad 2 (Lugd. 1512) 196.

[43] H. VII, 118.

mittelalterlichen Gepflogenheit, mit den Reliquien drei konsekrierte Hostien in dasselbe einzuschließen.

Der Einlegung der drei Weihrauchkörner wird schon in Kirchweihordines aus dem 9. Jahrhundert gedacht, jedoch ausschließlich in jenen, in welchen eine Rekondition dreier konsekrierter Partikel vorgeschrieben wird. Die Ordines, in denen nur von einer Beisetzung von Reliquien die Rede ist, kennen kein Beifügen von Weihrauchkörnern. Daraus folgt, daß die drei grana thuris nicht wegen der Reliquien, sondern mit Rücksicht auf die drei portiones corporis Christi ins Sepulcrum gelegt wurden.

Bestätigt wird dieser Schluß durch die Wahrnehmung, daß wo immer die Rubriken auch die Rekondition von drei konsekrierten Hostien und drei Weihrauchkörnern vorschreiben, diese letzteren stets in aller Klarheit als Beigabe zu den hl. Spezies, nicht aber als solche zu den Reliquien erscheinen. Recondit pontifex propria manu ipsas reliquias in confessione altaris et antequam recludantur ponit chrisma intus in confessione per angulos quattuor . . . deinde (ponit) pontifex tres portiones corporis Christi intus in confessione et tres de incenso, heißt es z. B. im Pontifikale von Lanalet[1] und manchen anderen. Tunc pontifex accipiat tres portiones corporis Domini et reclaudat in capsa cum tria grana incensi, sagt das Pontifikale von Narbonne[2]; oratione completa, ponit episcopus juxta eas (reliquias) tres portiones corporis Domini et tres de incenso, das Pontifikale Borgh. 11 A 1 der Vatikana, das Pontifikale von Cambrai[3] u. a.; deinde ponat tres portiones corporis Domini intro in confessionem et tres de incenso et tunc recludantur reliquiae, das Pontifikale Gundekars von Eichstätt und das Pontifikale von Freising in der Staatsbibliothek zu München[4].

Auch die Zahl der Weihrauchkörner bildet eine Bestätigung der obigen Schlußfolgerung. Sie entsprach nicht der Zahl der Reliquien, die im Sepulcrum beigesetzt waren, sondern derjenigen der konsekrierten Hostien. Es waren darum auch die Weihrauchkörner ersichtlich als Beigabe zu diesen gedacht, nicht oder doch nur mittelbar als solche zu den Reliquien.

Warum die Weihrauchkörner aber den drei portiones corporis Christi beigefügt wurden, läßt sich nur vermuten. Vielleicht sollten sie eine andauernde Inzensierung symbolisieren und ersetzen, da eine wirkliche nicht möglich war, vielleicht an die Spezereien erinnern, die dem Leichname des Herrn ins Grab beigegeben wurden. Auch ist es möglich, daß man in dem Duft der Weihrauchkörner ein Mittel zur besseren Erhaltung der hl. Gestalten erblickte.

Natürlich konnten die Weihrauchkörner, wenn mit den konsekrierten Hostien den Reliquien beigegeben, auch auf diese bezogen werden. Daher hört auch später mit dem Brauch, den Leib des Herrn in das Sepulcrum einzuschließen, nicht zugleich das Einlegen von drei Weihrauchkörnern in dasselbe auf. Jenen gab man auf, dieses aber behielt man bei, weil es auch den Reliquien entsprach.

Wie in den Kirch- und Altarweihordines des 9. und 10. Jahrhunderts blieb es bis in das 13. Jahrhundert hinein. Nach wie vor wird bis dahin in den Pontifikalien niemals eine Einschließung der drei Weihrauchkörner erwähnt, wenn in ihnen im Ritus der Altarweihe nur von einer Beisetzung von Reliquien die Rede ist, sondern bloß dann, wenn sie auch eine Rekondition von drei portiones corporis Christi vorschreiben. Dann wird die Sache freilich anders. Der Passus, welcher die Bergung

[1] Mart. l. 2, c. 13, ordo 3; II, 254.
[2] Ebd. ordo 8; II, 268.
[3] Ebd. ordo 10; II, 273.
[4] Clm. 6429.

des hl. Sakramentes betrifft, wird ausgelassen, beibehalten aber die Einlegung der drei Weihrauchkörner. Man sieht es vielfach deutlich dem neuen Wortlaut an, daß er durch Auslassung von tres portiones corporis Christi und eine geringe durch diesen Ausfall veranlaßte Änderung des alten Textes entstanden ist: Ponat pontifex reliquias et tres portiones incensi intus in confessionem et recluduntur reliquiae[5], oder: Deinde ponat tria grana incensi intus et sic recludantur reliquiae[6]. In anderen Fällen ist unschwer eine Änderung der ursprünglichen Fassung durch Einschiebung des die Weihrauchkörner betreffenden Passus erkennbar: Deinde veneranter recondit reliquias cum tribus granis incensi[7]. Es ist die Form, wie sie später wörtlich in den Ordo der Weihe der Portatilien des römischen Pontifikales und mit einer geringen, durch die einleitende Rubrik veranlaßten Änderung auch in den heutigen Ordo der Konsekration des altare fixum überging.

Übrigens gab es auch noch im ausgehenden Mittelalter manche Pontifikalien, welche nur eine Beisetzung der Reliquien ohne Hinzufügung der drei Weihrauchkörner kannten, die Beilegung dieser letzteren also noch nicht in den Ritus der Altarweihe aufgenommen hatten. Dieser Art sind z. B. von den Pontifikalien der Vaticana Vat. lat. 1152 (14. Jahrhundert), Ottob. 270 (15. Jahrhundert), von den Pontifikalien der Pariser Nationalbibl. f. l. 951 (14. Jahrhundert), f. l. 967 (1423), nouv. acquis. f. l. 331, ferner das Pontifikale Clm. 10073 in der Staatsbibliothek zu München (1409) und das Pontifikale von Arles (14. Jahrhundert) bei Martène[8].

Wenn sich in mittelalterlichen Sepulcra nicht immer Weihrauchkörner finden, so darf man daraus nicht ohne weiteres schließen, daß überhaupt keine in sie hineingelegt worden seien. Denn wenn sich auch die den Reliquien beigefügten Weihrauchkörner bisweilen gut erhalten haben, wie z. B. in dem 1915 eröffneten Sepulcrum eines Altares der ehemaligen Benediktinerinnenkirche zu Preetz in Schleswig-Holstein[9] (Tafel 106), so sind sie jedoch meistens infolge der Feuchtigkeit völlig zerfallen und bis zur Unkenntlichkeit in Staub aufgelöst.

IV. WEIHEURKUNDE

Nach dem römischen Pontifikale muß in das Sepulcrum auch eine Urkunde über die vom Bischof vollzogene Altarkonsekration eingeschlossen werden. Sie soll nach dem für sie im Pontifikale gegebenen Formular das Datum (Jahr, Monat, Tag) der Weihe, den Namen des Konsekrators und seiner Diözese, den Altartitel, eine nähere Bezeichnung der im Sepulcrum beigesetzten Reliquien und eine Angabe der vom Konsekrator verliehenen Ablässe für den Weihetag und dessen Anniversar enthalten[1].

Eine Bedeutung als Beweis der tatsächlich erfolgten Konsekration des Altares hatte das Dokument früher nicht, ja es konnte eine solche nicht einmal haben. Denn weil im Sepulcrum eingeschlossen, war es unsichtbar und unzugänglich, ein Öffnen des Verschlusses des Reliquiengrabes, um zu ihm zu gelangen, hatte aber ohne weiteres die Exekration des Altares zur Folge. Der einzige praktische Sinn, den es hatte, war

[5] Pontifikale Borgh. 14 A. 1 aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts in der Vatikanischen Bibliothek u. a.

[6] Pontifikale von Sens (15. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris fl. 962 u. a.

[7] Pontifikale Borgh. 49 der Vaticana (13. bis 14. Jahrhundert), Pontifikale von Aix (15. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris f. l. 965 u. a.

[8] L. 2, c. 16, ordo 2; II, 288.

[9] Vgl. R. Haupt, Vom Kloster zu Preetz in Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte XLVI (1916) 220.

[1] AD.... die... mensis N. Ego N. Episcopus N. consecravi altare hoc in honorem sancti N. et reliquias sanctorum martyrum N. et N. in eo inclusi et singulis Christi fidelibus hodie unum annum et in die anniversario consecrationis huiusmodi ipsum visitantibus 40 dies de vera indulgentia in forma ecclesiae consueta concessi.

demnach nur der, daß es für die im Sepulcrum beigesetzten Reliquien im Falle einer etwaigen späteren Herausnahme und weiteren Verwertung derselben eine Authentik bildete.

Der neue Codex juris canonici hat jedoch hierin eine wesentlichhe Änderung geschaffen, infolge deren die Urkunde wirklich wird, was sie sein soll, eine Beurkundung der tatsächlich erfolgten Weihe. Er bestimmt nämlich in Kanon 1200 § 2 ad 2, daß der Altar seine Konsekration nicht verliert, wenn der Bischof oder ein anderer in dessen Auftrag das Sepulcrum ad visitandas reliquias öffnet. Es ist damit die Möglichkeit geschaffen, die Weiheurkunde einzusehen, ohne daß eine Exekration des Altares erfolgt und eine Neukonsekration nötig wird.

Die Anweisung, in das Sepulcrum ein Dokument über die vollzogene Konsekration des Altares zu legen, begegnet uns, freilich als ganz vereinzelte Erscheinung, schon in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Caeremoniale von Vich im Bischöflichen Museum zu Vich[2], indessen kommt sie selbst noch in den Pontifikalien des 15. Jahrhunderts nur sehr selten vor wie z. B. in den Pontifikalien Vat. lat. 1145 (Pontifikale von Bergamo um 1451) und Ottob. 501 der Vatikanischen Bibliothek sowie in einem Pontifikale von Lyon[3] und dem aus Kloster Schwarzach stammenden Pontifikale in der Universitätsbibliothek zu Würzburg.

Ponatur ibi, heißt es in erstgenanntem Pontifikale, etiam cartula, super qua scripta haec verba de grossis litteris: Reverendissimus in Christo pater et dominus dominus N., Dei et apostolicae sedis gratia episcopus talis ecclesiae, consecravit hanc ecclesiam sub honore sancti N. martyris vel confessoris et hoc altare sub honore sancti N. et posuit in eo reliquias sanctorum talis et talis et concessit singulis annis in anniversario dedicationis talem indulgentiam omnibus ipsam ecclesiam visitantibus in forma ecclesiae consueta. Anno a Nativitate Domini nostri Jesu Christi 1451, . . die . . . mensis, pontificatus sanctissimi et beatissimi in Christi patris ac domini domini N. divina providentia papae — anno usw. Ähnlich lautet die Rubrik in den anderen genannten Pontifikalien.

War es demnach noch im ausgehenden Mittelalter erst hier und da förmliche Vorschrift, bei der Altarkonsekration in das Sepulcrum eine Urkunde über die getätigte Weihe einzuschließen, so war doch solches bereits damals ein weit verbreiteter Brauch.

Es erhellt das aus den Weihecedulae, die man häufig in spätmittelalterlichen Altarsepulcra antrifft. In anderen Fällen beweisen Reste der Cedula oder das noch erhaltene bischöfliche Siegel, mit dem dieselbe versehen worden war, daß ein Weihezeugnis den Reliquien bei der Altarkonsekration beigegeben worden war. Jedenfalls war gemäß dem Befund, der sich bei der Eröffnung mittelalterlicher Altarsepulcra ergab, in Deutschland die Gepflogenheit, den Reliquien einen Pergamentzettel mit einer die Weihe des Altares beurkundenden Inschrift beizufügen, schon im 14. und 15. Jahrhundert weithin eingebürgert.

Tafel 106 bietet als Beispiel eine solche Cedula aus dem Sepulcrum eines Altares der Nikolaikirche zu Wismar. Vortrefflich erhalten, belehrt sie uns, daß Johannes, Bischof von Ratzeburg, am Tage der Translation des hl. Augustinus (28. Februar) 1459 die Kapelle und den Altar weihte zu Ehren der hll. Apostel Petrus, Paulus und Matthäus, der hll. Märtyrer Mauritius und seiner Genossen, des hl. Bischofs und Bekenners Augustinus und der hl. Jungfrau und Märtyrin Agnes

---

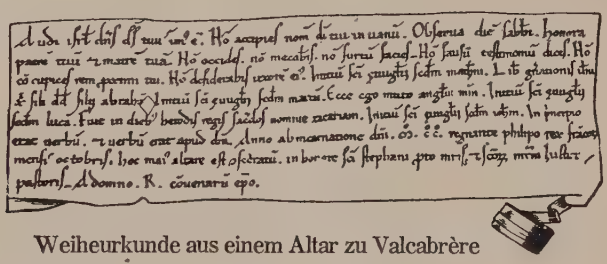
[2] Ponat etiam cartam continentam X praecepta legis et principia IV evangeliorum et nomen suum et diem et annum et nomina sanctorum, quorum reliquias reconduntur.

[3] Mart. l. 2, c. 13, n. 11; II, 243.

gratia Spiritus sancti juvante[4]. Etwa ein Jahrhundert älter als die Wismarer ist eine Cedula, die jüngst im Sepulcrum eines mittelalterlichen Altares zu Preetz in Holstein gefunden wurde (Tafel 106). Ihre Inschrift lautet: Ego Berterammus Dei et apostolicae sedis gratia episcopus Lubicensis praesentibus publice protestamur, quod praesens altare in honore sanctorum Jacobi majoris et Bartholomei apostolorum et Mariae Magdalenae consecravimus, Spiritus sancti gratia nos juvante. Datum actum anno Domini MCCCLV sabbato infra octavam Ascensionis Domini[5].

In dem schon wiederholt erwähnten, dem 11. Jahrhundert angehörenden Pontifikale von Narbonne[6] und dem Caeremoniale von Vich wird bestimmt, es solle in das Sepulcrum auch eine cartula, ein Pergament, gelegt werden, auf das die zehn Gebote und die Anfänge der Evangelien geschrieben seien. Dann folgt noch im Narbonner Pontifikale die Bemerkung: Si autem pontifex aut clerus vel populus suorum nomina aut etiam fidelium defunctorum inserere voluerint, non prohibeatur. Dasselbe gestattet also, daß außer dem Bischof auch Klerus und Gläubige ihre und der ihrigen Namen sowie die verstorbener Christgläubigen der cartula einfügten.

Eine interessante Illustration zu diesen Rubriken ist eine Pergamentcedula im Bischöflichen Museum zu Vich, die in dem Sepulcrum eines im 11. Jahrhundert geweihten Altares gefunden wurde. Sie mißt 1,93 cm Länge und 0,97 cm Breite und enthält, wie das Pontifikale von Narbonne will, die zehn Gebote und die Evangelien-



Weiheurkunde aus einem Altar zu Valcabrère

anfänge. Dann folgen Namen von Leuten, die ihre Namen im Sepulcrum beigesetzt zu sehen und sich dadurch dauernd in die auf dem Altare dargebrachten Opfer zu empfehlen wünschten, wohl Namen der Stifter und Wohltäter des Altares: Guillermus Ermemiri cum patri et matri. Ricardus cum omnibus parentibus suis. Reimundus et Guilabertus et Raimundus. Angaben über die Zeit der Weihe, die Person des Konsekrators sowie die beigesetzten Reliquien, die übrigens auch von dem Narbonner Pontifikale nicht verlangt werden, fehlen auf der Cedula.

Ein anderes Beispiel einer Cedula, der die zehn Gebote und die Anfänge der Evangelien aufgeschrieben waren, fand man 1886 im Sepulcrum des Hochaltares von Valcabrère bei St-Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne). Sie rührt von einer Altarweihe aus dem Jahre 1200 her. Von der im Museum zu Vich unterscheidet sie sich dadurch, daß auf die Evangelienanfänge statt Namen der Weihevermerk folgt: Anno ab incarnacione Dm M°C°C° regnante Philippo rex (sic) Francorum mensis octobris hoc maius altare consecratum in honore sancti Stephani martyris et sanctorum Martyrum Justi et Pastoris a domno R(aimundo), Convenarum episcopo. Das Siegel des Bischofs, das ursprünglich an der Cedula befestigt war, hatte sich abgelöst[7].

---

[4] Kd. Großh. Mecklenburg - Schwerin II (Schwerin 1898) 133.

[5] Die Photographie des Preetzer Sepulcruminhaltes verdanke ich der Güte des Herrn Provinzialkonservators von Schleswig - Holstein, Geh. Reg.-Rat Dr. Richard Haupt zu Preetz. Vgl. auch dessen Aufsatz, Vom Kloster Preetz in Ztschr. der Ges. für Schleswig-Holsteinsche Geschichte XLVI (1916) 219 f.

[6] Mart. l. 1, c. 13, ordo 7; II, 268.

[7] Bullet. LII (1886) 501 f.

Auch eine Cedula, die man 1826 beim Abbruch des 1341 geweihten Altares der 11000 Jungfrauen in der Kathedrale zu Gerona im Sepulcrum entdeckte, enthielt die Zehn Gebote und die Anfänge der vier Evangelien. Voraus ging denselben die Beurkundung der Weihe durch Bischof Arnaldus; es folgte ihnen ein Verzeichnis der im Sepulcrum geborgenen, zum Teil eigenartigen Reliquien: Hic sunt de reliquiis infrascriptis, scilicet de altari in quo Jesus Christus celebravit et de columna in qua fuit Christus vapulatus, de monumento Beatae Virginis, de mensa, in qua Dominus coenavit, de lapide in quo Dominus stetit in monte Oliveti, de manu beati Stephani, de ossibus beatae Engraciae. An dem Dokument hing das Siegel des Bischofs[8]. Ein im Bischöflichen Museum zu Vich befindlicher Pergamentzettel, der von einer durch Bischof Guilelmus de Tavertet (1195—1233) vorgenommenen Altarweihe herrührt, ist ein weiteres Beispiel für die Sitte, auf die Cedula die Namen derjenigen zu schreiben, die in die auf dem Altar dargebrachten Messen empfohlen werden sollten. Bernardus presbiter cum omnibus parentibus suis vivis et defunctis Imol defuncta und Trudgardis lesen wir auf ihm.

Beachtenswert ist, daß der eine wie der andere Brauch nur für Katalonien und den angrenzenden südlichen Teil Frankreichs nachweisbar ist. Daß man eine Abschrift der Zehn Gebote und der Anfänge der Evangelien in das Sepulcrum legte, dürfte sich aus der Symbolik des Altares erklären, nach welcher derselbe als Sinnbild Christi betrachtet wurde. Denn auch der Dekalog und die vier Evangelien sollten wohl Christus darstellen, jener als Vertreter des Alten Bundes, durch den sein Kommen vorbereitet worden war, den verheißenen, diese als Vertreter des Neuen Bundes, in dem er im Fleisch geboren wurde, den erschienenen und durch das Evangelium der Welt verkündigten Christus.

Statt in das Sepulcrum eine Weiheurkunde einzulegen, begnügte sich jedoch der Konsekrator häufig damit, das Gefäß, in dem die Reliquien eingeschlossen waren, mit seinem Siegel zu versehen. Ausdrücklich vorgeschrieben wird das z. B. in einem Mainzer Pontifikale des 14. Jahrhunderts: Imponat reliquias cum tribus granis thuris et sigillo suo pontificali[9].

Man ging dabei in verschiedener Weise zu Werke. Bald wurde der ganze Reliquienbehälter zum Zwecke der Anbringung des Siegels mit einer starken Lage von Wachs umhüllt, bald überzog man zu dem Ende nur den Deckel mit einer dicken Wachsschicht oder versah das Gefäß, wenn es ohne Deckel war, mit einem kräftigen Wachsdeckel. Auch wurde der Behälter häufig kreuzweise mit einer Schnur überspannt, auf deren Kreuzung dann der Bischof sein Siegel setzte. Endlich ließ dieser es bisweilen dabei bewenden, einen Abdruck seines Siegels los in oder neben das Gefäß, das die Reliquien enthielt, zu legen.

Ein gutes Beispiel eines ganz mit Wachs überzogenen Reliquiengefäßes aus Glas (15. Jahrhundert) findet sich im Museum zu Magdeburg, ein anderes im Germanischen Museum zu Nürnberg (15. Jahrhundert). Ein Reliquiengefäß aus Zinn (14. Jahrh.), das ehedem ganz mit Wachs überdeckt war, enthält das Münstermuseum zu Freiburg im Breisgau, drei mit Wachs ganz umkleidete Bleikästchen das Böhmische Museum zu Prag. Tafel 110 zeigt ein Siegel, das der Wachsumkleidung eines Reliquiengefäßes eingedrückt war. Es befindet sich in S. Martino zu Cividale und trägt das Bild des Bischofs Jakobus von Concordia (1293—1317), stammt also aus dem Ende des 13. oder dem Beginn des 14. Jahrhunderts.

Tafel 112 gibt ein mit einem Wachsdeckel verschlossenes beutelförmiges Reliquiengefäß im Bischöflichen Museum zu Vich wieder. Es stammt aus einem Sepulcrum des 11. Jahrhunderts, besteht aus grünem Glas und zeigt auf dem Wachsdeckel vier

[8] Florez, España sagrada trat. 88, c. 3, n. 29; XLV (Madrid 1832) 32.

[9] Mart. l. 2. c. 2, ordo 3; I, 290.

Siegeleindrücke, zu denen ein aus einer antiken Gemme gemachter Siegelstempel benutzt wurde. Behälter mit Wachsdeckel aus dem 15. Jahrhundert sieht man beispielsweise im Dommuseum zu Trier (Tafel 110) und im Germanischen Museum.

Ein sehr frühes Beispiel eines mit Schnüren umspannten und oben auf deren Kreuzung versiegelten Reliquienbehälters entdeckte man 1888 im Sepulcrum des Altares der Kapelle zu Gering auf dem Maifelde (Diözese Trier). Die Schnüre waren allerdings nicht mehr vorhanden, hatten aber ihre Spuren auf der Rückseite des Siegels zurückgelassen, das den Deckel des Reliquiars, eines bauchigen hölzernen Büchschens, bedeckte. Das Siegel war das des Erzbischofs Egilbert (1079—1101), durch den oder in dessen Auftrag also im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts der fragliche Altar konsekriert worden war[10]. Ein spätes Beispiel aus dem Jahre 1650 ist das in Tafel 110 dargestellte becherförmige Reliquiengefäß im Dommuseum zu Trier.

Tafel 109 zeigt ein los zu den Reliquien in den Behälter gelegtes Siegel. Es befindet sich im Dommuseum zu Trier, trägt die Aufschrift: Bonitate divina Theodoricus episcopus Wirlandensis und ist demnach das des Bischofs Theodorich von Wierland, der in seiner zum Erzbistum Riga gehörenden Diözese nicht bleiben konnte und darum bis wenigstens 1272 vielfach als Vertreter der Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz tätig war[11]. Das Siegel stammt aus einem Altarsepulcrum der ehemaligen Zisterzienserinnenkirche zu Namedy. Zu Köln fand man 1767 bei Öffnung des Sepulcrums des Hochaltares von St. Gereon in dem Reliquienbehälter das Siegel des Erzbischofs Arnold II.[12].

V. RELIQUIENBEHÄLTER

1. Behälter aus altchristlicher Zeit. Nach dem römischen Pontifikale sollen die Reliquien nicht unmittelbar und unverhüllt im Sepulcrum beigesetzt werden, sondern in einem Behälter, in den sie vor der Weihe gelegt werden. Über Größe, Form, Stoff und sonstige Beschaffenheit dieses Behälters ist nichts vorgeschrieben. Das Pontifikale verlangt nur ein vasculum decens et mundum.

Es war von altersher Brauch, die Reliquien nicht frei in das Sepulcrum zu betten, sondern zum mindesten eingewickelt oder eingebunden in kleine Hüllen aus Leinen oder Seide, wie man ja auch die Leichname in Grabtüchern zu bestatten pflegte. In der Regel aber legte man sie außerdem in ein besonderes Gefäß, das den Sarkophag vertrat. So geschah es schon in altchristlicher Zeit, so das ganze Mittelalter hindurch, wie die zahlreichen Reliquienbehälter bekunden, welche man in den Sepulcra altchristlicher und mittelalterlicher Altäre antraf. Nur selten, daß ein Gefäß für die Reliquien fehlt, und daß diese lediglich in Stoffstückchen eingehüllt erscheinen.

Wohl der älteste, aus einem Altargrab stammende Reliquienbehälter, den wir kennen[1], ist der Silberkasten in S. Nazaro zu Mailand, anscheinend derselbe, in dem der hl. Ambrosius die Reliquien der Apostel Petrus und Paulus bei der Weihe der Apostelkirche unter dem Altar desselben niederlegte[1a]. Er wurde 1578 bei dem Umbau der Kirche unter dem in der Mitte derselben stehenden Altar inmitten von Stein-

[10] Zeitschr. I (1888) 415 f.

[11] C. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi (Monasterii 1908) 563.

[12] Bon. Jahrb. LV (1875) 186.

[1] Über die Reliquienbehälter der Sepulcra, die bisher kaum beachtet wurden, liegt nur wenig Literatur vor. Besondere Erwähnung verdient ein Aufsatz des Provinzial-Konservators G. Rg.-R. Dr. R. Haupt, „Reliquiengefäße aus Altären" in Zeitschrift XXVIII (1915), 26 f.

[1a] Paulin. Vita s. Ambros. n. 33 (M. 14, 38).

kästen gefunden, in denen sich die Reliquien der hll. Venerius, Marolus, Glycerius und Lazarus, der Nachfolger des hl. Ambrosius, befanden. In der Breite und Länge ca. 20 cm, in der Höhe ca. 17 cm messend[2], enthielt er im Innern einige Stoffreste — eben jene Reliquien der Apostel — und eine Silberbulla, die einen in Zeug eingehüllten Knochensplitter barg, außen aber das Monogramm Christi zwischen A und Ω sowie die Inschrift: Daedalia vivas in Christo aufwies[3].

Außen zeigt der Kasten sowohl auf dem einst in Scharnieren aufklappbaren, mit Schloß verschließbaren Deckel wie an allen vier Seiten getriebene bildliche Darstellungen. Oben sieht man Christus zwischen den Jüngern als Lehrer auf dem Thron, bartlos und mit einfachem Nimbus, zu seinen Füßen fünf Körbe mit Broten und sechs Krüge, eine Hindeutung auf die wunderbare Brotvermehrung und das Wunder zu Kana. An der Rückseite des Kästchens hat der Künstler Maria mit dem Kinde auf dem Throne dargestellt, im Hintergrund sechs Gestalten als Zuschauer, vorn neben dem Thron zwei nur mit dem Pallium bekleidete Gestalten, die eine Schüssel dem Kinde darreichen, eine eigenartige Szene, die als Anbetung der Magier gedeutet wird, aber nach der Zahl der Männer und ihrer Tracht wohl als Anbetung der Hirten erklärt werden muß.. Die Vorderseite, von der jetzt das früher nur aufgelötete Schlößchen herabgefallen ist, scheint Daniels Gericht über die Ältesten wiederzugeben. An der Bedeutung der Szenen der beiden übrigen Seiten kann kein Zweifel obwalten. Sie geben Salomons Urteil und die drei Jünglinge mit dem als Boten (ἄγγελος) gekleideten Engel im Feuerofen wieder.

Der Kasten ist zweifellos nachkonstantinisch, aber nach Ausweis der Behandlung der Figuren, der Tracht, der Verwendung und der Art des Nimbus noch ein Werk des 4. Jahrhunderts, so daß auch der Charakter des Bildwerkes auf die Zeit des hl. Ambrosius hinweist[4].

Zwei sehr interessante altchristliche Reliquiengefäße im Kunsthistorischen Museum zu Wien, eine kleine achtseitige Silbervase und ein goldenes Büchschen stammen aus einem Altargrab des 6. Jahrhunderts, welches 1860 bei Ausschachtungsarbeiten neben der Kathedrale von Pola entdeckt wurde. Es befand sich an einer Stelle, an der früher eine zweite Basilika stand, die noch bis 1812 teilweise vorhanden war, und zwar ungefähr im Mittelpunkt der Apsis derselben, also dort, wo sich der Altar erhoben hatte. Ein roh bearbeiteter Marmorkasten von ca. 65 cm Länge 40 cm Breite und 47 cm Höhe, enthielt es ein ornamentiertes, mit satteldachförmigem Deckel versehenes Marmorkästchen, in dem ein Silberkästchen, das in etwa sechzehn Zellen aufgeteilt war, eine achtseitige, mit kuppelförmigem Deckel ausgestattete kleine silberne Vase, ein Goldkreuzchen und einige kleinere Silberbehälter gefunden wurden. In einer der Zellen des Silberkästchens lag ein kleines, würfelförmiges Büchschen aus Gold mit zwei Knöchlein, in einer anderen ein gelbes Seidentüchlein an dem man noch Blutspuren zu erkennen glaubte, in den übrigen in Silber gefaßte Reliquien. Die Silbervase und das Goldbüchschen kamen 1888 in den Besitz des Kaiserhauses, die übrigen Gegenstände wurden leider verschleppt.

---

[2] Genaue Maße ließen sich nicht nehmen, da der Kasten heute hinter Glas verschlossen ist.

[3] Wohl die durch ihre Barmherzigkeit berühmte Manlia Dädalia, eine Zeitgenossin des hl. Ambrosius, deren Grabschrift sich in der Krypta von S. Satiro bei S. Ambrogio befindet.

[4] Zeitschrift XII (1899) 1 ff.; A. Venturi, Storia dell' arte ital. I (Milano 1901) 550. Wenn H. Gräven (Zeitschrift a. a. O. 3) meint, der Altar, unter dem man das Silberkästchen fand, sei der ursprüngliche Altar aus der Zeit des hl. Ambrosius gewesen, so ist das unzutreffend, wie die Steinkisten mit den Gebeinresten der anderen Heiligen, der Nachfolger des hl. Ambrosius, beweisen, in deren Mitte das Reliquiar gefunden wurde. Die Kirche wurde nach dem Brande von 1075 neugebaut; von dem ambrosianischen Bau ist nichts mehr vorhanden. Der Altar kann daher auch erst aus der Zeit dieses Neubaues stammen. Als man damals das Silberkästchen in den Altar der neuen Kirche übertrug, muß man ihm eine besondere Bedeutung zugeschrieben haben, da man ihm den Ehrenplatz in der Mitte gab. Vgl. den Bericht des Augenzeugen Carolus a Basilika s. Petri bei Barth. Rubeis, De vita et rebus gestis s. Caroli Borromaei l. 5, c. 9; (Med. 1751) 436.

Die Vase ist ohne Deckel 7½ cm hoch, hat am Boden, der jetzt zum Teil zerstört st, einen Durchmesser von 5,8 cm und zeigt an allen sechs Seiten getriebene Ganzigiuren, Christus, Petrus, Paulus und drei andere Apostel, von welch letzteren einer einen hohen, oben mit Querstück versehenen Stab hält (Tafel 108). Der Deckel, der einen flachen Knauf als Abschluß hat, ist 5 cm hoch und mit sechs getriebenen Halbfiguren, wohl sechs weiteren Aposteln, geschmückt. Wie das Bildwerk außer Zweifel stellt, ist die Vase älter als die Altargrabanlage war, und zwar dürfte sie noch in das frühe 5. Jahrhundert hinaufreichen. Wozu sie diente, bevor sie als Reliquiengefäß Verwendung fand, muß dahingestellt bleiben.

Das Goldbüchschen (Tafel 107) ist späteren Datums. Es ist 14 mm hoch, 23 mm lang und 18 mm breit und hat oben einen Schiebedeckel. Seine Ornamentierung erhellt aus der Abbildung. Die Seiten sind getrieben, das Ornament des Deckels ist aufgelötet. Beachtenswert ist das dunkle Email, mit dem das Kreuzchen auf dem Deckel ausgefüllt ist. Das Kästchen dürfte dem 6. Jahrhundert angehören[5].

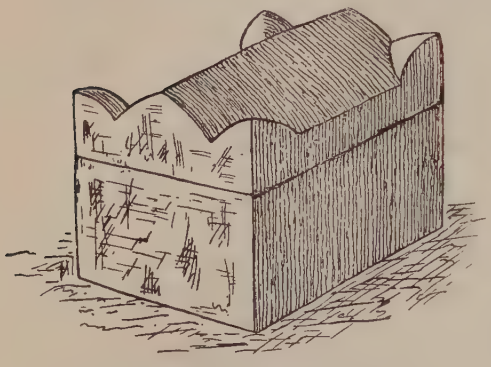
Dem 6. Jahrhundert werden auch die kaum minder interessanten Reliquienbehälter im Dom zu Grado entstammen, die 1871 bei Erneuerung seines Hochaltares in einem im Boden unter demselben auf der Epistelseite gelegenen Sepulcrum gefunden wurden, allem Anschein nach dem Reliquiengrab des ursprünglichen Altares der im 6. Jahrhundert gegründeten Basilika. Die Gefäße waren auch hier nicht unmittelbar in den Loculus gelegt, sondern in einer mit flachem Deckel versehenen Marmorkiste von 40 cm im Geviert und 21 cm Höhe. Da Wasser in diese eingedrungen war, waren die in den Gefäßen enthaltenen Reliquien zerstört, doch lagen in einem noch elf Goldplättchen mit den eingravierten Namen der Heiligen, deren Reliquien sich in ihm befunden hatten. Auch traf man in ihm noch ein viereckiges Goldkästchen von der Art des zu Pola entdeckten, ein zylinderförmiges, kleines Goldgefäß, das ein kleines Fläschchen umschloß, und eine aus stuckartiger Masse geformte, plattgedrückte Kugel, der oben ein Kreuz eingeprägt war, an. Der Behälter (Tafel 107), in dem man das alles fand, ist zylinderförmig. Nahe dem oberen Rand umzieht ihn eine zweireihige Inschrift, welche die Namen der Heiligen angibt, deren Reliquien er einst barg: Sanc(ta) Maria, sanc(tus) Vitus, sanc(tus) Cass(i)anus, sanc(tus) Pancratius, sanc(tus) Ypolitus, sanc(tus) Apollinaris, sanc(tus) Martinus. Den Deckel ziert eine Darstellung Marias mit dem Kind, welche von einer aus zwei strickförmig gedrehten Stäbchen gebildeten Einfassung umrahmt ist. Maria sitzt auf einem mit geschweifter Rücklehne ausgestatteten Throne; in der Rechten hat sie einen Kreuzstab; ihr Nimbus enthält das Monogramm Christi. Das Innere des Behälters wurde in der Weise in sieben Abteilungen geschieden, daß man in der Mitte einen kleineren Zylinder anbrachte und dann den Raum zwischen diesem und der Außenwand durch sechs radial gestellte Silberbleche in ebensoviele Zellen aufteilte. Wie die elf Goldbleche, die man in dem Innern fand, bekunden, wurden mehr Reliquien eingelegt, als nach der Inschrift an der Außenseite des Behälters und den sieben Abteilungen im Innern ursprünglich wohl beabsichtigt war.

Das zweite Reliquiar ist von ovaler Form (Tafel 107). Es ist oben wie unten von einem doppelten seilförmigen Stäbchen eingefaßt, an das sich dort wie hier eine Inschrift anschließt: † Sanctus Cantus, san(ctus) (Can)tianus, sancta Cantianilla, san(c)tus Quirinus, san(c)tus Latinus, Laurentius v(ir) s(pectabilis), Joannis v(ir) s(pectabilis), Nicephorus san(c)tis reddedid botum (sic) †, welche uns Auskunft gibt sowohl über die Reliquien, welche im Kästchen geborgen waren, wie über die Stifter desselben. Den Raum zwischen den Inschriften füllt an den beiden Enden je eine Palme, vorne und hinten eine Folge von Scheiben mit Brustbildern des Heilandes und der Apostelfürsten bzw. der fünf hl. Märtyrer, deren Reliquien der Behälter umschloß. Auf dem Deckel sehen wir in der Mitte ein Gemmenkreuz auf einem Berge, dem vier Flüsse entspringen, rechts und links je ein Lamm[6].

[5] Vgl. auch Mitt. n. F., XVI (1890) 1 f. mit mangelhaften Abbildungen.

[6] Garrucci tav. 436 und VI, 55; Bullet. ser. 2, III (1872) 41 f., 155 f. mit Abb. tav. X—XII. Ob

Garrucci berichtet von altchristlichen Reliquienbehältern, die man in eine Altare in S. Giovanni in Valle entdeckte[7]. In einer wohl noch in das 6. Jahrhunde hinaufreichenden Marmorkassette befand sich ein Holzkistchen und in letztere ein Metallkistchen, das die Reliquien enthielt. Aus welcher Zeit die Sepulcru anlage war, sagt Garrucci nicht. Das Holzkistchen und das silberne Kistch wurden mit den Reliquien wieder in den Altar gelegt. Die Marmorkassette kam das Museum. Die Marmorkassette war, wie es scheint, an der Rückseite schmucklo da Garrucci diese weder beschreibt noch abbildet. Der Dekor, den die Front zeigt erinnert auffallend an den Altarstipes zu Argenta. Dieselbe schloß an den Eck mit kannelierten Pilastern, unten mit einem schlichten Sockel, oben mit eine Weinrankenfries ab. Der Zwischenraum zwischen den Eckpilastern war mit vi Halbsäulchen besetzt, von denen die beiden mittleren miteinander durch ein Dreiecksgiebel, die äußeren mit den mittleren durch einen Rundbogen, der im Boge feld eine Muschel umschloß, verbunden waren. Von den beiden Schmalseiten w die eine mit einem Henkelkelch, auf dem gegenständig zwei Pfauen saßen, g schmückt, die andere mit einem ein Kreuz umschließenden Kranz, der rech und links von einer auf einer Säule stehenden Taube begleitet war[8].



Altchristlicher marmorner Reliquienbehälter aus S. Zeno. Innsbruck, Ferdinandeum

Im Museum zu Rimini befindet sich e altchristliches Silberkästchen von 5,5 cm Läng 3,5 cm Breite und 3,2 cm Höhe, das 1860 b Bloßlegung der Überreste einer altchristliche Kirche in dem noch verschlossenen Sepulcru eines säulenschaftartigen Altarstipes gefunde wurde[9]. Es ist oben wie an den vier Seite mit einem länglichen, an den Enden der Balke sich mäßig erweiternden Kreuzchen geschmück zu dem sich auf dem Deckel die Buchstabe *A* und *Ω* gesellen. Das Sepulcrum, in welche man es entdeckte, entstammte allerdings sein Form wie dem Inhalt des Kästchens nac frühestens der karolingischen Zeit, vielleic sogar erst dem zweiten Jahrtausend, d Kästchen selber ist jedoch älter und wo noch altchristlich[10].

Altchristlich ist auch das ovale Silberschächtelchen, das man in einem Alta sepulcrum an Stelle der ehemaligen Kirche S. Maria Magdalena zu S. Zeno i Trentino[11] antraf, und das sich jetzt im Ferdinandeum zu Innsbruck befindet. A den Seiten ist es ein wenig eingezogen; sein einziger Schmuck ist ein auf dem Deck angebrachtes, von *A* und *Ω* begleitetes Kreuzchen. Das Schächtelchen, dessen Inha aus Blutsresten bestand, lag in einem kleinen Marmorsarkophag mit sattelförmige Deckel, der an den Ecken die bekannten akroterienartigen Aufsätze zeigt. Dersel steht gegenwärtig ebenfalls in der Sammlung des Ferdinandeums und ist 15½ c hoch, 14½ cm breit und ca. 22 cm lang[12].

Ganz schmucklos war der altchristliche ovale Reliquienbehälter, welcher 187 im Sepulcrum des Hochaltares von SS. Apostoli zu Rom gefunden wurde, wie diese ein Überrest des unter Johannes III. (560—572) errichteten Hochaltares der Basilika[13]

auch das 26 cm lange, 13 cm breite und 7 cm hohe Bleikästchen, das 1903 in der Coemeterialbasilika der Märtyrer zu Monastirine (Dalmatien) gefunden wurde, travolta fra il materiale d'ingombro, halb offen und voll von Erde, und jetzt im Museum zu Spalato aufbewahrt wird, aus einem Altarsepulcrum stammt, ist unsicher.

[7] Gemeint ist wohl S. Giovanni in Valle zu Verona.

[8] Garrucci VI, 27 und Tfl. 423.

[9] Vgl. oben S. 131.

[10] Abb. bei Roh. Tfl. 53.

[11] Vgl. oben S. 131.

[12] Leider wurde mir nicht gestattet, ein Photographie der beiden Behälter aufzunel men, ich mußte mich begnügen, von ihnen ei Skizze zu machen.

[13] Vgl. oben S. 195.

er Behälter enthielt ein purpurnes Gewebe, zweifelsohne ein sog. brandeum. Außerem entdeckte man im Sepulcrum Gebein und ein Salbgefäß[14].

Als Reliquiar eines Altarsepulcrums wird auch die ovale Silberkapsel beichnet, die in den Ruinen der altchristlichen Basilika zu Aïn Zirara bei Aïn Beida Algier) gefunden wurde und als Geschenk des Kardinals Lavigerie in das Museo ristiano des Vatikans gelangte. Wirklich bot das Sepulcrum, in dem man das ostbare Gefäß entdeckte, die gleiche Anordnung wie die Sepulcra, die man in den rümmern der altchristlichen afrikanischen Kirchen an der Stelle, wo der Altar einen Platz gehabt hatte, entdeckte. Allein die Angabe, die Kirche sei nach ordosten gerichtet, das Sepulcrum aber habe man in der nördlichen Ecke der asilika angetroffen[15], beweist, wenn wirklich zutreffend, daß das Grab kein eigentches Altarsepulcrum war, sondern lediglich ein Reliquiengrab, wie deren auch nst in altafrikanischen Kirchen durch die Grabungen nachgewiesen wurden. nmerhin ist das Gefäß hier insofern nicht ohne Bedeutung, als es zeigt, daß auch der afrikanischen Kirche zur Aufnahme der in den Sepulcra geborgenen Reliquien lbst kostbare silberne Behälter verwendet wurden.

Es ist ein sehr interessantes Stück. Auf dem von einem Palmenkranz umhmten Deckel ist ein Heiliger dargestellt, ein Märtyrer. Rechts und links von ihm eht ein Kandelaber mit brennender Kerze, während die Rechte Gottes aus den olken einen Kranz herabreicht. Auf der linken Seite der Kapsel sehen wir das amm Gottes, auf das von beiden Seiten her aus einer Säulenhalle (Jerusalem und ethlehem) andere Lämmer zuschreiten, auf der rechten das Monogramm Christi f einem Berge, dem vier Quellen entspringen, an deren Wasser ein Hirsch und ne Hindin ihren Durst löschen. Ein Palmbaum schließt diese zweite Darstellung iderseits an den Enden ab. Man hatte das Kästchen zunächst in einen hölzernen ehälter gesetzt, der aber im Lauf der Zeit vermoderte, und diesen dann in eine vale Höhlung, die man in einem Steinblock von 38 cm Länge, 33 cm Breite und cm Höhe angebracht hatte. Über der Verschlußplatte der Höhlung hatte man is vier aufrecht gestellten Platten eine Art von Vorkammer hergestellt.

De Rossi setzt die Silberkapsel in den Anfang des 5. Jahrhunderts, wohl mit echt. Da aber die Basilika, in der sie gefunden wurde, erst dem 6. Jahrhundert tstammte, war also auch in diesem Falle zur Aufnahme und Beisetzung der eliquien ein älterer Behälter verwendet worden[16].

Übrigens waren die Behälter, in denen man in den nordafrikanischen Kirchen e Reliquien beisetzte, keineswegs in allen Fällen so kostbar, wie der zu Aïn Zirara fundene. Gewöhnlich waren sie vielmehr weit einfacher, oft sogar sehr schlicht. as zeigen in besonders lehrreicher Weise zwei Altarsepulcra, die bei Nachabungen in den Ruinen altchristlicher Basiliken zu Henschir Akhrib und L'Oved jedi zutage traten. Das unter dem Altar im Boden angebrachte Altargrab zu enschir Akhrib enthielt als Reliquienbehälter einen Marmorkasten und vier Tonfäße. Der Marmorkasten (Tafel 108) hatte statt des ursprünglichen einen sattelchförmigen, fest aufsitzenden Deckel aus Stuck. An den Seiten war er mit albsäulchen besetzt und mit geometrischem Ornament verziert. An einer der hmalseiten las man auf und unter einer Kartusche: Pastoris me(mo)ri(a), darüber f dem Stuckgiebel: Hi(c) sa(n)c(tu)s. Auf einer der Dachflächen stand eine dreiilige Inschrift, welche den Inhalt der seitlichen wiederholt: Hic me(mo)ria(e) anc)ti Pastoris deposit(a)e sunt in pace. Im Innern des Kastens fand sich chdem man in den Deckel eine Öffnung gemacht hatte, nur noch etwas Erde und

[14] H. Grisar, Analecta Romana I (Roma 1889) 4; J. B. de Rossi, La capsella argent. afric. oma 1889) 28. Nach Fertigstellung des neuen chaltares wurden die Gefäße mit dem übrin Inhalt des Sepulcrums in einen unter dem Altar aufgestellten Marmorschrein eingeschlossen, in dem sie sich also gegenwärtig befinden.

[15] G. B. de Rossi, La capsella argentea africana (Roma 1889) 10.

[16] Eingehende Untersuchungen über die Kapsel bei de Rossi a. a. O.

ein Häufchen einer bräunlichen Masse vor, Reste von Holz. Von den vier To gefäßen waren drei mit einer umgestürzten Schale verschlossen, die vierte hat als Verschluß einen zu diesem Zweck behauenen Ziegel. Als Inhalt hatten al gleichfalls nur noch etwas Erde. Zwei bei den Töpfen liegende Scherben zeigt eingeritzte Inschriften, die sich auf die im Sepulcrum geborgenen Reliquien bezoge Hic me(mo)ria sancti Laurenti(i) in nomi(ne) D(e)i Floridus pr(es)b(yter) votum XPO reddidi, und: Hic memoria s(anct)i Felicis[17].

Das Altargrab in der Basilika zu L'Oved Djedi befand sich im Stipes d Altares. Es bestand in einem 60 cm langen, 40 cm breiten und 40 cm hohen sark phagartigen Kasten aus Travertin, der mit pyramidenförmigem Deckel verschloss und in das Massiv des Stipes eingemauert war. In dem Grab entdeckte man a Reliquienbehälter einen Tonkrug, als dessen Inhalt sich nach Entfernung des Ve schlusses ein Wirbelbein und das Fragment einer Rippe ergab[18].

Es ist nicht viel, was wir aus der vorkarolingischen Zeit, ja aus de ganzen ersten Jahrtausend an Gefäßen besitzen, in denen die Reliquien i Altargrab beigesetzt wurden. Immerhin erhalten wir ein genügendes Bi von der Art, wie man diese damals in demselben zu hinterlegen pflegte. B nutzte man zu ihrer Aufnahme Gefäße aus Edelmetall, die freilich nic überall zur Verfügung standen, so schloß man diese gern, wie die angeführte Beispiele zeigen, in einen größeren Behälter aus Holz oder Stein ein, bevor ma sie in das Sepulcrum legte. War dieser Behälter sarkophagartig gestaltet, war damit noch deutlicher die Erinnerung an ein Grab festgehalten und zu Ausdruck gebracht. Die Reliquiengefäße, die aus gewöhnlichem Material b standen, setzte man ohne weiteres in das Sepulcrum.

2. Behälter aus mittelalterlicher und nachmitte alterlicher Zeit. Manche Reliquiengefäße aus Altarsepulcra besitz wir aus dem 11. und den nachfolgenden Jahrhunderten, zumal aber aus de späten Mittelalter. Das Sepulcrum wurde, abgesehen von vereinzelten ga besonderen Fällen, nun nicht mehr im Boden unter dem Altar angebracht, so dern nur noch im Stipes oder in der Mensa. Da es regelmäßig von klein Maßen war, waren natürlich auch die Gefäße, in denen man die Reliqui niederlegte, von entsprechend kleinen Abmessungen. Bis in die jüngere Zeit h man diesen Reliquienbehältern wenig Beachtung geschenkt, hauptsächli wohl, weil sie künstlerisch meist ohne alle Bedeutung sind. Oft wurden mit den Reliquien, die sie enthielten, bei der Neukonsekration von Altär wieder verwertet, häufiger freilich als wertlos beiseite gestellt und ve schleppt. Gegenwärtig hat man indessen begonnen, sie sorgfältig aufzuhebe und so sind, zumal in Diözesanmuseen, schon sehr ansehnliche und we volle Sammlungen derselben geschaffen worden.

Wohl die hervorragendste dieser Sammlungen ist diejenige des Bischöflich Museums zu Vich, und zwar namentlich darum, weil sie eine große Zahl v Reliquiengefäßen dieser Art enthält, welche der Frühe des zweiten Jahrtausends e stammen. Der Menge der Behälter nach ist eine der bedeutendsten die des Do

[17] Mél. d'archéol. XXIII (1903) 10 f.

[18] Recueil XXI (1882) 409. Wenn ich nur diese beiden Beispiele aus Nordafrika anführe, so geschieht es teils, weil sie die bezeichnendsten und zugleich die besterhaltenen sind, teils weil bei anderen aus den Berichten, die ü sie vorliegen, nicht bestimmt hervorgeht, ob ein gewöhnliches Reliquiengrab oder ein Alt sepulcrum waren.

iuseums zu Trier, die schon vor mehreren Jahren an die fünfzig Stück besaß, arunter außer vielen Exemplaren des 14. und 15. Jahrhunderts eine Reihe eigentiger Beispiele aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Andere bemerkenswerte ammlungen von Reliquiengefäßen, die Sepulcra entnommen wurden, befinden sich n Freiburger Münstermuseum, im Limburger Diözesanmuseum, im Dommuseum u Bamberg, in der Schnütgensammlung des Kölner Kunstgewerbemuseums, im aderborner Diözesanmuseum, im Nationalmuseum zu Kopenhagen, im Dommuseum u Augsburg sowie besonders auch im Archäologischen Museum zu Namur.

Am häufigsten dienten zur Aufnahme der Reliquien kleine Bleikästchen Tafel 109) von rechteckiger Form mit flachem, übergreifendem Deckel. Sie waren elten über 10 cm lang, 6—7 cm breit und 6 cm hoch, in der Regel aber weit kleiner, ft so klein, daß sie gerade die Reliquien mit dem Pergamentstückchen, das die Veiheurkunde bildete, zu fassen vermochten. Sie begegnen uns immer wieder das anze zweite Jahrtausend hindurch und sind in den Sammlungen durch zahlreiche eispiele vertreten. Ihre Beliebtheit hatte wohl ihren Grund ebensowohl darin, aß sie leicht zu beschaffen und leicht herzustellen waren, wie darin, daß sie kein u tiefes Sepulcrum verlangten.

Ein Bleikästchen mit abgewalmtem, durch zwei Scharniere an der Rückand befestigten Satteldach als Deckel, das unter den Schmalseiten als Fuß ein 3 cm hohes Bleiplättchen mit kleeblattbogigem Ausschnitt hat, sah ich im Bischöfchen Museum zu Klagenfurt. Es ist 9 cm lang, 5½ cm breit und ohne Deckel ½ cm hoch. Ein Bleireliquiar in Form einer kleinen Vase entdeckte man vor inigen Jahren bei Eröffnung des Sixtusaltares in der Krypta der Kathedrale von oitiers (Tafel 109). Der Deckel, ein rundes Plättchen, auf dem die im Behälter eborgenen Reliquien verzeichnet waren, war durch Umkrämpen des oberen Randes efestigt. Ein Behälter in Gestalt eines runden Bleidöschens findet sich im Domuseum zu Freiburg i. Br., ein Sepulcrumreliquiar von der Art eines nach unten ch verengernden runden Bleitöpfchens mit flachem konischen Deckel, der in charnieren geht und in einen kräftigen Knauf endet, im Dommuseum zu Augsburg.

Das interessanteste aller aus Sepulcra stammenden Bleireliquiare besitzt das iözesanmuseum zu Limburg (Tafel 112). Es stammt aus dem Hochaltar des Domes aselbst und ahmt eine kleine romanische, mit Apsis und durchbrochener Kuppel usgestattete, dreijochige Kirche nach, die auf vier oben mit einem Kopf endenden öwenfüßen ruht. Die Öffnung zum Einlegen der Reliquien befindet sich an der er Apsis gegenüberliegenden Schmalseite. Den Langseiten ist eine Stifterinschrift ingraviert, nach der es von einem Comes Henricus, wohl Heinrich III. von Sayn, erstammt[1]. Drei mit Wachs ganz umgebene Bleikästchen, die aus den Altären der irche zu Holubic in Böhmen stammen und von 1225 datieren, befinden sich im öhmischen Museum zu Prag.

Ein hübsches Reliquienkästchen aus Zinn mit sattelförmigem, an den Schmaleiten abgewalmten Deckel wurde im Sepulcrum eines Altares zu Kiedrich efunden[2]. Es befindet sich jetzt im Germanischen Museum zu Nürnberg. Alle eiten sind mit einem perlbesetzten Streifchen umrandet und — ausgenommen die orderseite — im Grund schraffiert. Das in leichtem Relief ausgeführte Ornament esteht auf der vorderen Langseite aus zwei geflügelten Drachen, deren Köpfe inander umschlingen, an der Rückseite aus einer romanisierenden Ranke, an den chmalseiten aus einem schreitenden Greif bzw. Löwen. Den Deckel schmückt an en Langseiten eine Ranke, an den Walmen ein Kopf. Auf dem First des Daches ocken gegenständig zwei Äffchen, die mit einer Hand eine mit perlähnlicher Er-

[1] Vgl. über das Reliquiar und die Inschrift Bonner Jahrbücher LIX (1876) 106 f. Der ochaltar wurde konsekriert 1235, das Reliiar stammt sonach aus dem Beginn des . Jahrhunderts.

[2] Correspondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine XXII (1874) 76 mit Abb.

höhung versehene Linse in die Höhe halten. Das Ornament ist zum Teil in Grün u goldigem Braun bemalt. Das Kästchen, das zweifellos nicht als Reliquiar, sondern profanen Zwecken angefertigt wurde, gehört dem 14. Jahrhundert an. Einen kleine runden Zinnbecher, der als Reliquienbehälter eines Sepulcrums diente, sah ich i Archäologischen Museum zu Namur. Zu Unterinn auf dem Riten bei Bozen wur 1886 im Hochaltar ein sehr zerfressener, mit kleinen Buckeln dicht besetzter Re quienbehälter aus Zinn entdeckt, der nach dem Ansatz des heute abgebrochen Ausflußröhrchens zu schließen, einst eine Ampulle war[3].

Ein interessanter Reliquienbehälter aus Zinn im Dommuseum zu Bambe (Tafel 108) besteht aus zwei dreifüßigen Gewürznäpfchen, von denen das eine d Reliquien enthielt, das andere über das erste gestülpt, als Deckel diente; gleic falls ein lehrreiches Beispiel, wie man sich zu helfen suchte, wenn man für d Reliquien sonst keinen passenden Behälter zur Hand hatte. Das untere Näpfch ist 7 cm, das obere 7¼ cm weit; die Höhe beider beträgt einschließlich der Füße 6 c

Ein sechsseitiges, auf drei Füßchen sitzendes, aus einem Sepulcrum stammend zinnernes Reliquiengefäß bewahrt man in der Pfarrkirche zu Werne[4]. Es gehö dem 14. Jahrhundert an. Der leicht geschweifte pyramidenförmige Deckel zeigt a zwei Feldern die Szene der Verkündigung, auf den vier andern die Anbetung dur die drei Weisen; das Kästchen selbst hat an den Seiten die Bilder der zwölf so Monatsarbeiten, der für die einzelnen Monate charakteristischen und sie daru symbolisierenden Arbeiten, auf jeder Seite zwei. Alle Darstellungen sind in leichte Relief ausgeführt.

Zwei ähnliche sechsseitige Zinnkästchen des 14. Jahrhunderts, die gleichfal Sepulcra entnommen wurden, besitzt das Münstermuseum zu Freiburg i. Br. Das ei sitzt auf sechs Füßen, das andere auf einem schrägen, von Maßwerk durchbrochene Sockel. Bei beiden schmücken Reliefigürchen unter gotischen Arkaturen die Seite Bei einem ist der Deckel noch jetzt mit Wachs bedeckt, das ursprünglich das gan Kästchen umhüllte. Dem Wachs ist an drei Stellen ein Siegel aufgedrückt. Au diese drei Kästchen wurden nicht als Reliquiare hergestellt, sondern nachträglich a solche benützt.

Zur Aufnahme der in dem Sepulcrum beizusetzenden Reliquien wurden au wohl die bekannten Limoger Emailpyxiden verwendet. Gute Beispiele biet das an solchen Pyxiden reiche Archäologische Museum zu Namur. Eine seiner sec Limoger Pyxiden stammt aus dem Hochaltar der Kirche von Mont Gantier. Übrige wurden die fraglichen Custoden wohl erst als Sepulcrumreliquiare gebraucht, als s aufgehört hatten, ihrem ursprünglichen Zweck, der Aufbewahrung des hhl. Sakra mentes, zu dienen.

Behälter aus Edelmetall trifft man kaum je unter den Reliquiengefäßen d Sepulcra, die wir aus dem zweiten Jahrtausend besitzen. Ein kleines Kästche aus Silber, das in einem Altar von S. Andrea zu Vercelli gefunden wurde, wi von Rohault de Fleury beschrieben und abgebildet. Es gleicht in der Form u Ornamentierung dem Kiedricher Reliquiengefäß. Die Äffchen fehlen auf dem Firs außerdem sitzt der sattelförmige, abgewalmte, mit Scharnieren befestigte Deck auf einem mit einem Blattfries verzierten Rahmen. Auch verengert sich das Käs chen, das ebenfalls eine Arbeit des 14. Jahrhunderts ist, von unten nach oben e wenig. Namentlich die Darstellung auf einer der Schmalseiten: Ein Fuchs spielt a der Harfe einem Bock zum Tanz auf, bekundet, daß auch in diesem Falle e profanes Kästchen als Reliquienbehälter verwendet wurde[5]. Das Kästchen ist d einzige silberne Reliquienbehälter seiner Art, welcher mir aus der zweiten Hälf

[3] Karl Atz, Kunstgeschichte von Tyrol (Innsbruck 1909) 326.

[4] Abb. in Kd. von Westfalen, Kr. Lüdinghausen, Tfl. 102.

[5] Roh. V, 14 und pl. 359.

es Mittelalters bekannt wurde. Es ist durchaus unzutreffend, wenn Rohault de Fleury meint, die Reliquienbehälter der Sepulcra seien meist aus kostbarem Stoff ngefertigt worden[6].

Häufig wurden die Reliquien in Gläser eingelegt, vom 14. bis ins 16. Jahrundert war das sogar besonders gebräuchlich, wie die zahlreichen Reliquiengläser us Sepulcra dieser Zeit bekunden. Im Museum zu Vich befindet sich ein Glas, das inem Sepulcrum des 11. Jahrhunderts entstammt, wie Schrift und Namen auf der u ihm gehörenden Weihecedula bekunden. Es ist von dunkler, grünlichgelber Farbe, auchig und nach Art eines Beutels gefältelt (Tafel 112). Ein zweites Glas des Museums, das einem wohl ebenfalls dem 11. Jahrhundert angehörenden Sepulcrum ntnommen wurde, scheint antik zu sein. Es ist ungefärbt, hat die Form eines auchigen Töpfchens und als Schmuck in der Mitte eine Folge von butzenartigen Scheibchen. Ein drittes Reliquienglas daselbst, ein bauchiges, jedoch glattes Töpfhen, das leider in seinem oberen Teile beschädigt ist, stammt aus einem Altar, der von Bischof Guilelmus de Tavertet von Vich (1195—1233) geweiht wurde. Es ist von dunkelgrüner Farbe.

Das älteste Reliquienglas in Deutschland, das mir bekannt ist, wurde im Sepulcrum des Hochaltares der Kirche zu Wittenburg in Mecklenburg-Schwerin zuammen mit dem Siegel des Bischofs Ulrich von Ratzeburg (1257—1284) gefunden (Tafel 110). Es ist graublau und hat die Form eines 10 cm hohen, unten ausgebauchten Fläschchens[7].

Reliquiengläser aus dem 14., 15. und 16. Jahrhundert finden sich in größerer Zahl namentlich in dem Dommuseum zu Trier, dem Münstermuseum zu Freiburg, dem Diözesanmuseum zu Limburg, dem Archäologischen Museum zu Namur, der Sammlung Schnütgen im Kunstgewerbemuseum zu Köln, dem Dommuseum zu Augsburg und dem ehem. Großherzoglichen Museum zu Schwerin. Andere trifft man im Museum zu Magdeburg, im Germanischen Museum zu Nürnberg an. Sie sind teils farblos, teils farbig, namentlich grünlich, bläulich, gelbbraun. Der Form nach sind sie bald topfartig, bald becherartig, bald geradwandig, bald ausgebaucht, bald ohne Fuß, bald nach Art von Weingläsern mit Fuß versehen. Ein Reliquienglas, das ich n S. Martino zu Cividale antraf (Tafel 111), hat die Form eines Deckelpokals. Häufig sind die Gläser mit Buckeln, Noppen, Muscheln oder in Stacheln auslaufenden Auswüchsen verziert, wie sie bei den spätmittelalterlichen Gläsern eine bekannte, ungemein häufige Erscheinung sind. Auch kommen Gläser vor, die spiralförmig mit riemenartigen Bändern umwunden, vertikal mit glatten oder gekräuselten Stäbchen besetzt oder mit stengelartigen, in einen Kolben endenden Ansätzen verziert sind. Zwei gläserne Reliquiare im Nationalmuseum zu München, die aus einem Sepulcrum des 1456 geweihten Hauptaltares der Pfarrkirche zu Tölz stammen, sind viereckige, unten 10 cm im Geviert messende, 21 cm hohe Flaschen.

Abbildungen auf Tafel 110 und 111 geben als Beispiele drei Reliquiengläser des Dommuseums zu Trier wieder, ein Becherglas von dunkelgrüner Farbe mit Höckern, ein gelbliches Becherglas mit Reihen kleiner Buckeln und ein durch die Auswüchse seines Fußes auffallendes grünliches Kelchglas. Ein vasenartiges Gläschen, das zu Leussow (Mecklenburg-Schwerin) gefunden wurde[8], ist in den Kunstdenkmälern von Mecklenburg-Schwerin abgebildet. Tafel 110 zeigt auch ein Topfgläschen aus St. Nikolai zu Wismar, das sich zur Zeit im Mecklenburger Landesmuseum zu Schwerin befindet[9]. Geschlossen wurden diese Reliquiengläser vorzugsweise mit einem starken Wachsdeckel, welcher dadurch befestigt wurde, daß man ihn über den Rand des Glases übergreifen ließ.

---

[6] A. a. O. 5.

[7] Kd. des Großherz. Mecklenburg-Schwerin III, 54.

[8] Kd. des Großherz. Mecklenburg-Schwerin III, 273.

[9] Kd. II, 134 und 436.

Auch Töpfchen, Näpfchen und Krüglein aus Ton und Steingut dienten im Mittelalter oft zur Aufnahme der Reliquien, zumal in der Spätzeit desselben. Ebenso wurden solche noch im 16. und 17. Jahrhundert gern zu diesem Zwecke gebraucht. Ihre Form ist sehr verschieden. Ihre Höhe schwankt zwischen ca. 10 cm und 4½ cm. Im 17. Jahrhundert kommen auch Reliquienbehälter aus Steingut in Gestalt von Schiebekästchen vor. Tafel 109 gibt ein interessantes Kästchen dieser Art wieder, das sich im Dommuseum zu Trier befindet. Andere sieht man in der Schnütgen-sammlung des Kölner Kunstgewerbemuseums.

Der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstammt ein grünglasiertes, wagerecht gerilltes bauchiges Tontöpfchen, das man im Hochaltar der Kirche zu Vatterode im Mansfelder Gebirgskreise fand[10]. Das Siegel, das dem Wachsballen eingedrückt war, mit dem man es oben verschlossen hatte, zeigte, daß der Altar, dessen Sepulcrum es entnommen wurde, von Bischof Hermann von Leal-Dorpat (1219 bis 1245) geweiht worden war. Bei einer Höhe von 8,4 cm hatte es an der breitesten Stelle einen Durchmesser von 8,4 cm, oben an der Öffnung aber einen solchen von nur 7 cm. Von den in dem Töpfchen enthaltenen Reliquien waren sechs auf dem zu denselben gehörenden und noch vorhandenen Cedula bezeichnet als Reliquie Petri apl̄i — And apl̄ — Luce evāg — de capill' s. Marie Magd. — Blasii m. — de sc̄t. Bonifatio ep̄o et mr.

Ein halbes Jahrhundert jünger ist ein niedliches, grünglasiertes Tongefäß in Form einer zweihenkligen Miniaturamphora im Provinzialmuseum zu Halle. Es fand sich im Sepulcrum eines Altares der Stadtkirche zu Wettin (Saalkreis), der laut der beigefügten Weiheurkunde 1290 von Erzbischof Erich von Magdeburg zu Ehren des hl. Kreuzes, der allerseligsten Jungfrau Maria, des hl. Nikolaus und anderer Heiligen geweiht wurde. Ein mit einer Reihe von Perlen besetzter, goldverzierter Stöpsel aus Ton schloß den Hals des Krügleins.

Aus einem um 1250 geweihten Altar einer niederrheinischen Kirche stammt ein unten und unterhalb der Öffnung stark eingezogenes, am Bauch breit gerilltes Tontöpfchen im Museum zu Neuß. Denn nach dem noch erhaltenen zugehörigen Siegel, welches die Umschrift trägt: Fr. Henricus Dei gratia Curoniensis episcopus, wurde der fragliche Altar konsekriert von Heinrich von Lützelburg. Bischof von Kurland (1246—1263).

Ein einem Altargrab entnommenes, 11 cm hohes, rundes Tontöpfchen des 12. Jahrhunderts, das seinerzeit auf dem Vikariat zu Rom aufbewahrt wurde, ist in Jahrgang X der Römischen Quartalschrift veröffentlicht. Es hat einen Bleideckel auf dem in Schriftzügen und mit Abkürzungen, die auf das genannte Jahrhundert hinweisen, die Reliquien verzeichnet sind, welche in das Gefäß gelegt worden waren: De panno s Laur(entii), Zotici, Paulin(a)e, Sergi(i) et B(achi), Primitivi Romula(e) et R(edemptae), Nazari(i) et Cel(si)[11] (Tafel 108).

Ein hübsches, gelbbraunglasiertes, einhenkliges Tonkrüglein aus einem Sepulcrum des späten Mittelalters befindet sich im Nationalmuseum zu Kopenhagen, drei kleine grünglasierte, nur 4½ cm hohe und weite beutelförmige Gefäßchen im Museum des Domes zu Bamberg (Tafel 109). Eine größere Zahl von Ton- und Steingutgefäßen aus Sepulcra des ausgehenden Mittelalters und nachmittelalterlicher Zeit gibt es namentlich im Dommuseum zu Trier (Tafel 112), ferner in der Sammlung Schnütgen, dem Diözesanmuseum zu Limburg und dem Archäologischen Museum zu Namur.

Eines der bemerkenswertesten aller Reliquiengefäße, die aus Altarsepulcra der zweiten Hälfte des Mittelalters kommen, in verschiedener Hinsicht sogar ein Unikum, ist der auf Tafel 109 wiedergegebene Behälter aus dem Museum zu Vich. Er gehört dem 11. Jahrhundert an, besteht aus Marmor und ist das einzige Beispiel aus Stein, das bisher zu meiner Kenntnis gelangte. Durch seine Form erinnert

[10] H. Größler, Der Reliquienfund zu Vatterode in Mansfelder Blätter XIX (1905) 176 f.

[11] S. 242 und Tfl. IV, 3 4.

s an die frühmittelalterlichen taschenartigen Reliquiare. Unten an den Schmaleiten 9 cm breit und 10 cm hoch, ist es 11 cm lang. Die an einer der Langseiten ngebrachte Öffnung, durch welche die Reliquien in das Innere gelegt wurden, ist it einem Verschluß aus Marmor versehen, der jetzt freilich gebrochen ist. Unten, n den Langseiten und an den Schmalseiten sind eine große Zahl von Namen eineritzt, wahrscheinlich die Namen von Kanonikern, die bei der Altarweihe zugegen aren und sich durch das Einschreiben ihrer Namen dauernd in alle auf dem Altar argebrachten hl. Opfer empfehlen wollten. So lesen wir auf dem Verschlußstein uitardus, Giluelmus, Galindus, an der rechten Schmalseite Bonfilio, auf der Rückeite Ato, Arnald, Durandus, unten Oliba, Ermemirus, Gitardus, Adam usw. Unterhalb es Verschlusses hat sich der Stifter des Reliquiars verewigt: Ansulfus me comparavit Vie wir schon hörten, war es in Katalonien im 11.—13. Jahrhundert Brauch, zu den eliquien in das Sepulcrum einen Pergamentzettel mit den Namen derjenigen zu egen, welche sich für alle Zukunft in die auf dem Altar gefeierten Messen einuschließen wünschten. Im vorliegenden Falle hat man die Namen auf dem Reliuienbehälter angebracht, der im Sepulcrum beigesetzt werden sollte, statt sie auf inen Zettel zu schreiben, wahrscheinlich, weil das längere Dauer versprach.

Daß endlich die Reliquien im Sepulcrum auch in hölzernen Behältern eigesetzt wurden, beweisen verschiedene Beispiele dieser letzteren, die in mittelalterlichen Altarsepulcra gefunden wurden. Sie haben bald die Form eines bauchigen Napfes oder eines kleinen Tönnchens, bald stellen sie eine Dose dar, bald sind ie Schiebekästchen.

Alle Arten sind im Museum zu Vich vertreten, das besonders reich an interssanten hölzernen Sepulcrumreliquiaren ist. Eines, das leider stark beschädigt ist, at die Gestalt einer ovalen Holzdose. Es ist mit Tieren, Ranken und sonstigem Ornament bemalt und stammt aus einem spätmittelalterlichen Sepulcrum. Ein nderes, das ebenfalls sehr verletzt ist, stellt eine zylindrische Dose dar. Es war in wei Reihen mit Löwen, Adlern, Greifen u. ähnl. in Schwarz auf gelbem Grund veriert und kommt aus dem Altarsepulcrum einer 1190 geweihten Kirche. Von zwei chiebekästchen des Museums, die in Sepulcra gefunden wurden, ist eines 6½ cm ang, 4 cm breit und 1⅞ cm hoch (Tafel 111), das andere 4,9 cm lang, 3,3 cm breit und ,6 cm hoch. Beide sind völlig schmucklos. Das erste gehört nach Ausweis des chriftcharakters des Reliquienverzeichnisses, das sich in ihm erhalten hatte, dem 4. Jahrhundert an, das zweite mag aus derselben Zeit stammen. Von faßartigen Behältern besitzt das Museum drei, von welchen einer abwechselnd mit roten, elben und grünen Zonen bemalt ist (Tafel 111), das zweite, welches dem Sepulcrum ines 1275 konsekrierten Altares entnommen wurde, ohne Dekor geblieben ist, das ritte, anscheinend das jüngste, oben und unten von Rinnen umzogen ist, die wohl eifen nachahmen sollen. Alle drei haben konischen Deckel. Ein letztes hölzernes eliquiar des Museums hat die Form eines stark ausgebauchten Näpfchens. Es ist inschließlich des Deckels 11 cm hoch, blau bemalt und in der Mitte mit einem infachen Bande, oben um den Rand herum aber mit einem von pseudokufischen uchstaben gebildeten Fries geschmückt (Tafel 111).

Ein Gegenstück zu diesem letzten Behälter befindet sich im Dommuseum zu rier, das Reliquiengefäß, welches im Altar der Kapelle zu Gering auf dem Maielde gefunden wurde[12]. Es zeigt nicht nur die gleiche Form eines gedrückten auchigen Näpfchens, sondern auch oben um den Rand herum einen gleichrtigen Fries wie das Reliquiar zu Vich. Sein Alter ist durch das Siegel des Erzischofs Egilbert (1079—1101) außer Zweifel gestellt, das, wie früher gesagt wurde, lem Wachsüberzug des Deckels eingeprägt war[13].

[12] Vgl. oben S. 633.

[13] Vgl. auch Zeitschrift I (1888) 415, wo jedoch F. X. Kraus, der Verfasser des fraglichen Aufsatzes, den Verschlußstein des Sepulcrums, zu dem ein altchristlicher Marmor mit Fragment einer Inschrift verwendet wurde, irrig als Tragaltar bezeichnet.

Ein oblonges hölzernes Holzkästchen mit Schiebedeckel von der Art der Käs chen zu Vich, das wie dieses aus einem Stück Holz geschnitzt und ganz unverzier war, fand man 1888 beim Abbruch eines im 12. Jahrhundert errichteten Altares de früheren Klosterkirche S. Stefano zu Fiano Romano in der römischen Campagna[1] Ein kleiner, nur ca. 3 cm hoher, in der Mitte bloß zirka 4½ cm im Durchmesse haltender napfartiger Holzbehälter, der in dem Sepulcrum eines Altares der Kirch zu Cletzen (Kreis Delitzsch) gefunden wurde, gelangte ins Provinzialmuseum z Halle, wo ich ihn sah. Der Altar wurde um 1200 geweiht[15]. Eine schöne, zylinde förmige Reliquienbüchse aus Ahornholz entdeckte man 1915 im Sepulcrum des eh maligen Laienaltares der Klosterkirche zu Preetz in Schleswig-Holstein (Tafel 106 Sie wurde samt dem übrigen Inhalt des Sepulcrums wieder im Altar geborgen.

Im ganzen sind hölzerne Reliquienbehälter seltener in den alten Altarsepulcr zutage getreten. Begreiflich übrigens, da sich solche, weil zu leicht der Ver moderung ausgesetzt, für die meist etwas feuchten Sepulcra weniger eigneten un darum auch weniger zur Verwendung gekommen sein werden.

Daß die Bleikästchen, die zur Aufnahme der Reliquien gebraucht wurden, i der Regel für eben diesen Zweck hergestellt worden waren, ist unzweifelhaf Dagegen werden umgekehrt die mannigfaltigen anderen Reliquienbehälter, die i mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Altarsepulcra gefunden wurden, möge sie nun Gläser, Holztöpfchen, Ton- und Steingefäße darstellen oder von son welcher Art sein, meistens nicht angefertigt worden sein, um als Sepulcrum reliquiare zu dienen. Man nahm sie, weil man sie gerade zur Verfügung hatte, un sah dabei selbst von einer etwaigen profanen Ornamentierung ab, welche sie zeigte Man denke nur an das Kiedricher Reliquiar, das Silberkästchen aus S. Andrea z Vercelli und das Werner Zinnbüchschen mit seinen Monatsarbeiten. Daher auch di auffallende Erscheinung, daß uns, abgesehen von den Limousiner Emailpyxiden, di gelegentlich als Behälter für die im Sepulcrum beizusetzenden Reliquien benut wurden, auf den zahlreichen Reliquiengefäßen, die aus Altarsepulcra stammen, nu selten ein religiöses Abzeichen begegnet.

FÜNFTES KAPITEL

DAS ALTARGRAB IN DEN RITEN DES ORIENTS

Über den Brauch, in oder unter dem Altar Reliquien beizusetzen, liege aus den orientalischen Riten nur spärliche Nachrichten vor, un selbst diese wenigen Angaben beziehen sich fast ausschließlich auf den gri chischen Ritus. Heute scheint er in den meisten Riten außer Übung zu sei

So verhält es sich jedenfalls im koptischen Ritus. Wohl legt man in diese auch jetzt noch Wert darauf, daß sich in den Kirchen Reliquien befinden, und ist zudem im Altar eine Kammer angebracht, in der solche geborgen werden könnte allein dieser Hohlraum ist offen und dient zu anderen liturgischen Zwecken[1]. D Kammer wird namentlich am Karfreitag für ein Kreuz, das auf Rosenblättern in il niedergelegt wird, als heiliges Grab benutzt, die Reliquien aber pflegen, in eine A von Kissen oder in ein Schreinchen eingelegt, in einem unter dem Bilde des Patro der Kirche angebrachten Schränkchen aufbewahrt zu werden. Es kennt daru auch der koptische Ritus der Kirchen- und Altarweihe keine Reliquienrekondition.[2]

---

[14] Bullet. ser. 4, VI (1888) 89.

[15] Vgl. auch Kd. der Provinz Sachsen, Kr. Delitzsch (Halle 1892) 15.

[1] A. J. Butler, The ancient coptic church of Egypt II (Oxford 1884) 5.

[2] Vgl. den Ritus bei A. von Maltzew, Bit Dank- und Weihe-Gottesdienste (Berlin 189 CXXIV.

Daß es im armenischen Ritus schon im Mittelalter nicht üblich war, Reliquien im Altar beizusetzen, geht aus den mittelalterlichen armenischen Ordines der Kirch- und Altarweihe hervor, die, so ausführlich sie sind, mit keinem Worte von einer Reliquienrekondition handeln[3]. In der Tat zeigt keiner der S. 191 genannten alten armenischen Altäre ein Reliquiengrab.

Ein angeblicher Kanon Gregors des Erleuchters († 332) verlangt allerdings, daß in dem Ort, wo die Messe gelesen werden solle, Reliquien seien, nicht aber auch, daß sie sich in oder unter dem Altar befinden müßten[4]. Im 15. Jahrhundert bezeugt Michetar von Aparank ausdrücklich, daß es im armenischen Ritus im Gegensatz zum lateinischen nicht Brauch sei, in oder unter dem Altar Reliquien beizusetzen[5].

Auch bei den Nestorianern bestand bereits im Mittelalter der Brauch nicht. Allerdings führt Ebedjesu, Metropolit von Soba (Nisibis) und später Patriarch († 1318) in seinem Epitome canonum den Kanon einer ökumenischen Synode an, nach welchem die Gebeine derjenigen, die für den echten Glauben den Martertod erlitten, in den Kirchen und Klöstern beigesetzt werden sollten, damit sie den Bedürftigen Hilfe brächten; auch solle alle Jahr ihr Gedächtnis mit Gottesdienst gefeiert werden[6]. Allein nichts deutet darauf hin, daß die Reliquien in einem Altargrab niedergelegt werden mußten, vielmehr redet der Kanon anscheinend nur von ihrer Beisetzung in einem Schrein oder einem Monument[7]. Die nestorianische Expositio officiorum ecclesiae, eine Schrift des 10.—11. Jahrhunderts, kennt in ihrem Traktat über die Kirchweihe jedenfalls keine Reliquienrekondition[8]. Hätte sich eine solche an die Kirch- und Altarweihe angeschlossen, so würde der Verfasser sie schwerlich unberücksichtigt gelassen haben.

Im syrisch-jakobitischen Ritus war, wie wir aus des Gregorius Barhebräus Nomokanon ersehen, mit der Kirch- und Altarweihe auch eine Reliquienrekondition verbunden. Sie bildete eine besondere Feier, doch fand sie nur statt, wenn Reliquien vorhanden waren, war also nicht unbedingt erforderlich. Nicht ganz klar ist, wo die Reliquien beigesetzt wurden, ob unter dem Altar oder sonstwo in einem für sie hergerichteten Grabmonument[9]. Im 20. der Kanones Jakobs von Edessa (Ende 7. Jahrh.) ist die Rede von einem Priester, der das hhl. Sakrament zu den Reliquien der Märtyrer in deren Urnen legt, damit sie Wunder tun sollten; in Kanon 45 von einem Priester, der bestohlen wurde und nun in die Kirche geht, die Lichter auslöscht, den hl. Tisch umkehrt, die Beutel mit den Reliquien herausträgt und unter freiem Himmel aufhängt sowie Asche auf die Särge der Märtyrer streut, indem er dabei die Bestrafung des Diebes fordert[10]. In beiden Fällen handelt es sich ersicht-

---

[3] Vgl. den armenischen Kirchweihritus nach Handschriften des 9.—10., des 13. und 14. Jahrhunderts bei F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905) 3 ff.

[4] Ecclesiae Armeniacae canones selecti c. 18 bei A. Mai, SS. vet. nova coll. X (Romae 1838) Cfrs 2, 269: Non licet missas celebrare in illo loco, ubi reliquiae martyrum desunt. Das Alter des Kanons ist nicht bestimmbar, von dem P. Gregorius rührt er jedoch sicher nicht her.

[5] Nach freundlicher Mitteilung des P. Varsen Hatzumi.

[6] Pars 5, c. 12 bei Assemanni Bibl. orient. III 2, CCCLVIII. Der Kanon ist den syrisch-arabisch-nicänischen Kanones entnommen. In der arabischen Rezension bildet er can. 2 der dritten Serie und trägt die Überschrift: De re seu constitutione circa sanctorum martyrum ossa servanda (Mansi, Coll. Conc. II, 1019), in der syrischen ist er can. 63 (Oscar Braun, De sancta Nicaena synodo [Münster 1898] 102). Über das Verhältnis beider Rezensionen zueinander vgl. ebd. 21. Daß die Kanones nicht nicänisch sind, gilt heute als zweifellos, doch glaubt Braun (a. a. O. 23 f.), sie immerhin bis in die Frühe des 5. Jahrhunderts hinaufdatieren zu sollen, während Hefele (Konziliengeschichte I [Freiburg 1873] 365 f.) wenigstens für einzelne Kanones eine jüngere Entstehungszeit annimmt. Der hier in Frage stehende Kanon enthält indessen nicht nur nichts, was die von Braun gewollte Datierung als unzulässig erscheinen ließe, sondern paßt sogar sehr wohl in den Beginn des 5. Jahrhunderts.

[7] Vgl. das bei Assemanni, Biblioth. orient. III, 2, CXLVII erzählte Beispiel aus dem Jahre 1480 n. Chr.

[8] C. SS. orient. SS. Syri t. 91 (Romae 1913) 14.

[9] C. 1 sect. 7 (Mai, l. c. 9).

[10] C. Kaiser, Die Kanones Jakobs von Edessa (Leipzig 1886) 15 26.

lich um Reliquien, die in Sarkophagen oder sonstigen Behältern, nicht aber u solche, die in einem Altargrab beigesetzt waren.

In seiner Chronik erzählt Gregorius Barhebräus, er habe für eine zu Bartel neuerbaute Kirche in einer alten verfallenen Basilika nach Reliquien suchen lasse doch ohne Erfolg. Darauf habe er auf Grund einer nächtlichen Vision an de Platz, an dem einst der Altar stand, selbst Grabungen angestellt, hier in Manne tiefe eine Urne mit Reliquien gefunden, für diese in der neuen Kirche eine domu martyrum, ein Märtyrermonument, erbaut und in dasselbe den Reliquienbehälter m seinem heiligen Inhalt hineingestellt[11]. Der Bericht ist in doppelter Hinsicht inte essant. Zunächst, weil er bekundet, daß auch bei den Syrern in älterer Zeit Rel quien in einem Bodengrab unter dem Altar beigesetzt wurden. Dann, weil aus ih hervorgeht, daß jedoch solches zu des Gregorius Zeit, d. i. zu Ende des 13. Jahr hunderts, schon so gründlich außer Brauch gekommen war, daß derselbe erst au Grund einer Vision daran dachte, in der alten Kirche an Stelle des ehemalige Altares Nachforschungen zu halten. Er selbst legte dann die gefundenen Reliquie nicht wieder in ein Altargrab, sondern in eine domus martyrum, einen Schrei oder sonst einen zur Aufbewahrung von Reliquien bestimmten Behälter.

Im griechischen Ritus ist die Reliquienbeisetzung noch heute ge bräuchlich, und zwar in allen seinen Zweigen. Sie findet sowohl bei de Weihe des altare fixum als der des Antiminsion statt, ist aber nicht, wie i römischen Ritus, in den Weiheakt hineinverwoben, sondern folgt ihm. Bei altare fixum liegen die Reliquien nie in der Mensa, sondern stets in einer a der Rückseite des Stipes angebrachten, etwa 40 cm über dem Boden ange brachten Nische, die dem Sepulcrum des lateinischen Ritus entspricht. Ha der Altar, wie es sehr häufig der Fall ist, die Form eines vierstützigen Tisch altares, so befindet sich diese Kammer zur Aufnahme der Reliquien in eine mitten unter der Mensa stehenden Lade. Die Reliquien sind in eine Blei büchse eingeschlossen, liegen aber nicht los in derselben, sondern in Masti gebettet, das der Bischof selbst bei der Beisetzung über sie gießt, nachde er sie in die Büchse hineingelegt hat. Bei den Antiminsien ruhen die Reli quien in einem kleinen Täschchen, das mittels erwärmtem Mastix an de selben befestigt oder an sie angenäht ist.

Daß der Brauch, in den Kirchen Reliquien beizusetzen, im Bereich des grie chischen Ritus bis hoch in das 4. Jahrhundert hinaufreicht, wurde schon andern orts nachgewiesen[12]. Allein der Ort, an dem sie geborgen wurden, war keinesweg immer der Altar. Zu Karneas errichtete man allerdings über dem Grabe Jobs eine Altar[13], dagegen ruhten die Reliquien der hll. Lukas, Andreas und Timotheus, di Konstantius in das von Konstantin erbaute Apostoleion übertrug, nicht unter de Altar desselben. Denn als Justinian an Stelle des konstantinischen Baues eine prächtigen Neubau aufführte, fand man, wie Prokop 558 berichtet, beim Ausschach ten zufällig unter dem Fußboden an unbekanntem, durch kein äußeres Merkmal be zeichnetem Ort die drei Holzschreine, in welchen die Reliquien lagen. Aber auc in dem neuen Apostoleion wurden diese nicht unter dem Altare beigesetzt, sonder wieder in der Erde verborgen, nur ließ man den Platz nicht unbezeichnet und ver ödet[14]. Später wurden sie freilich erhoben und unter dem Altar rekondiert; den im 12. Jahrhundert ruhten sie dem Zeugnis des Nikolaos Mesarites zufolge unte dem Altar des Apostoleion[15]. Wahrscheinlich wurden sie gelegentlich der E

[11] Ass. Bibl. orient. II, 261 f.

[12] Vgl. oben S. 614.

[13] Vgl. oben S. 530.

[14] Procopii De aedific. Justin. l. 1, c. 4; I (e Bonnae 1838) 188 s.

[15] C. Bricarelli, S. Marco di Venezia e l'Ap stoleion di Costantinopoli (Roma 1916) 17.

neuerungsarbeiten, welche Basilius I. (867—886) an der Kirche vornahm, unter ihm beigesetzt.

Sehr bemerkenswert ist, daß noch die Schrift *Ἱστορία ἐκκλησιαστική* in ihrer mystischen Erklärung der Kirche, des Altares, der gottesdienstlichen Geräte und Gewänder sowie der Zeremonien der Liturgie bei Beschreibung und Ausdeutung des Altares mit keinem Worte und in keiner Weise von Reliquien spricht, die unter demselben geborgen wären[16]. Selbst der Kanon der zweiten Synode von Nicäa (787), der die durch den Bildersturm stark in Abgang gekommene Sitte, in den Kirchen Reliquien beizusetzen, wieder auf das strengste einschärft[17], redet nur allgemein von der bei der Weihe der Kirchen nach altem Herkommen und unter den hergebrachten Gebeten vorzunehmenden Rekondition von Reliquien, ohne irgendwie anzudeuten, an welcher Stelle der Kirche dieselbe zu geschehen habe, entweder weil ein bestimmter Ort für die Reliquien noch nicht vorgeschrieben war, oder weil nach dem bestehenden Brauch als solcher bloß der Altar in Betracht kam und daher jedermann wußte, daß die Reliquien bei der Kirchweihe unter diesem beigesetzt werden mußten.

Auch in den beiden ältesten bekannten griechischen Kirchweihordines, wie sie sich in dem aus S. Marco zu Florenz stammenden Euchologion der Vatikanischen, früher der Barberinischen Bibliothek zu Rom (Ende des 8. Jahrhunderts) und des etwas jüngeren Euchologion von Grottaferrata finden, erscheint noch keineswegs der Altar als die Stelle, an welcher der Bischof die Reliquien zu bergen hatte. In dem Ordo der Reliquienrekondition der beiden Euchologien heißt es vielmehr nur, der Patriarch solle die Reliquien in dem für sie hergerichteten Behälter beisetzen, ohne Beifügung einer Angabe über den Ort, wo sich dieser befand[18]. Ausdrücklich bezeichnet dagegen den Altar als Stätte für die Reliquien ein aus Cypern stammender, um das Ende des 13. Jahrhunderts geschriebener Ordo[19]. Er unterscheidet zwei Fälle. Ruht die Mensa des Altares auf mehreren Säulen (mehrstütziger Tischaltar), so soll der Schrein, zur Aufnahme der Reliquien, den der Ordo als eine Art *τάφος* (Grab) bezeichnet, zwischen den beiden östlichen Säulen, d. i. an der Ostseite des Altares, und zwar am Boden, also nicht in diesem, angebracht werden. Ist der Stipes dagegen aus Mauerwerk hergestellt, oder besteht er aus einem einzigen Steinpfeiler, so muß in der Mitte seiner Rückseite eine Nische für die Reliquien ausgehoben werden. Der Behälter wurde nach Einlegung der Reliquien vom Bischof mit einem Deckel verschlossen und dieser dann mit Mastix, Gips oder Blei festgemacht. Wie man sieht, war die Praxis hinsichtlich des Ortes, an dem die Reliquienrekondition bei der Kirchweihe zu geschehen hatte, schon zu Ende des 13. Jahrhunderts die gleiche wie im heutigen griechischen Ritus. Simeon von Saloniki nennt den Behälter, in dem die Reliquien eingeschlossen wurden, *κιβώριον*[20].

In das Antiminsion wurden, wie es scheint, noch zu Ausgang des 13. Jahrhunderts keine Reliquien gelegt. Denn der Ritus der Antiminsienweihe, wie ihn die Handschrift des 13. Jahrhunderts, welcher der vorhin erwähnte Ordo der Konsekration des altare fixum entnommen ist, enthält, kennt noch keine Einschließung von Reliquien, gleichviel, ob die Weihe der Antiminsien als selbständiger Akt oder in Verbindung mit derjenigen des altare fixum erfolgte[21]. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts war es indessen schon üblich geworden, auch die Antiminsien mit Reliquien auszustatten. Das beweist die Beschreibung, welche Simeon von der Antiminsienweihe gibt[22]. Die mit Chrisam gesalbten Reliquien wurden in ein Stück-

[16] Der griechische Text in Jahrbuch von Odessa IV 2 (1894) 178 ff.; die lateinische Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius in Revue de l'Orient chrét. X (1905) 309 f.

[17] Vgl. oben S. 539.

[18] Goar 845 f.

[19] Vgl. den Kirchweihordo bei Goar 832 ff., die Schilderung der Kirchweihe auf Grund des offiziellen Ordo bei Simeon von Saloniki De sacro templo c. 106 126 133 (Mg. 155), 312 sq.

[20] Vgl. l. c. c. 133.

[21] Die Antiminsienweihe als selbständiger Ritus nach der fraglichen Handschrift findet sich bei Goar 630 s., verbunden mit der Weihe des altare fixum steht sie ebendort, 837 s.

[22] De sacro templo c. 127 (Mg. 155, 333).

chen Linnen gewickelt und dieses dann auf dem Antiminsion festgenäht oder festgeklebt.

Beachtung verdient, daß wie im lateinischen Ritus die Portatilien so auch im griechischen die Antiminsien in älterer Zeit nicht mit Reliquien versehen waren. Den Grund hiervon haben wir wie im Westen auch im Osten wohl darin zu suchen, daß das Antiminsion nur einen Ersatz für den Altar, nicht aber für die Kirche bildete, während umgekehrt die Beisetzung der Reliquien im Osten gerade wie im Westen, ja wohl noch mehr als in diesem, ursprünglich nicht sowohl des Altares als der Kirche wegen erfolgte.

Eine strenge Vorschrift, das Antiminsion mit Reliquien auszustatten, scheint auch heute noch nicht zu bestehen. Im russisch-griechischen Ritus fehlen sie allerdings nie in ihm, wohl aber bleibt das Antiminsion in den anderen Zweigen des griechischen Ritus noch jetzt oft ohne Reliquien, wie ja auch die Altartafel des syrischen und koptischen Ritus derselben entbehrt. Wenn daher auch im russisch-griechischen Ritus die Einschließung von Reliquien wenigstens insoweit die Gültigkeit der Weihe der Antiminsien bedingt, als nur solche zur Feier der Liturgie gebraucht werden dürfen, die Reliquien enthalten, so ist doch keineswegs allgemein die Gültigkeit der Weihe der Antiminsien und die Zulässigkeit ihrer Verwendung von diesem Umstande abhängig.

SECHSTES KAPITEL

URSPRUNG DES ALTARGRABES

Das Altargrab ist eine Schöpfung des 4. Jahrhunderts. Die vorkonstantinische Zeit hat es noch nicht gekannt, wenn auch seine ersten Anfänge und Keime in diese hinaufreichen werden. In bezug auf seine Urgeschichte herrscht bei der Spärlichkeit und Beschränktheit des darüber vorliegenden Materials noch manches Dunkel, und es ist auch wenig Aussicht, daß wir je auf alle Fragen, die sich an dieselbe knüpfen, eine befriedigende Antwort erhalten. Immerhin vermögen wir wenigstens den Boden festzustellen, aus und auf dem der Brauch aufwuchs, unter oder im Altar Reliquien beizusetzen, sowie auch die religiösen Ideen nachzuweisen, welche demselben zugrunde liegen, ihm Dasein und Leben gaben, ihn zum liturgischen Gemeingut machten und ihn bis auf unsere Zeit in Kraft erhielten.

I. DIE MÄRTYRERMEMORIEN

Der Boden, auf dem der Brauch sich bildete, ist der öffentliche altchristliche Märtyrerkult, d. i. die von der Gemeinde als solcher den Märtyrern und ihren Überresten erwiesene Verehrung. Er begann, wie das Beispiel des hl. Polycarpus zeigt[1], schon in frühester Zeit und betätigte sich namentlich in der gemeinsamen Feier der Natalitien der Märtyrer, des Jahrestages ihres Martertodes, an welchen das eucharistische Opfer unter Beteiligung der Gemeinde an oder in der Nähe ihres Grabes dargebracht wurde, sowie in der öffentlichen Sorge für die Erhaltung, den Schutz und die Ehrung der Grabstätte der Märtyrer und der in ihr ruhenden heiligen Überbleibsel.

Inwieweit zu diesem Ende schon in vorkonstantinischer Zeit über den Märtyrergräbern besondere, einzelnen Märtyrern geweihte Grabkapellen, Mar-

[1] Martyrium s. Polycarpi c. 18, n. 1 (Funk I, 337).

yrien, Memorien, errichtet wurden, läßt sich nicht feststellen. Häufig ist das edoch jedenfalls nicht geschehen, da die Zeitumstände dafür noch zu ungünstig waren[2]. Die Sache wurde indessen anders, als Konstantin der Kirche Frieden und Freiheit gab. Der Kaiser ging selbst mit einem glänzenden Beispiel voran, indem er zu Rom über den Gräbern der Apostelfürsten, des hl. Laurentius, der hl. Agnes und des hl. Petrus und Marcellinus Memorien schuf. Denn alle diese Bauten, welche außerhalb der Stadtmauern lagen, waren keine Kirchen, die zur Abhaltung des gewöhnlichen Gemeindegottesdienstes bestimmt waren, keine tituli, sondern lediglich Martyrien, Grabkirchen für die in oder unter ihnen ruhenden heiligen Überreste.

Um den Beginn des 5. Jahrhunderts lagerte sich bereits um Rom herum eine große Zahl von Märtyrermemorien. An der Via Portuensis finden wir die Felixbasilika, an der Via Flaminia die Basilika des hl. Valentinus, beide Stiftungen Julius' I. (337—352), der auch an der Via Aurelia eine Coemeterialbasilika errichtete, an der Via Ostiensis St. Paul, an der Via Ardeatina die nach Papst Markus (336—337), ihrem Gründer, genannte Basilika Marci, die Basilika Damasi, das Werk des Papstes Damasus (366—384), und die Coemeterialbasilika der hll. Nereus und Achilleus, an der Via Appia die Apostelbasilika, jetzt S. Sebastiano, und das Oratorium des hl. Xystus, um von dem Mausoleum des hl. Zephyrinus abzusehen, an der Via Labicana die Basilika der hll. Petrus und Marcellinus, an der Via Tiburtina S. Lorenzo und S. Hippolito, an der Via Nomentana S. Agnese und S. Alessandro, an der Via Salaria nova die Silvesterbasilika, an der Via Salaria vetus die unterirdische Basilika des hl. Hermes, an der Via Cornelia die Petersbasilika, zu denen sich dann im Laufe des 5. Jahrhunderts noch weitere gesellten[3].

Mochte es sich auch bei weitem nicht überall so verhalten wie zu Rom, wo die rings um die Stadt liegenden Katakomben eine große Zahl berühmter Märtyrer bargen, so gab es doch auch anderswo schon um die Wende des 4. Jahrhunderts eine sehr große Zahl von Martyrien.

Für Antiochien z. B. bezeugt das der hl. Johannes Chrysostomus. Denn in seiner Predigt De coemeterio et cruce fragt er: „Warum versammeln wir uns gerade in diesem Martyrium und nicht in einem anderen, da doch durch Gottes Gunst unsere Stadt von allen Seiten mit Reliquien der Heiligen wie mit einer Mauer umgeben ist?" In seiner Homilie de martyribus, die er zu Antiochia hielt, während Bischof Flavian auf das Land gegangen war, um dort an der Feier der Märtyrernatalitien teilzunehmen, aber sagt er: Wenn in den Dörfern die Märtyrerfeste begangen werden, sollte die ganze Stadt dorthin eilen. Denn Gott hat nicht nur in den Städten Märtyrer gepflanzt, sondern auch in den Dörfern, ja in diesen noch mehr als in der Stadt[5].

Zu Konstantinopel schuf schon Konstantin d. Gr. nach dem Bericht seines Biographen Eusebius in der Stadt wie außerhalb derselben viele Martyrien[6]. Konstantius übertrug dorthin die Reliquien der hll. Andreas, Lukas und Timotheus und setzte sie in die von seinem Vater erbaute Apostelkirche bei. Zu Theodosius I. Zeit

---

[2] Vgl. auch H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (Freiburg 1901) 154 f. Das Oratorium des hl. Sixtus über der Katakombe von S. Callisto zu Rom ist nach Wilperts Untersuchungen aus der Zeit des Friedens (Die Papstgräber und die Cäciliengruft [Freiburg 1909] 85). Die gewöhnlich als Oratorium der hl. Soteris bezeichnete cella trichora daselbst war nach ihm (a. a. O. 91 f.) ursprünglich ein Privatmausoleum des Papstes Zephyrinus (198—217). Aus welcher Zeit die cella trichora über dem Grabe der hl. Symphorosa an der Via Tiburtina stammt, ist aus den heutigen Resten nicht zu bestimmen (Bullet. ser. 3, III [1878] 80).

[3] L. P. n. 50 (Duch. I, 205).

[4] N. 1 (Mg. 49, 393).

[5] N. 1 (Mg. 50, 647).

[6] Vita Constantini l. 3, c. 48 (Mg. 20, 1108).

kamen die Überreste der Märtyrer Terentius und Africanus nach Konstantinopel un wurden auf Befehl des Kaisers im Martyrium der hl. Euphemia in Petra hinterleg Unter Arcadius wurden die Reliquien des Propheten Samuel in die Stadt gebracht die Kirche, in welcher sie geborgen wurden, erhielten den Namen *Προφητεῖον*. Unte Theodosius II. gelangten Reliquien der hll. Stephanus, Laurentius und Agnes nac Ostrom und wurden dann hier in dem zu Ehren des hl. Laurentius errichtete Martyrium rekondiert[7].

Um das Ende des 4. Jahrhunderts erzählt uns die Verfasserin der Peregrinati ad loca sancta nicht nur von zahlreichen Martyrien, die sie während ihres Aufent haltes zu Konstantinopel besuchte, sondern auch von vielen, die sie zu Edessa un zu Hero in Ägypten sah, von Martyrien, die sie zu Ekbatanä antraf, von der Martyrium der hl. Euphemia zu Chalcedon, dem des hl. Elpidius zu Charra und der Martyrium der hl. Thekla zu Seleucia und dem Martyrium des hl. Johannes Ev. z Ephesus[8].

Bezeichnend für den Eifer, mit dem man im 4. Jahrhundert in Ägypten übe den Gebeinen der Märtyrer Grabkirchen erbaute, ist ein Vorfall, von dem wir be Ammianus Marcellinus (um 390) vernehmen. Bei einem Aufruhr zu Alexandrien er mordete der heidnische Pöbel zwei Christen, Beamte, die sich mißliebig gemach hatten, schleppte die Leichname derselben ans Gestade, verbrannte sie dort und war ihre Asche ins Meer, damit man nicht, wie die Menge schrie, die Überreste samml und ihnen nicht gleich den übrigen Tempel errichte, nämlich gleich den Märtyrern die für den Glauben Qualen und Tod erduldet hatten, wie Ammianus beifügend be merkt[9].

Auch Schenute bezeugt in einer Predigt (geschr. nach 431) den großen Eifer de Ägypter, über den Märtyrerreliquien Martyrien zu errichten, der sich freilich vielfach zu falschem Übereifer entwickelte. Denn er führte oft dazu, auf angebliche Visionen und Offenbarungen hin nach Märtyrerleibern zu graben und, was man dabei an Ge beinen fand, ohne weitere Prüfung leichtgläubig und kritiklos in Martyrien zu bergen die man an Ort und Stelle oder in den für den Gemeindegottesdienst bestimmten Kirchen errichtete; ein Vorgehen, gegen das Schenute mit aller Schärfe sein Stimme erhebt[10].

Es ist freilich nicht zu verwundern, wenn wir sehen, wie im 4. Jahrhundert die Gläubigen allerorten eine so große Begeisterung für die Errichtung von Martyrien bekunden.

Die Kirche war freigeworden und konnte daher nun ihre Kräfte ungehinder nach außen entfalten. Vorbei war aber auch der 300jährige blutige Kampf mit seinen Verfolgungen, Peinen und Hinrichtungen. Die Märtyrer, die in ihm für den Glauben und für Christus Hab und Gut, Blut und Leben hingegeben hatten, waren scheinbar unterlegen, aber das war auch nur Schein gewesen. Jetzt standen sie als die wirklichen Sieger da; durch ihren Opfermut und ihre Standhaftigkeit hatten sie den endlichen Triumph der Kirche herbeiführen helfen. Ihre Seelen genossen den himmlischen Lohn bei Christus, in dessen Fußtapfen sie getreten waren, für den sie Blut und Leben, Ehre und Gut geopfert hatten. Dort oben strahlten sie im Glanze der Verklärung, dort wirkten sie zugleich als mächtige Fürbitter und Helfer ihrer Mitbrüder hienieden, die noch mitten im Kampfe des Lebens standen. Aber auch der Erde hatten sie einen kostbaren Schatz hinterlassen, die heiligen Überreste ihres Leibes, der so viel für den Glauben, für Christus und für Christi Reich erduldet hatte, für diese hin gemordet worden war. In ihnen lebten die Märtyrer gleichsam in der Kirche fort

---

[7] Theodori Lect. Hist. eccl. l. 2, n. 61 s. (Mg. 86, 1, 212 s).

[8] N. 7 19 20 23 (C. SS. eccl. 39, 48 60 61 62 65 70 71).

[9] Hist. l. 22, c. 11.

[10] G. Zoëga, Catalogus cod. copt. qui Velitri adservantur (Romae 1810) 424. Die Übersetzung der Rede verdanke ich der Güte meines Ordensgenossen P. H. Wiesmann S. J.

ihnen entfalteten sie auch auf Erden eine segensreiche Wirksamkeit zum Heile der läubigen; bei ihnen und durch sie offenbarte sich ganz besonders die große Macht, elche die Märtyrer am Throne Gottes besaßen. Diese Reliquien waren durch Gottes nade eine reich fließende Quelle von Heil und Hilfe in allen Leibes- und Seelennöten. icht zu zählen waren die Gebetserhörungen, überaus groß die Menge der Wunder, elche bei den heiligen Überresten der Märtyrer geschahen. Man lese nur die redigten, welche die Väter des 4. Jahrhunderts, ein Johannes Chrysostomus, Basi-ıs, Gregor von Nyssa, Asterius von Amasea, Gaudentius von Brescia, Victricius ɔn Rouen, Ambrosius, Augustinus zum Lobe der Märtyrer überhaupt oder bestimm-r Märtyrer hielten, lese, was sie von der Größe und Würde derselben, ihrer Bittens-ewalt, den Wundern, die auf ihre Anrufung und bei ihren Reliquien erfolgten, und er durch Gottes Gnade mit den heiligen Überresten verknüpften Macht und Kraft ı sagen wissen, lese die begeisterten dichterischen Ergüsse eines hl. Paulin von ola und eines hl. Prudentius. Sie können sich geradezu nicht genugtun im Preise er heiligen Märtyrer, ihrer Reliquien und der an diese geknüpften Fülle göttlicher nadenerweise.

Übrigens waren Grabkapellen wie überhaupt manche Äußerungen der Ver-ırung der Märtyrer und ihrer Reliquien an sich nichts spezifisch Christliches. Wir nden Ähnliches, ganz verwandte Erscheinungen, im antiken Heroenkult. Allein es andelt sich auch nur um eine Ähnlichkeit äußerer Formen, nicht um eine solche insichtlich des Wesens der Sache. In bezug auf dieses bestand zwischen dem heid-ischen Heroenkult und dem Märtyrerkult ein tiefgreifender Unterschied, ein un-berbrückbarer Gegensatz. Bei jenem wurden Menschen vergöttlicht, erhielten enschen göttliche Ehrenbezeugungen, bei diesem blieben sie, wie hoch man sie ıch feierte, Menschen. Man unterschied scharf zwischen der Verehrung, die man en Märtyrern erwies, und dem Kultus der Anbetung, der nur dem einen wahren ott zukam. Irrige Auffassungen, Mißbräuche und Übertreibungen werden freilich ei ungebildeten Christen, bei denen bisweilen noch Reste altererbter Anschauungen rtwucherten, vorgekommen, ja nicht allzu selten gewesen sein, zumal als nach Be-nn des Friedens große Massen von Heiden der Kirche zuströmten, allein das waren ɔen nur private Irrtümer und Fehler. Wie die Kirche die Sache auffaßte, zeigt esonders schön und lichtvoll zu wiederholten Malen der hl. Augustinus[11].

Die Kirchen, in welchen der regelmäßige Gemeindegottesdienst gehalten urde, die ecclesiae (*ἐκκλησίαι*), wie sie gewöhnlich bezeichnet wurden, im nterschied von den memoriae oder basilicae (conciliabula) martyrum *αρτύρια*)[12], entbehrten zunächst noch der Reliquien, abgesehen von anderen ründen schon deshalb, weil sie nicht für den Märtyrer- und Reliquienkult, ɔndern lediglich zur Abhaltung der gewöhnlichen liturgischen Feier bestimmt aren. Wann und wo man anfing, Reliquien in sie zu überführen, läßt sich icht genau bestimmen, doch handelt es sich bis in das 5. Jahrhundert hinein ohl fast immer nur um eine Memoria, eine Grabkirche, wenn von einem ı einer Kirche befindlichen Reliquiengrabe oder von einer Übertragung von eliquien und ihrer Beisetzung in einer Kirche die Rede ist, nicht um eine emeindekirche.

So waren z. B. Memorien die Basiliken der Apostelfürsten zu Rom sowie die ußerhalb der Mauern der Stadt im 4. und 5. Jahrhundert errichteten Coemeterial-asiliken, die Apostelbasilika, welche Ambrosius vor der Porta romana zu Mailand

[11] Vgl. z. B. Contra Faustum l. 20, c. 21 (M. 42, 384); De civit. Dei l. 8, c. 27; l. 22, c. 10 (M. 41, 255, 772). Sermo 273 c. 3, 7 (M. 38, 1249 1251); Sermo 318 c. 1 (ibid. 1437).

[12] Prudent. Peristeph. h. 4, v. 189 s.; 9, v. (Mg. 62, 466). Hieron. Epist. 22, n. 17; 48, n. 15; 60, n. 12; 107, n. 9 (M. 22, 404 506 596 875).

erbaute, die Basilika Ambrosiana, die derselbe außerhalb der Stadtmauer für sic selbst als Grabkirche geschaffen hatte, aber zu einem Martyrion der hll. Gervasiu und Protasius machte, nachdem er deren Leiber in der Basilika der hll. Nabor un Felix aufgefunden hatte, die Basilika der hll. Vitalis und Agricola zu Florenz, in de Ambrosius die zu Bologna erhobenen Überreste dieser Märtyrer beisetzte, die Basilik ad concilium sanctorum, welche Gaudentius von Brescia für die von ihm gesamme ten Reliquien erbaute, die vom hl. Paulinus von Nola über dem Grabe des hl. Feli aufgeführte Felixbasilika, die Basilika, welche Sulpicius Severus bei Primuliacu über der Ruhestätte des hl. Clarus errichtete, die Memoria des hl. Stephanus b Hippo, die Grabkirche des hl. Cyprian zu Karthago, das Apostoleion zu Konstant nopel, in welches Konstantius die Reliquien der hll. Andreas, Lukas und Timothe übertrug, das Propheteion daselbst, in welchem Arcadius den Leib des Prophete Samuel barg, die über dem Grabe der Märtyrer von Saragossa erbaute Kirche z Saragossa, die Kirche zu Imola, in welcher der hl. Cassianus sein Grab erhalte hatte, die Kirche des hl. Vincentius zu Valencia und der hl. Eulalia zu Emerita Auch die Oratorien des hl. Johannes d. T. und des hl. Johannes Ev., welche Hilar beim Lateranensischen Baptisterium schuf und mit einer Confessioanlage ausstattet waren gleich den zahlreichen die Stadt umgebenden Coemeterialbasiliken Memorie Ebenso war nur eine Memoria das im 5. Jahrhundert errichtete Vitaliskirchlein z Ravenna, an dessen Stelle im 6. Jahrhundert das heutige Oktogon trat[14].

Neben den angeführten und vielen anderen Grabkirchen des 4. und 5. Jahr hunderts ist die Zahl der gleichzeitigen Gemeinde- und Titelkirchen, in welchen Rel quien beigesetzt waren, noch sehr bescheiden. Ein Beispiel ist die Basilika, welch Paulinus von Nola für die Bewohner von Fundi an Stelle einer älteren dortige Kirche errichtete und mit den Reliquien von Aposteln und Märtyrern ausstattete Ein anderes ist die Kirche zu Rouen, in welcher Bischof Victricius einen förmliche Schatz von Reliquien barg; denn der Heilige nennt sie in seiner Rede De lauc sanctorum ausdrücklich ecclesia civitatis[16]. Zu Rom gab es um 400 innerhalb de Mauern nur eine Titelkirche, welche Reliquien enthielt, der titulus Pammach später Basilika der hll. Johannes und Paulus genannt. Als Pammachius († 410) übe seinem Palast, den er zum Teil abbrach, im übrigen aber verschüttete, eine Basilik errichtete, nahm er in dieselbe die Reliquien auf, die bis dahin in seinem Hause unte einer heute wieder aufgedeckten confessioartigen Anlage beigesetzt gewesen waren Unter Papst Simplicius (468—483) entstand über dem Grabe der hl. Bibiana, die hein lich innerhalb der Stadtmauern bestattet worden war, die gegenwärtig noch vo handene, wenn auch in der Barockzeit umgebaute Basilika dieser Heiligen[18]. Di selbe hatte zwar nicht den Charakter einer Titelkirche, war aber auch wohl kei bloße Grabkirche[19].

Sehr energisch und scharf wendet sich Schenute in der vorhin erwähnten Re gegen den Versuch, die Reliquien in die Gemeindekirchen zu übertragen. „H jemand", fragt er, „eher sein Blut für die Kirche Gottes hingegeben, als die heilige Apostel? Wo aber steht seit allen alten Gerechten in der Schrift geschrieben: Baut e Martyrion für einen von ihnen in der Kirche, oder: Baut ein Martyrion in de Kirche für einen Märtyrer, von dem man bezeugt hat, daß er wirklich ein solch ist?" In Konstantinopel und Ephesus, wo er selbst die Märtyrerreliquien besucht un verehrt hatte, waren diese nicht in den eigentlichen Kirchen, sondern bloß

---

[13] Prudent, Peristeph. h. 4, v. 189 s.; 9, v. 99 s.; 5, v. 515 s.; 3, v. 211 s. (M. 60, 376 442 407 356).

[14] Vgl. oben S. 162.

[15] Paulin. Epist. 32, n. 17 (C. SS. eccl. 29, 291).

[16] N. 2 (M. 20, 445): Modo celebrant (sancti) ecclesiam civitatis.

[17] Vgl. auch J. Wilpert, Die römischen M saiken und Malereien in den kirchl. Bauten vo 4.—13. Jahrhundert II (Freiburg 1916) 636 f.

[18] L. P. n. 72 (Duch. I, 249).

[19] Vgl. auch de Rossi, Roma sott. I, Anal geologica et architettonica 44 sowie H. Gris Geschichte Roms I (Freiburg 1901) 153.

emorien beigesetzt. Nur zu Panapolis (Achmim) in Ägypten hatte man in der Kirche ber Märtyrerleichen ein Martyrion errichtet. „Wir haben nicht gehört und nicht sehen," sagt er, „ daß man Martyrien über Leichen in einer Kirche gebaut hat, ußer in der Kirche zu Panapolis allein. Wenn das auch in anderen Kirchen ge- hehen ist, so ist das die höchste Torheit von Anfang bis auf heute und bis zur ollendung der Zeit[20]."

Daß sich in allen Märtyrermemorien ständig ein Altar befand, ist nicht nzunehmen. In manchen wird das eucharistische Opfer vielmehr kaum nders als an den Natalitien der betreffenden Märtyrer dargebracht worden ein. In ihnen konnte man sich deshalb damit bescheiden, lediglich an nem Tage einen Altar herzurichten. Allein so verhielt es sich keineswegs allen Memorien. In den berühmteren, hervorragenderen und besuchteren urde, wenn auch vielfach ähnlich wie bei den Anniversarien für die Ver- torbenen mehr in privater Weise und für einen engeren Kreis, die Liturgie weifellos oft im Laufe des Jahres gefeiert, zumal in jenen, an welchen es ändige Geistliche gab oder welche mit einem Kloster verbunden waren.

Die syrisch-nicänischen Kanones gestatten die Feier der Messe in den nahe bei en Städten liegenden Martyrien nur an den Festen und in der Fastenzeit. Dann oll sie freilich auch in ihnen erlaubt sein; „denn überall, wo ein Altar ist, ist es ünde, ein Fest nicht zu begehen und zu dienen, wie es sich geziemt". An den übrigen agen dürfe die Messe in ihnen bloß aus besonderer Veranlassung, etwa um das edächtnis eines Märtyrers zu begehen, und nur mit Genehmigung des Archidiakons ehalten werden. Ohne Beschränkung wird jedoch die Feier der Liturgie in den Iärtyrertempeln zu Rom, Alexandrien, Konstantinopel, Ephesus, Antiochien, Jerusa- em, Cycicus, Tiberias, Baalbek und Seleucia sowie allen Orten, an denen Häresie, leidentum und Judentum herrsche, gestattet[21].

In den Memorien, in welchen öfters die Messe gefeiert wurde, empfahl es ich ersichtlich nicht, in jedem einzelnen Falle immer wieder und von neuem inen Altar herbeizuschaffen und aufzustellen, da das allzu umständlich ewesen wäre. In ihnen mußte es daher ebenso wie in den für den regel- äßigen Gemeindegottesdienst bestimmten Kirchen infolge der dahin drängen- len Umstände und des förmlichen Bedürfnisses mit innerer Notwendigkeit ur baldigen Errichtung eines ständigen Altares kommen. In der Tat atten die hervorragenderen und besuchteren Martyrien jedenfalls schon im . Jahrhundert einen Altar dieser Art, im 5. aber wurde er in ihnen zweifellos in nie fehlendes Ausstattungsstück.

Tritt zu Beginn des 5. Jahrhunderts der Gegensatz zwischen Memoria nd Gemeindekirche noch klar und scharf zutage, so gleichen sich beide in ler Folge immer mehr aneinander an. Manche Memorien erhalten wie einen tändigen Altar so einen eigenen Klerus und damit einen regelmäßigen Gottes- ienst; bisweilen werden sie sogar, zumal auf dem Lande, infolge Mangels

[20] G. Zoëga, Catalogus (l. c. 425).

[21] C. 65 (O. Braun, De sancta Nicaena synodo 03). Wegen des Alters der syrisch-nicänischen Kanones vgl. oben S. 647 Anm. 6. In die nicäni- che Zeit paßt Kanon 65 nicht, wohl aber in das . Jahrhundert. Die arabische Rezension weicht arin von der syrischen ab, daß sie in den bei len Städten gelegenen Martyrien nur die öffent- liche Meßfeier verbietet, die bloß an den Festen, in der Fastenzeit und bei besonderen Gelegen- heiten stattfinden dürfe, nicht die private. Auch werden zu den Orten, an denen stets öffentlich das heilige Opfer dargebracht werden dürfe, Cäsarea, Basana und Samaria gerechnet. Die arabische Rezension ist ersichtlich jünger als die syrische.

einer Kirche zur Abhaltung der regelmäßigen Liturgiefeier benutzt worde sein. Die Gemeindekirchen aber machte man anderseits zugleich zu Grab kirchen, indem man dank der in Brauch gekommenen Erhebung, Über tragung und Teilung der Überreste der heiligen Märtyrer größere oder kleiner Partikeln derselben in sie hineinbrachte und in einem Grabe beisetzte oder falls derartige primäre Reliquien nicht erhältlich waren, sekundäre zum gleichen Zwecke beschaffte und verwendete. Genauer sind wir über diesen Angleichungsprozeß von Memoria und Gemeindekirche infolge der Dürftigkeit der über ihn vorliegenden Nachrichten allerdings nicht unterrichtet. Am nächsten lag es begreiflicherweise auf dem Lande, beide Arten von Kirchen in einer miteinander zu verquicken. Am zähesten hielt man an der reinen Gemeinde- oder Titelkirche zu Rom fest, wo sich die Verehrung der Märtyrer auf die in dichtem Kreise die Stadt umgebenden großen Memorien, Coemeterialbasiliken und Coemeterien zusammendrängte.

II. DIE FÜR DIE ENTSTEHUNG DES ALTARGRABES MASSGEBENDEN IDEEN

Die Beisetzung von Reliquien, wie sie die Frucht der altchristlichen Märtyrerverehrung war, konnte sowohl in einer für dieselben errichteten Memoria wie in einer dem Gemeindegottesdienst geweihten Basilika auf doppelte Weise erfolgen; entweder unter oder im Altar derselben, wo ein solcher vorhanden war, oder ohne Rücksicht auf diesen an irgendeiner angemessenen Stelle im Innern. Nur im ersten Fall bestand zwischen Altar und Reliquiengrab eine nähere Beziehung; im zweiten waren beide nur insofern miteinander verbunden, als sie in dem gleichen Raume untergebracht waren.

Im Osten scheint man in älterer Zeit die zweite Form der Beisetzung der Reliquien vorgezogen zu haben[1]. Dazu paßt in der Tat, daß Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Basilius und Asterius von Amasea in ihren Homilien auf die heiligen Märtyrer nie und mit keinem einzigen Wort andeuten, daß die heiligen Überreste derselben unter oder im Altar geborgen waren, obwohl sie in denselben oft genug und nicht selten in den überschwenglichsten Ausdrücken von den Grabstätten und den Sarkophagen derselben reden oder die innere Beziehung des Martertodes zum Opfertode Christi hervorheben. Freilich erwähnen sie auch den Altar, der in dem Martyrium errichtet war[2], aber nur als die Stätte des eucharistischen Opfers und ohne jeden Hinweis, daß sich unter oder in ihm der Ruheplatz des Märtyrers befand. Nicht selten lauten ihre Worte sogar entschieden so, daß man annehmen muß, Altar und Märtyrergrab seien nicht miteinander näher verbunden gewesen[3].

Umgekehrt wie im Osten verhält es sich im Westen. Hier reden die Väter oft von dem Altar der Kirche als dem Ort, an dem die heiligen Überreste geborgen wurden, so um 400 Ambrosius, Augustinus, Prudentius, Paulinus von Nola und Paulinus von Mailand, im dritten Viertel des 5. Jahrhunderts Maximus von Turin. Aber nicht bloß das, sie geben uns, was noch weit bemerkenswerter und wichtiger ist, zugleich auch die Gedanken, Erwägungen und Beweggründe an, welche dazu führten, den Reliquien gerade unter dem Altar ihr Grab zu bereiten.

---

[1] Vgl. oben S. 647 f.

[2] Vgl. z. B. Chrys. Hom. in s. Ignat. n. 1 (Mg. 49, 587).

[3] Vgl. z. B. Chrys. Hom. in s. Lucian. n. 1; in s. Babyl. n. 11; in ss. Juvent. et Maxim. n. 3 in s. Ignat. n. 5; in s. Bernicen n. 7; de ss. Martyr. n. 2 3; in s. Drosidem n. 1 u. a. (Mg. 50 521 551 576, 595 640 648 683).

Vor allem wollte man die Reliquien der heiligen Märtyrer dadurch, daß man sie unter dem Altar beisetzte oder über ihnen den Altar errichtete, in besonderer Weise ehren und auszeichnen. Durchdrungen von dem Gedanken an ihre Würde und Heiligkeit und erfüllt von höchster Verehrung gegen sie, glaubte man ihnen an der vorzüglichsten Stelle des Gotteshauses eine Ruhestätte geben zu müssen; diese Stelle war aber der Altar, gleichsam das Herz der Kirche, in dem alles liturgische Leben sich sammelte, von dem es ausging und zu dem es zurückströmte.

Ambrosius hatte, wie wir schon vernahmen[4], beabsichtigt, in der Kirche, die er für sich als Grabkirche erbaut hatte, sich selbst unter dem Altare bestatten zu lassen, weil der Priester dahin gehöre, wo er bei seinen Lebzeiten das Opfer darzubringen pflege. Allein er findet die Leiber der hll. Gervasius und Protasius und nun gibt er seinen Plan auf. Es sollten vielmehr, wie er in seiner Anrede an das Volk sagte, die Leiber der beiden Märtyrer unter dem Altar beigesetzt werden. Ihnen als den heiligen Schlachtopfern will er die dextera portio, den Ehrenplatz unter dem Altar, überlassen: Locus ille martyribus debebatur.

Der Altar sollte gleichsam das Monument darstellen, mit dem man das Grab des Märtyrers zieren wollte. Sancti Cypriani victricis animae sanctum carnem... hoc loco... sublimitate divini altaris ornamus, sagt der hl. Augustinus in einer Predigt, die er an den Natalitien des Heiligen in der Cyprianusbasilika zu Karthago hielt[5]. Er sollte, wie uns Paulinus von Nola in seinen tituli für die Clarusbasilika zu Primuliacum belehrt, eine würdige Wohnung für den entseelten Leib des Heiligen bilden, dessen Geist im Himmel frohlocke, eine geziemende Hülle sein für den unter ihm ruhenden Tempel Christi[6].

Die Gebeine des hl. Vincentius, singt Prudentius in seinem Lobgedicht auf den Märtyrer von Valencia, haben nach allen Martern die Ruhe reichlich verdient. Nun, da die Zeit des Friedens anbrach, ist sie ihnen zuteil geworden. Der Altar, unter dem sie ihr Grab gefunden, bietet sie ihnen[7]. Unter des Altares treuer Hut sind die heiligen Reste wohl geborgen, hören wir den Dichter in seinem Hymnus auf den hl. Hippolyt sagen[8]. Ja, dadurch, daß man die heiligen Gebeine unter dem Altare beisetzte, „machte man sie selbst gleichsam zu einem Altar für Gott", wie der heilige Augustinus von den Reliquien des hl. Stephanus sagt, die er unter dem Altar der bei Hippo dem Heiligen geweihten Memorie niedergelegt hatte: Nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani Deo[9].

Ein zweites bedeutungsvolles Moment, die heiligen Überreste gerade unter dem Altare zu bergen, auf welches die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts immer wieder in ihren Reden auf die heiligen Märtyrer aufmerksam machen, ist die Beziehung des Martyriums zum Kreuzestode Christi.

Christus ist der Erstlingsmärtyrer; in seine Fußtapfen sind alle anderen Märtyrer eingetreten, als sie ihr Leben für Christus zum Opfer brachten. Aus Christi Kreuzestod entsproßten alle anderen Martyrien. Wo das Blut der Märtyrer ist, dort ist Christus selbst. Christus wurde in den Märtyrern getötet und, was diese für den Glauben erduldeten, Tod, Ketten, Geißelung, war Christi Leiden, das in der Märtyrer Körper gleichsam wieder offenbar werden sollte. Durch Christi Kreuzestod

[4] Ep. 22, n. 13 (M. 16, 1023).

[5] Sermo 313, n. 5 (M. 38, 1425).

[6] Epist. 32, n. 6 (C. SS. eccl. 29, 281): Digna pio domus est altaria, sub quibus artus — Conditur, examino; nam spiritus aethere gaudet... Casta tuum digne velant altaria corpus, ut templum Christi contegat ara Dei.

[7] Altar quietem debitam — Praestat beatis ossibus — Subjecta nam sacrario — Imamque ad aram condita — Coelestis auram muneris — Perfusa subtus hauriunt (Perist. h. 5, v. 515 s. [M. 60, 407]).

[8] H. 11, v. 169 s. (M. 60, 548).

[9] Sermo 318, n. 1 (M. 38, 1437); vgl. die ähnliche Wendung in Sermones inediti s. 14, n. 5 (M. 46, 865) bezüglich des Altares des hl. Cyprianus.

wurde die Kirche gegründet, durch der Märtyrer Tod wuchs sie, wurde sie groß Durch ihre Leiden, durch das Opfer ihres Leibes und Blutes sind die Märtyrer mit Christus zur Verherrlichung gelangt. In der Hingabe ihres Lebens Christus nach folgend, haben sie es verdient, auch im Lohn ihm ähnlich zu werden, ewig bei ihrem Herrn zu sein, dem Lamme zu folgen, wohin es geht. Das Märtyrergrab unter dem Altar war der sichtbare Ausdruck und die sinnfällige Verkörperung dieser so tiefsinnigen Anschauungen von der Beziehung der Märtyrer zu Christus, ihres Lebensopfers zum Kreuzesopfer des Herrn, ihrer Glorie zur Verherrlichung ihres göttlichen Meisters.

Der Altar ist die Stätte, an der und auf der sich das Kreuzesopfer immerfort in Gestalt des eucharistischen Opfers unblutigerweise erneuerte und wiederholte; er galt als das Sinnbild Christi, für den und mit dem die Märtyrer Blut und Leben hingegeben, bei und mit dem sie im Himmel ihren Lohn ewigen Frieden und ewige Seligkeit gefunden hatten. Es liegt daher auf der Hand, daß bei jenen den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts so geläufigen Gedankengängen kein Ort in der Kirche zur Bergung der heiligen Überreste der Märtyrer so angemessen, keiner als Ruheplatz derselben so sinnvoll erscheinen mußte als eben der Altar.

Daß die Anschauungen von der Beziehung des Martyriums der Märtyrer zum Kreuzestode Christi in der Tat bestimmenden Einfluß auf den Brauch, die Reliquien in oder unter dem Altar beizusetzen, ausübten, zeigen klar die kurzen, aber bezeichnenden Worte, mit denen der hl. Ambrosius nach Auffindung der Leiber der hll. Gervasius und Protasius vor dem versammelten Volke seinen Entschluß begründete, den kostbaren Schatz unter dem Altar seiner Grabbasilika beizusetzen. „So sollen denn, sagte er, „die triumphierenden Schlachtopfer dort ihren Platz erhalten, wo Christus die Opfergabe ist, und zwar so, daß er, welcher für alle gelitten hat, auf dem Altar sich befindet, sie aber, die durch sein Leiden erlöst wurden, unter dem Altare ruhen[10].

Einen anderen schlagenden Beleg bietet der Altartitel, den Paulinus von Nola für den Altar der größeren Basilika zu Primuliacum verfaßte. Außer Reliquien von Märtyrern sollte in demselben auch eine Kreuzpartikel rekondiert werden. So schreibt denn der Dichter: „Göttlichen Bund bedeckt der verehrungswürdige Altar unter dem zusammen mit dem heiligen Kreuze Märtyrer beigesetzt sind. Alle Martyrien Christi, das Kreuz, der Leib und das Blut der Märtyrer, sind hier beisammen auch Gott selbst — denn Gott ist es, der euch immerfort seine Gaben (den eucharistischen Christus) spendet, und wo Christus ist, da ist auch der Hl. Geist und der Vater. So ist auch der Märtyrer dort, wo das Kreuz ruht, da dies ja auch des Märtyrers Kreuz ist, indem es für die Heiligen die ehrwürdige Ursache ihres Martyriums wurde. Das Kreuz hat die Lebensspeise den Sterblichen gebracht, hat die Krone bereitet, welche die Diener mit dem Herrn vereinigen. Am Kreuze wurde angeheftet das Fleisch, durch das ich gespeist werde; vom Kreuze floß herab das Blut, durch das ich Leben trinke, das Herz wasche[11]."

Ein drittes lehrreiches Zeugnis bildet eine am Natalitium des hl. Cyprianus gehaltene Festrede des hl. Augustinus, in welcher dieser die Bedeutung des zu Karthago befindlichen, unter dem Namen mensa Cypriani gehenden Altares und die Ursache seiner Entstehung schildert. Unter dem Altar befand sich allerdings kein Reliquiengrab, doch war der Ort, an dem er sich erhob, selbst eine Reliquie; denn er war die Stelle, an der Cyprianus hingerichtet wurde, und als solche mit dem Blute desselben getränkt. „Wo Cyprianus seines Fleisches Hülle entkleidet war," sagt Augustinus, „strömte damals eine wilde Rotte zusammen, welche aus Haß gegen

[10] Epist. 22, n. 13 (M. 16, 1023). [11] Paulin. Nol. Epist. 32, n. 7 (C. SS. eccl. 29, 283).

hristus das Blut des Heiligen vergießen wollte. Heute eilt eine andächtige Menge orthin, die wegen des Todestages Cyprians das Blut Christi trinkt. Und um so üßer ist an jenem Ort wegen des Natalitiums des Heiligen der Genuß des Blutes hristi, je größer die Hingabe war, mit welcher dort Cyprianus um Christi willen ein Blut vergoß. Ihr, die ihr Karthago kennt, wißt, daß an eben jenem Ort Gott em Herrn eine Mensa (ein Altar) errichtet wurde, die Mensa des hl. Cyprian, wie e heißt, nicht als ob an ihr dieser jemals gespeist hätte, sondern weil er daselbst eopfert wurde und durch sein Opfer diese Mensa bereitete, nicht damit er auf ihr peise gebe oder gespeist werde, sondern damit Gott, dem er selbst geopfert wurde, uf ihr das heilige Opfer dargebracht werde. Daß aber jene Mensa, welche Gottes lensa ist, auch Mensa Cyprians genannt wird, hat seinen Grund darin, daß, wie dielbe nun von Verehrern umgeben wird, so Cyprianus dort von seinen Verfolgern mringt wurde ... darin, daß er dort, wo sie errichtet ist, zu Boden gestreckt wurde[12]."

Ein weiteres Moment für die Entstehung des Altargrabes war nach len diesbezüglichen Ausführungen der Väter die Erinnerung an K. 6, v. 9 nd 10 der Apokalypse.

Als das Lamm das fünfte Siegel öffnet, sieht Johannes „unter dem Altar die eelen derjenigen, welche geschlachtet wurden um des Wortes Gottes und um des eugnisses willen, welches sie hatten", und er hörte sie mit lauter Stimme rufen: Wie lange, o Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, zögerst du mit dem Gericht und ächst du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde." Die Worte des Sehers sind atürlich nur allegorisch zu verstehen[13], doch konnten, ja mußten sie den Gedanken ahelegen, das in ihnen gebrauchte Bild durch ein reales Gegenstück zu verkörpern, in die gleiche Idee zum Ausdruck bringendes materielles Nachbild des himmlischen ltares mit den unter ihnen befindlichen Märtyrerseelen zu schaffen, indem man die berreste des Leibes der Märtyrer, der einst die Wohnung und das Werkzeug der eele derselben war und für Christus so viel erduldet hatte, unter dem eucharistischen ltare beisetzte oder diesen über denselben errichtete. Der eucharistische Altar verrat dabei den symbolischen himmlischen Altar, die Reliquien die Seelen der ärtyrer.

In ausdrücklichen Worten wird diese Beziehung des Altares und Altargrabes um apokalyptischen Altar mit den unter ihm ruhenden Seelen in einer herrlichen redigt des hl. Maximus von Turin († nach 465) hervorgehoben, die wir am Schluß usführlich wiedergeben werden. Mit einer dichterischen Umschreibung für den immlischen Altar kommt sie in des Prudentius Hymnus auf die hl. Eulalia zum usdruck: „So laßt uns denn ihre Gebeine verehren und den Altar, der über den Geeinen errichtet ist. Sie (Eulalia) ruht zu Gottes Füßen und schaut dies und schirmt ir Volk, das mit Liedern sie ehrt[14]." Mehr andeutungsweise geschieht es in des rudentius Hymnus auf die Märtyrer von Saragossa[15] und in des Paulinus titulus für en Grabaltar des hl. Clarus zu Primuliacum[16].

Ein vierter und letzter Grund war wohl die Absicht, den ltar durch Beisetzung von Reliquien unter demselben zu einem doppelten egensquell zu machen. Paulinus von Nola wie Prudentius sprechen das aus

Schon als Stätte des eucharistischen Opfers war dieser ein reich fließender Gnaenbrunnen. Barg man unter oder in ihm Reliquien, so wurde er durch die Fürittegewalt der Heiligen, deren Überreste er barg, und durch die Wunderkraft, die on den Reliquien ausging, ein zweiter Quell leiblichen und geistigen Heils. „Eine

[12] Sermo 310, n. 2 (M. 38, 1413). Vgl. auch ermo 318, n. 1 (l. c. 1437).

[13] Das Bild dürfte dem Brandopferaltar des Bundes entlehnt sein, an dessen Fuß das lut der Opferfarren ausgegossen wurde.

[14] Perist. h. 3, v. 211 s. (Mg. 60, 356).

[15] Ibid. h. 4, v. 189 s. (l. c. 376).

[16] Epist. 32, n. 6 (C. SS. eccl. 29, 281).

Doppelgnade," heißt es demgemäß in einem Altartitulus Paulins von Nola, „weht de frommen Bitten entgegen, unten ausgehend von den Märtyrern, oben vom heilige Opfer. Heil bringt den Lebenden des Priesters Gebet wie auch durch ein weni Staub der kostbare Tod der Heiligen[17]." Prudentius aber singt in seinem Hymnus au den hl. Hippolytus: „Des Ortes (des Grabes des Heiligen) wunderbarer Gnadensege und der Altar, der für die Hilfeflehenden bereit steht, verhelfen den Hoffnungen de Menschen zu friedensvoller Erfüllung[18]."

Die angeführten Gedanken erklären ausreichend die Entstehung des Altargrabe Wie weit sie in den einzelnen Fällen auf die Anlegung eines solchen von Einflu waren, muß dahingestellt bleiben, da wir darüber keinen Aufschluß erhalten. Da sie jedesmal alle für dieselbe von Bedeutung waren, braucht natürlich weder an genommen zu werden, noch ist das überhaupt wahrscheinlich.

In lichtvoller Weise legt der hl. Maximus von Turin in einer Predigt au den Cyprianus die Hauptmomente dar, welche zur Bildung des Altargrabe führten. Seine Worte mögen daher, wie eine Zusammenfassung des bishe Gesagten, den Beschluß dieses Abschnittes bilden.

„Sooft wir die Martyrien der Heiligen feiern, Brüder," beginnt Maximus, „ebenso oft loben wir den Erlöser, und sooft wir deren Leiden verkündigen, ebensooft pre digen wir Christi Glorie. Denn wir achten nicht auf das, was sie erduldet, sonder bewundern den, um dessenwillen sie gelitten haben. Nicht also die Strafe ist es, di wir preisen, sondern der Glaube, den wir ehren. Wir erheben sonach die Märtyre nicht, weil sie harte Todesstrafe ausgestanden haben, sondern weil sie der Gerechtig keit halber selbige erduldeten. Ja, wir sehen sehr viele Verbrecher noch schlimmer Strafen erleiden, ohne daß es ihnen Nutzen brächte, indessen die Märtyrer ihre Sach rechtfertigt, während die Verbrecher ihr Gewissen verdammt."

Überaus hoch sind also die seligen Märtyrer ihres Glaubens wegen zu werte Schauet aber, welchen Platz sie bei den Menschen verdienen, die bei Gott ihren Plat unter dem Altare verdienten. Sagt ja die Heilige Schrift: „Ich sah unter dem Altar Gottes usw." „Unter dem Altare Gottes die Seelen der Getöteten", sagt sie. Was gil es Ehrwürdigeres, was Ehrenvolleres, als unter jenem Altare zu ruhen, auf dem Go geopfert wird, auf dem die Opfergaben dargebracht werden, an dem der Herr selb der Priester ist, wie geschrieben steht: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach de Ordnung des Melchisedech" (Ps. 109, 5).

Mit Recht werden also die Märtyrer unter dem Altare beigesetzt, weil auf de Altar Christus gelegt wird; mit Recht ruhen die Seelen der Gerechten unter de Altare, weil auf diesem Christi Leib geopfert wird, mit Recht wird dort für die Ge rechten Blutrache gefordert, wo auch Christi Blut für die Sünder vergossen wir Ganz passend also und gleichsam zum Ausdruck der Gemeinschaft (mit Christu ist den Märtyrern dort das Begräbnis gewährt, wo täglich gefeiert wird der Tod de Herrn, wie dieser selbst sagt: „Sooft ihr dieses tut, sollt ihr meinen Tod verkünde bis ich komme" (1 Kor. 11, 26); nämlich damit die, so seines Todes wegen gestorbe sind, ruhen im Geheimnis seines Sakramentes. Ganz passend, sage ich, ist wie zu Ausdruck der Gemeinschaft dort für die Getöteten die Ruhestätte bestimmt worde wo hingelegt wird der getötete Leib des Herrn, damit die, welche das gleiche Leide mit Christus verbunden hatte, auch der gleiche heilige Ort vereine.

Wir lesen, daß viele Gerechte in Abrahams Schoße gehegt werden, daß ande sich der Lieblichkeit des Paradieses erfreuen, aber keiner hat Besseres verdient a die Märtyrer, d. i. dort ruhen, wo Christus Opfergabe und Priester ist, auf daß s Gnade erlangen durch Darbringung der Opfergabe und Teil haben am Segen wie a der Verrichtung des Priesters[19]."

---

[17] Ibid. n. 8 (l. c. 284). [18] Perist. h. 11, v. 175 (M. 60, 549). [19] Sermo 78 (M. 57, 690).

Wo wir die Heimat und den Ursprung des Altargrabes zu suchen haben, t nicht sicher. Da indessen dasselbe uns am frühesten im Westen begegnet und hier hon um die Wende des 4. Jahrhunderts eine weite Verbreitung gefunden hatte, ährend im Osten nicht zwar die Erhebung und Beisetzung von Reliquien überhaupt, ohl aber deren Rekondierung in einem Altargrab anscheinend erst in einer viel äteren Zeit üblich oder doch wenigstens häufiger wurde, so ist es kaum anzu-ehmen, daß es eine Schöpfung des Ostens ist, und daß der Westen es vom Osten erübernahm. Es wird vielmehr entweder dort wie hier zu gleicher Zeit und aus en gleichen Bedingungen heraus entstanden sein oder, und das scheint fast das ahrscheinlichere, im Abendland seinen Ursprung haben. Jedenfalls hat der Westen e aus dem altchristlichen Reliquienkult geborene Idee des Altargrabes weit nergischer aufgegriffen und weit erfolgreicher, nachhaltiger und allgemeiner zur erwirklichung gebracht, als das je im Osten geschehen ist.

Noch einige Worte über den schon in Pontifikalien des 9. Jahrhunderts nd durch die Synode von Celichyt bezeugten, vereinzelt bis zum 15. Jahr-undert fortlebenden Brauch, bei der Altarweihe außer den Reliquien auch rei Partikel des hhl. Sakramentes im Altargrab beizusetzen. Was hat seine Entstehung und seine Aufnahme in den Ritus der Altarweihe veranlaßt?

Wollte man etwa der altehrwürdigen, bis weit in die altchristliche Zeit zurück-eichenden Symbolik des Altares, nach der dieser als Sinnbild Christi galt, durch das inschließen der drei hl. Hostien eine mehr reale Unterlage geben? Wollte man elleicht hierdurch die Kirche dauernd, nicht bloß vorübergehend wie bei der Feier er Messe, zu einer Wohnstätte des Herrn, zu einem Hause Gottes im vollen Sinne es Wortes machen? Führte man den Brauch ein in der Erwägung, daß dorthin, wo e Reliquien der hl. Märtyrer geborgen wurden, auch Christus, der König der Mär-rer gehöre, in dessen Nachfolge und für den die hl. Märtyrer ihr Blut vergossen nd ihr Leben hingegeben hatten? Wollte man etwa durch die Beisetzung dreier l. Hostien das Altargrab zu einem Abbild des Himmels machen, in dem die hl. Mär-rer den Thron des Dreieinigen als dessen himmlischer Hofstaat umgeben? Oder igte man die hl. Hostien den Reliquien bei, um den Altar, auf dem sich die euchari-tische Feier vollziehen sollte, noch in einer diesem seinem Zwecke entsprechenden esonderen Weise zu heiligen? War vielleicht gar zu Rom, wo der Brauch allem nschein nach seine Heimat hat und wo man eine Salbung des Altares bei dessen Weihe lange nicht kannte und übte, das Einschließen der hl. Hostien in den Altar erade die Zeremonie, durch die man diesen vor allem für seine erhabene Bestim-ung herzurichten und zu weihen beabsichtigte? Wir wissen es nicht.

Nirgends erhalten wir auch nur die geringste Andeutung darüber, was den rauch veranlaßte, welcher Sinn ihm zugrunde lag. Wir hören nur, daß er estand, nicht aber, was man mit ihm wollte, welche Bedeutung man mit ihm ver-and. Selbst Sicardus von Cremona und Durandus, die seiner gedenken und doch onst für alles und jedes eine mystische Deutung zur Hand haben, begnügen sich amit, das tatsächliche Bestehen des Brauches zu bezeugen. Daß man bei dessen Einführung von bestimmten Erwägungen und Absichten geleitet war, liegt auf der Hand und braucht kaum besonders bemerkt zu werden. Worin sie bestanden und welcher Art sie waren, darüber lassen sich jedoch, wie die Dinge liegen, nur Ver-mutungen aussprechen. Wir können den Gedankengängen nachspüren, die den rauch veranlaßt haben mögen, können sie mit mehr oder weniger Wahrscheinlich-eit feststellen; welche von ihnen in Wirklichkeit für seine Entstehung bestimmend waren, muß aber auf sich beruhen bleiben.

Inzensierung des Altars nach Beisetzung der Reliquien.
Miniatur eines Pontifikales der Vaticana (S. 705)

Segnung des Altars. Miniatur eines Pontifikales der Vaticana (S. 707)

Altarweihe. Elfenbeinskulptur vom Deckel des Drogosakramentars. Paris, Nationalbibliothek (S. 691)

FÜNFTER ABSCHNITT

DIE ALTARWEIHE

ERSTES KAPITEL

DIE WEIHE DES ALTARE FIXUM

I. DER HEUTIGE WEIHEAKT

Einen sakralen Charakter kann der Altar an sich auf doppeltem Wege erhalten. Erstens durch die tatsächliche Verwendung zur Feier des eucharistischen Opfers, vorausgesetzt, daß dieselbe nicht eine rein zufällige und vereinzelte ist, sondern auf einer andauernd geltenden Bestimmung beruht, kraft deren der Altar dem profanen Gebrauch entzogen und ausschließlich der Benutzung beim Kultus zugewiesen wird. Zweitens durch einen förmlichen Weiheakt, durch welchen er zwar mit Rücksicht auf seinen Zweck, jedoch im übrigen ganz unabhängig von ihm, durch einen besonderen religiösen Ritus zu einer res sacra gemacht wird.

Wie es sich immer in früherer Zeit verhalten haben mag, heute bedarf jeder Altar einer Weihe, durch die er für seine erhabene Verwendung vorbereitet, gleichsam geeignet gemacht wird. Auch eine durch Jahrzehnte sich hindurchziehende Benutzung eines Altares würde allein ihm nach jetzigem liturgischen Recht keinen sakralen Charakter verleihen.

Der Ritus der Altarweihe, wie er jetzt für den ganzen Bereich des lateinischen Ritus — den mailändischen und mozarabischen nicht ausgenommen — in Geltung ist, findet sich in dem heute allgemein verpflichtenden römischen Pontifikale niedergelegt. Die Weihe findet entweder statt in Verbindung mit der Konsekration der Kirche oder ohne gleichzeitige Kirchweihe. Für ihren Ritus macht das keinen Unterschied; er ist gegenwärtig in beiden Fällen völlig gleich. Wir können darum auch den Kirchweiheritus hier ganz außer acht lassen, da er ja den Ritus der Altarweihe nicht verändert.

Die Altarweihe kann, wie das Pontifikale sagt, an jedem Tage stattfinden, am passendsten geschieht sie aber an einem Sonntag. Am Vorabend soll der Bischof die Reliquien samt drei Weihrauchkörnern und dem Weihezeugnis in den für sie bestimmten Behälter legen, diesen versiegeln und ihn an einem geziemenden Ort aufstellen, an dem vor den Reliquien die Vigilien zu halten sind.

Die Weihe selbst verläuft in folgender Weise. Ist der Bischof am Morgen der Konsekration in der Kirche angekommen, so nimmt er auf einem Thron oder Faldistorium zur Linken des zu weihenden Altares Platz und bekleidet sich unter Abbeten der sieben Bußpsalmen mit den liturgischen Gewändern. Dann tritt er vor den Altar, spricht nach einer Antiphon die Oration Actiones nostras, läßt sich auf die Knie nieder und betet mit dem assistierenden Klerus die Litanei von allen Heiligen. Die drei auf den Altar bezüglichen Bitten, die in den letzten Teil derselben ein-

geschaltet sind, betet der Bischof stehend, indem er bei jeder mit seinem Stabe zugleich über Stipes und Mensa des neuen Altares ein Kreuz macht.

Mit der Abbetung der Litanei ist die Einleitung zur Weihe vollendet. Es beginnt daher nunmehr der eigentliche Weiheakt mit der feierlichen Segnung des sog. gregorianischen Wassers. Zunächst spricht der Bischof Segensgebete über Salz, Wasser und Asche, mischt unter einem Gebetsspruch Salz und Asche und wirft die Mischung unter Anrufung der hl. Dreifaltigkeit in das Wasser. Hierauf segnet er Wein, gießt von ihm ebenfalls in das Wasser, beschließt die Wassersegnung mit einem feierlichen Gebete und tritt vor den Altar, um mittels des geweihten Wassers die Altarlustration vorzunehmen.

Zu dem Ende taucht er, nachdem er die Antiphon Introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam, angestimmt hat, den Daumen der rechten Hand in das geweihte Wasser und zeichnet dann mit diesem, während der Chor den Ps. 42 Judica singt, auf die Mensa fünf Kreuzchen, eines in die Mitte, die anderen in die Ecken, und zwar in der Ordnung, daß er mit der hintern Ecke zur Linken beginnt, dann zur vorderen rechts übergeht, an der vorderen links fortfährt und mit der hintern Ecke zur Rechten endet. Jedes Kreuzchen ist von dem Gebet begleitet: Geheiligt werde dieser Altar zu Ehren des allmächtigen Gottes, der glorreichen Jungfrau Maria, aller Heiligen und auf den Namen und zum Gedächtnis des hl. N., im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Friede dir[1]. Sind alle Kreuzchen gemacht, so folgt eine Oration. Dann zieht der Bischof siebenmal um den Altar herum, indem er ihn an allen Seiten mit dem gregorianischen Wasser besprengt, während der Chor jeden Umgang mit der Antiphon Asperges me, Domine, hyssopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor und je drei Versen des Ps. 50 Miserere begleitet. Ist der Altar einer Wand vorgebaut, so geschieht die siebenmalige Besprengung nur an der Front und den beiden Seiten. Nun betet der Konsekrator noch eine Oration, in welcher er Gott anfleht, den Altar zu heiligen und zu weihen, und die Lustration ist beendigt. Das Wasser, welches übriggeblieben ist, benutzt er, soweit nötig, um den Mörtel anzufertigen, dessen er zum Verschluß des Reliquiengrabes bedarf, den Rest gießt er, nachdem er den zubereiteten Mörtel gesegnet hat, am Fuß des Altarstipes aus.

An die Lustration schließt sich die Beisetzung, Reconditio, der Reliquien an. Bischof und Klerus ziehen zum Ort, wo letztere am Vorabend niedergelegt wurden, und übertragen sie in Prozession zum Altar, in dem sie eingeschlossen werden sollen. Das Einholen der Reliquien gestaltet sich einfach, wenn die Altarweihe ohne gleichzeitige Kirchweihe stattfindet, sehr feierlich dagegen, wenn beide miteinander verbunden sind. Sind die Reliquien bei dem Altare zwischen brennenden Kerzen auf einer Bahre oder einem Tische niedergesetzt, so salbt der Bischof das Sepulcrum, in das sie beigesetzt werden sollen, in den vier Ecken desselben unter den Worten: Konsekriert und geheiligt werde dieses Grab im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Friede diesem Hause[2], mit Chrisam, um es so zu ihrer Aufnahme würdig herzurichten. Dann legt er die Reliquien nebst den Weihrauchkörnern nach Anstimmung der Antiphon Sub altare Dei sedes accepistis sancti Dei, intercedite pro nobis ad Dominum Jesum Christum in das Sepulcrum inzensiert sie, nimmt den Verschlußstein, das sog. Sigillum, salbt ihn mitten auf der Unterseite in Kreuzform mit Chrisam, beginnt die Antiphon Sub altare Dei audivi voces occisorum dicentium quare non defendis sanguinem nostrum, bedeckt mit dem Plättchen das Reliquiengrab, spricht die uralte Oration Deus qui ex omni cohabitatione sanctorum und befestigt, von Maurern unterstützt, das Sigillum mittels des ge-

[1] Sanctificetur hoc altare in honorem Dei omnipotentis et gloriosae virginis Mariae atque omnium Sanctorum et ad nomen et memoriam sancti N... In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax tibi.

[2] Consecretur et sanctificetur hoc sepulcrum. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax huic domui.

eihten Mörtels. Hierauf salbt er den Verschlußstein auch auf der Oberseite mit risam, hebt die Antiphon an: Stetit angelus juxta aram templi, habens thuribulum reum in manu sua et data sunt ei incensa multa et ascendit fumus aromatum in nspectu Dei. Alleluja, und inzensiert während derselben den Altar, der nun die iligen Reliquien birgt, vorn, an den Seiten und oben. Den Beschluß der Beitzung der Reliquien bildet eine an die Inzensierung sich anreihende Oration, in elcher der Bischof Gottes Segen auf alle herabfleht, die auf dem Altar Gaben zum nsekrieren darbringen oder von den auf ihm konsekrierten empfangen werden. beginnt der dritte Teil, der Hauptakt der Altarweihe, die Konsekration.

Der Altar wird mit einem reinen Linnentuch abgetrocknet und vom Bischof der Mitte sowie über den vier Ecken inzensiert. Dann legt der Konsekrator neuen eihrauch ein, stimmt das Responsorium an: Dirigatur oratio mea sicut incensum conspectu tuo, Domine, elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum, schreitet eimal inzensierend um den Altar herum, übergibt das Weihrauchfaß einem Prieer, der von nun an stetig bis zum Ende der Konsekration den Altar ringsum zu beuchern hat, beginnt die Antiphon Erexit Jacob lapidem in titulum fundens oleum super und salbt, während der Psalm 83 Quam dilecta tabernacula gesungen wird, e Mensa an den vorher mit dem geweihten Wasser gezeichneten Stellen und in erselben Ordnung mit Katechumenenöl. Ist die Salbung beendet, so nimmt er s Weihrauchfaß, das er zuvor mit neuem Weihrauch versehen hat, aus der Hand s inzensierenden Priesters, hebt wiederum das Responsorium Dirigatur oratio mea , zieht einmal räuchernd um den Altar herum, gibt dann das Rauchfaß dem riester zurück, der seinen Weg um den Altar wieder aufnimmt, und beschließt rch eine Oration die Salbung mit dem Katechumenenöl.

Es folgt eine zweite Salbung mit Katechumenenöl und dieser eine albung mit Chrisam. Beide geschehen in ganz der gleichen Ordnung und eise wie jene erste; sie unterscheiden sich von ihr lediglich durch die Antiphon, rch den Psalm, währenddessen sie vorgenommen werden, sowie durch die ration, mit der sie enden.

Den drei Salbungen, die nur an bestimmten Stellen der Mensa, und zwar bloß ntweder mit Katechumenenöl oder mit Chrisam vollzogen wurden, reiht sich nunehr eine Salbung der ganzen Oberfläche der Mensa an, die mit beiden heiligen len zugleich vorgenommen wird. Sie geschieht unter Abbetung der Antiphon anctificavit Dominus tabernaculum suum, quia haec est domus Dei, in qua inocabitur nomen eius, de quo scriptum est: Et erit nomen meum ibi, dicit Dominus nd des Psalmes 83 Deus noster refugium et virtus. Ist sie vollendet, so wird die Antinon Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus; crescere te aciat Deus meus, sicut arenam maris et donet tibi de rore coeli benedictionem mit salm 86 Fundamenta ejus angestimmt, nach welchem der Bischof noch zwei Segensebete über den gesalbten Altar spricht. Eine Inzensierung des letztern nimmt der onsekrator nach der Gesamtsalbung nicht vor, wie er es nach den Einzelsalbungen t, dagegen verbrennt er jetzt auf der Mensa dort, wo er zuvor mit Katechumenenöl nd Chrisam die fünf Kreuzchen machte, Weihrauch, den er zuvor gesegnet hat. r bildet zu dem Ende an jenen Stellen aus je fünf Weihrauchkörnern ein Kreuzchen, gt über dasselbe ein gleich großes Kreuzchen aus Wachsdraht, und zündet dann mit ilfe seiner Ministri diese letzteren an. Während Kerzchen und Weihrauchkörner erbrennen, werden drei Antiphonen gesungen, an die sich eine Oration anschließt. ind sie aber verbrannt, so schabt einer der Ministri die Rückstände mit hölzernen pachteln ab und sammelt sie, damit sie in das Sacrarium geworfen werden, der ischof aber singt inzwischen das feierliche Konsekrationsgebet in Form einer großrtigen Präfation[3].

[3] Noch großartiger ist die Präfation, welche esungen wird, wenn die Altarweihe mit er Kirchweihe verbunden ist. Sie bezieht sich aber in diesem Falle nicht ausschließlich auf den Altar, sondern auch auf die Kirche, und ist darum, falls die Altarweihe ohne Kirch-

Mit dem Akt der Konsekration ist der Höhepunkt der Weihe überschritten. W noch folgt, ist nur eine Ergänzung und Vervollständigung des Konsekrationsaktes, b dem bloß die Mensa, nicht aber auch der Altarstipes gesalbt wurde. Das wird nu mehr nachgeholt. Der Bischof intoniert die Antiphon Confirma hoc, Deus, qu operatus es in nobis a templo sancto túo quod est in Jerusalem, Alleluia, mac hierauf an der Front des Stipes mit Chrisam das Kreuzzeichen, während der Ch den Psalm 67 Exsurgat Deus rezitiert, spricht nach Beendigung des Psalmes ei Segensoration über den Altar und salbt dann an den vier Ecken des Altares die Ve bindungsstellen von Mensa und Stipes in Kreuzesform mit Chrisam zum Ausdruc daß beide ein einheitliches Ganzes bilden und nicht voneinander losgelöst werde dürfen. Es folgt noch ein zweites Segensgebet, und die Weihe des Altares ist vo endet. Das Altargerät und das Altarleinen werden gesegnet, der Altar bekleidet u nach der Bekleidung dreimal inzensiert, zwei Schlußgebete gesprochen, und die Fei der Messe beginnt.

Überschauen wir das Gesagte, so ergibt sich, daß sich die Altarkonsekration drei Teile gliedert, in einen einleitenden Teil, der im Absingen der Litanei besteh in die Weihe und in gewisse Schlußzeremonien, welche diese als vollendet ersche nen lassen. Die Weihe ist ein einheitlicher, aber nicht ein einziger Akt; denn sie set sich aus vier verschiedenen Riten zusammen, dem Lustrationsritus, dem Rekondition ritus, dem Konsekrationsritus und dem Besiegelungsritus, den die Konsekration vervo ständigenden Salbungen des Stipes. Der Konsekrationsritus aber umfaßt zwei ve schiedene Elemente; das erste sind die Salbungen der Mensa, das zweite ist das Ko sekrationsgebet.

Der Lustrationsakt ist eine Parallele zum Taufakt. Seine Bedeutung i in den Worten: Sanctificetur hoc altare ausgesprochen, mit denen der Bisch die Kreuzchen begleitet, welche er mittels des gregorianischen Wassers auf der Mens zeichnet. Es soll den Altar entsühnen und heiligen. Der Konsekrationsak ist ein Gegenstück zu den heiligen Weihen. Sanctificetur et consecretur lap iste, betet der Bischof bei den Salbungen. Wie die heilige Weihe den Ordinandus a der Zahl der gewöhnlichen Gläubigen aussondert, ihn befähigt, die priesterliche Funktionen auszuüben und ihn zum Ausspender der göttlichen Geheimnisse mach so wird der durch die Lustration bereits geheiligte Altar durch den Konsekrationsak unter die Gegenstände aufgenommen, welche im unmittelbaren Dienst des eucharist schen Opfers stehen, indem er ihn nämlich zur Stätte macht, auf der allein Chris Opfer am Kreuze seine unblutige Wiederholung findet und finden darf. Die auf d Konsekration folgenden Salbungen des Stipes kann man als eine Art von Besiege lungsritus bezeichnen. Sie sind eine Bestätigung und Dokumentierung der vol zogenen Konsekration, sind gleichsam die Siegel, welche der Bischof dem Stip aufdrückt, um durch sie den ganzen Altar — Mensa mit Stipes — in untrennbare Einheit als konsekriert zu kennzeichnen. Der Ritus der Reliquienbeisetzun ist eine Art von feierlicher Bestattung der heiligen Überreste in einem zu diese Zwecke im Altar bereiteten Grab, bei der die den Reliquien beigelegten Weihrauch körner heute deren Einbalsamierung zugleich versinnbilden und vertreten[4].

II. DAS ALTER DER ALTARKONSEKRATION. IHR MINISTER

1. Das Alter der Altarkonsekration. Wenn wir nach de Alter des Brauches, den Altar zu konsekrieren, fragen, so handelt es sic hier nicht darum, das Alter des heutigen Ritus der Altarweihe oder sein einzelnen Bestandteile zu untersuchen und festzustellen. Es wird das d

---

weihe stattfindet, durch eine andere ersetzt, welche auf die Kirche keine Rücksicht nimmt.

[4] Über die ursprüngliche Bedeutung d Weihrauchkörner vgl. oben S. 630.

ufgabe der nächstfolgenden Kapitel. An dieser Stelle soll vielmehr nur efragt werden, seit wann sich überhaupt eine Altarweihe feststellen läßt, hne Rücksicht darauf, worin dieselbe bestand.

Man hat unter Berufung auf ein angebliches Dekret des Papstes varistus († ca. 100): Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed iam sacerdotali benedictione consecrari, und auf C. 3, § 12 der Schrift des seudo-Areopagiten „Von der kirchlichen Hierarchie", in dem eine dem ischof vorbehaltene, unter Salbung sich vollziehende Weihe des Altares erähnt wird, den Brauch, den Altar zu weihen, bis in die Tage der Apostel der doch bis in das Ende des 1. Jahrhunderts hinauf datiert. Allein die dem apst Evaristus zugeschriebene Verordnung ist in Wirklichkeit nichts anderes ls der 14. Kanon der Synode von Agde aus dem Jahre 506[1], die Schrift des seudo-Dionysius aber entstammt, wie heute als entschieden gelten darf, nicht em ausgehenden 1., sondern erst der Wende des 5. Jahrhunderts[2]. Es kann eshalb auch weder jenes Dekret noch die Angabe des Pseudo-Areopagiten ls Beweis dienen, daß es schon im ersten christlichen Jahrhundert eine Altareihe gegeben habe. Überhaupt haben wir aus der ganzen vorkonstantinihen Zeit kein Zeugnis, aus dem hervorgeht, daß bereits damals eine Weihe es Altares stattfand.

Freilich galt schon in vorkonstantinischer Zeit der Altar als res sacra, denn enn Eusebius ihn in der Rede, die er 314 bei der Einweihung der neuen Basilika zu yrus hielt, *τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον θυσιαστήριον*, den allerheiligsten Altar, nennt, so war das cher keine Neuerung, sondern nur der Ausdruck einer längst bestehenden Anhauung von seiner Erhabenheit und Heiligkeit. Nur erfahren wir nicht, ob man m diesen Charakter lediglich zuschrieb wegen seiner Benutzung bei der Feier des ıcharistischen Opfers oder auch wegen irgendeines Weiheaktes, durch den er auernd allem gewöhnlichen Gebrauch entzogen und für immer ausschließlich in den ienst Gottes gestellt wurde.

Sicher ist, daß man dem Altar wegen des ersten Momentes einen sakralen harakter zuschrieb. War er doch durch seine Verwendung die mensa domini[3], die *άπεζα κυρίου*[4], die *μυστικὴ καὶ θεία τράπεζα*[5]. Ausdrücklich führt Origines die Heiligeit des Altares auf seinen Charakter als Stätte des eucharistischen Opfers zurück, enn er hervorhebt, daß der christliche Altar nicht wie der jüdische mit lut von Tieren besprengt, sondern durch Christi kostbares Blut geheiligt werde[6]. s ist dieselbe Auffassung, wie sie uns im 4. Jahrhundert bei Optat von Mileve, bei m hl. Johannes Chrysostomus und bei dem Patriarchen Petrus II. von Alexandrien egegnet.

Um den Donatisten die Erhabenheit des Altares ins Gedächtnis zu rufen und n ihnen zu zeigen, wie frevelhaft sie handelten, als sie die katholischen Altäre händeten, weist Optat von Mileve sie um 370 darauf hin, daß diese die membra, den eib Christi, getragen hätten, daß sie die Stätte seien, wohin der Hl. Geist herabeige (nämlich zur Wandlung des Brotes und Weines), der Ort, von woher Zahl-

[1] H. II, 999.

[2] O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 10) 465.

[3] S. Cypriani ep. 58, n. 18 (C. SS. eccl. 3, 8).

[4] Orig. Adv. Cels. l. 8, n. 24 (Mg. 11, 1553).

[5] S. Hippolyti Fragm. in prov. (Mg. 10, 628).

[6] In Jesu Nave hom. 2, n. 1 (Mg. 12, 833): Cum videris gentes introire ad fidem, ecclesias exstrui, altaria non cruore pecudum respergi, sed pretioso Christi sanguine consecrari... tunc dicito quia Jesus post Moysen suscepit et obtinuit principatum.

reiche das Unterpfand des ewigen Heiles, den Schutz des Glaubens und die Hoffnung auf die Auferstehung empfingen, wo Christi Leib und Blut zu gewissen Augenblicken wohne[7]. Der Kelch Christi ist nach Optat heilig, weil er Christi sanguinis portator ist[8]. Chrysostomus sagt in einer zwanzigsten Homilie zum 2. Korintherbriefe: „Der Altar ist bewunderungswürdig, weil er, obwohl von Natur aus Stein, heilig wird, da er den Christi Leib aufnimmt. . . Diesen Altar hältst du in Ehren, weil er Christi Leib trägt[9]." In der dreiundsiebzigsten Homilie zum Evangelium des hl. Johannes Ev nennt er es eine Sünde, wenn jemand geraubtes Gut als Almosen auf den Altar lege eine größere begehe er jedoch, weil er dadurch die Seelen der Heiligen (die Armen beflecke. „Denn der Altar ist an sich Stein und wird geheiligt (nämlich dadurch, daß man ihn durch die Eucharistiefeier zum Christusträger macht), diese aber sind leibhaftige Christusträger[10]."

Patriarch Petrus von Alexandrien († 381) klagt in einem ergreifenden Rundschreiben über die zu Alexandrien gegen die Christen verübten Greuel. Unter anderm schildert er in ihm eine unerhörte Entweihung des Altares seiner Bischofskirche, deren sich ein frecher, als Weib verkleideter Bursche zuschulden hatte kommen lassen, „eben jenes Altares," sagt er, „wo wir um die Herabkunft des Heiligen Geistes flehen"[11].

In der Tat war an sich genommen und abgesehen von jeder kirchlichen Vorschrift die Verwendung des Altares allein schon und ohne eine weitere formelle Weihe völlig ausreichend, um diesem einen sakralen Charakter zu verleihen. Selbst wenn die eucharistische Feier nur Herrn- und Gedächtnismahl gewesen wäre und die Konsekration bloß die Wirkung gehabt hätte, den eucharistischen Christus zur Erinnerung an das Leiden und Sterben des Erlösers und zum Genuß der mystischen Lebensspeise für den Priester wie für die Gläubigen auf dem heiligen Tisch gegenwärtig zu setzen, mußte dieser als res sacra, als ἁγία τράπεζα gelten, genau so wie der Kelch, der Christi Blut enthielt.

Freilich wird man zu unterscheiden haben zwischen einem Tisch, der bloß im Notfall, nur einmal, nur gelegentlich und vorübergehend zur Eucharistiefeier benutzt wurde, und einem Tisch, der dauernd und ausschließlich diesem Zwecke diente. Nicht die bloße Verwendung war es, die einen Tisch zum Tisch des Herrn machte, wie ja auch heute ein Kelch oder ein Altar, die irrtümlich als konsekriert zur Meßfeier gebraucht werden, dadurch noch nicht den Charakter einer res sacra erhalten, wohl aber wurde der Tisch ein heiliger Tisch, wenn er dauernd zur Abhaltung der eucharistischen Feier bestimmt war und diente[12]. In diesem Falle drückte ihm sogar schon seine erstmalige Verwendung einen sakralen Charakter auf, ja es war dieser solange es noch keine förmliche Altarweihe gab, ein Ersatz derselben und selbst eine Art primitiver Weihe, zumal wenn sie mit einer gewissen Feierlichkeit geschah. Völlig gleichgültig aber war es, ob der Altar stabil war, d. h. in dem dem Kult gewid

---

[7] Contra Parmen. l. 6, c. 1 (C. SS. eccl. 26, 142).

[8] L. c. n. 2 (ibid. 146).

[9] N. 3 (Mg. 61, 540).

[10] N. 3 (Mg. 59, 399). In der vorhin angeführten Homilie zum 2. Korintherbriefe entwickelt der Heilige den gleichen Gedanken. Auch die Armen sind ein Altar, und zwar ein Altar, der von sich aus heilig ist, weil er Christi Leib ist, ein Altar, den man allenthalben antrifft, und auf dem man zu jeder Zeit opfern kann, indem man Almosen spendet (n. 3 [Mg. 61, 540]).

[11] N. 2 (Mg. 33, 1280).

[12] Wenn Wieland (Mensa und Confessio 119) meint: „Der liturgische Tisch des 3. Jahrhunderts war nur Herrnaltar, solange die Eucharistifeier dauerte, worauf er wieder entfernt wurde und damit aufhörte, Altar zu sein . . Dieser Tisch trägt während der Liturgie den Ehrennamen Altar, außerhalb der Liturgie ist er aber nicht Altar", so unterscheidet er nicht zwischen einem Tisch, der nur einmal oder doch nur gelegentlich zur Feier der Liturgie benützt wurde, und einem Tisch, der diesen Zweck immer wieder diente, der ein für alle Male zur Abhaltung des eucharistischen Opfers bestimmt war. Der erste war freilich nur Altar, wenn er als solcher gebraucht wurde, der zweite war, wenn auch nicht infolge einer formalen Weihe, so doch durch seine Bestimmung dauernd Altar, genau wie heute der konsekrierte Altar, der ja auch aktiv nur Altar ist, wenn er tatsächlich zur Meßfeier gebraucht wird.

neten Raum ständig aufgestellt war, oder ob er zur Abhaltung der Liturgie jedesmal erbeigebracht und nach ihrer Beendigung beiseite getragen wurde. Auch wenn der Altar stets wieder nach Gebrauch weggeschafft wurde, konnte er ebenso eine res sacra ein wie der Kelch, den man ja auch nicht auf dem Altar stehen ließ, und der als portator Christi sanguinis, wie ihn Optat nennt, sicher als heilig galt.

In welchem Umfange und ob überhaupt eine förmliche Altarweihe, selbst wenn dieselbe nur in einem Segensgebet bestand, schon vor dem 4. Jahrhundert in Übung war, muß nach dem Gesagten dahingestellt bleiben. Unberechtigt wäre es, wollte man dieselbe für die vorkonstantinische Zeit lediglich deshalb leugnen, weil aus dieser keine Angaben über sie vorliegen. Was wissen wir überhaupt Genaues über die Formen und Riten, in die sich die Gottesdienstlichen Verrichtungen bis zum 4. Jahrhundert kleideten? Dürfen wir uns aber deshalb die ganze diesem vorausgehende Zeit als liturgisches Ödland, als Tage des liturgischen Stammelns, als eine Periode liturgischer Unkultur vorstellen und alle Entfaltung des liturgischen Lebens und der sakralen Riten erst vom Toleranzedikt Konstantins herleiten? Nichts wäre unzutreffender als das. Man wußte auch schon vor diesem Zeitpunkt, was sich in bezug auf Ort und Gerät der eucharistischen Feier gezieme, nur war man sehr oft wegen der Zeitumstände noch nicht imstande, dasselbe zu verwirklichen. Eine Notwendigkeit, eine Verpflichtung, den Altar vor seiner Ingebrauchnahme zu weihen, bestand freilich noch nicht. Es war das weder durch die Natur der Sache, d. i. den Charakter der Liturgie, gefordert, noch hatte Christus ein diesbezügliches Gebot erlassen, noch gab es schon damals eine kirchliche Bestimmung, welche die Weihe des Altares vorschrieb.

Daß es hier und da, namentlich aber im Osten, wo das Christentum sich freier entwickeln konnte, schon vor dem 4. Jahrhundert eine Kirchweihe gegeben haben wird, erhellt aus des Eusebius Angaben über die kirchlichen Feierlichkeiten, unter denen man allerorten die nach dem Toleranzedikt aus ihren Trümmern sich erhebenden Basiliken einweihte. Denn diese Zeremonien erscheinen bei ihm keineswegs als etwas Neues, als ein Erzeugnis aus der Zeit des Friedens, sondern als eine bekannte, hergebrachte Sache[13], wie ja auch die Kirchen, die sie betrafen, zum großen Teil keine Neubauten, sondern nur Erneuerungsbauten waren, Bauten, die an die Stelle von Basiliken traten, welche in der letzten Verfolgung zerstört worden waren[14]. Der Unterschied zwischen früher und später bestand nicht darin, daß es vor Konstantin noch nirgends einen Kirchweihritus gab, daß dieser vielmehr erst nach der Freigabe des christlichen Kultus geschaffen wurde, sondern nur darin, daß man nunmehr öffentlich und mit großer Pracht vollziehen durfte, was man sonst nur in der Stille und im engeren Kreise der Gläubigen hatte tun können. Kannte und übte man aber, wo die Umstände das zuließen, bereits in vorkonstantinischer Zeit eine Kirchweihe, so wird man sicher auch den Altar, mit dem das Gotteshaus ausgerüstet sein mußte, irgendwie in die Weihe einbezogen haben, um auch ihn für die Darbringung des eucharistischen Opfers zu heiligen. Die so hervorragende, ja geradezu zentrale Stellung, welche der

[13] Hist. eccl. l. 10, c. 3 (Mg. 20, 848): *Καὶ μὴν καὶ τῶν προηγουμένων ἐντελεῖς θρησκεῖαι, προυγίαι τε τῶν ἱερωμένων καὶ θεοπρεπεῖς ἐκκλησίας θεσμοί, ὧδε μὲν ψαλμῳδίαις καὶ ταῖς λοιπαῖς τῶν θεόθεν ἡμῖν παραδοθεισῶν φωνῶν ἀκροάσεσιν ὧδε δὲ θείαις καὶ μυστικαῖς ἐπιτελουμέναις δικονίαις.* (Vgl. auch des Eusebius Bericht über die Einweihung der Basilika zu Tyrus, bei welcher er selbst die Weihepredigt hielt (L. c. c. 4 (ibid. 850).

[14] L. c. c. 2 (ibid. 845).

Altar in der christlichen Kirche und beim christlichen Gottesdienst einnahm, un sein erhabener Charakter als Träger der heiligen Geheimnisse und als Stätte der u blutigen Erneuerung des Kreuzesopfers lassen daran nicht zweifeln. So unzertrenn lich gehört die Altarweihe zur Kirchweihe, daß im Westen wie im Osten mit de Weihe der Kirche auch die ihres Altares zu allen Zeiten verbunden war und noc heute verbunden werden muß, und daß dort wie hier der Ordo der Kirchweih in den liturgischen Büchern stets als nie fehlenden Bestandteil einen Ordo de Altarweihe enthält.

Das früheste Zeugnis, aus dem bestimmt und unzweideutig erhellt, da man im Osten den Altar für seinen Zweck durch eine förmliche Weih heiligte, stammt aus dem Beginn der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. E findet sich in einer der Hymnen, welche der hl. Ephräm der Syrer († 373) au das heilige Öl dichtete. Unter den erhabenen Wirkungen desselben hebt de Heilige nämlich besonders auch hervor, daß es dem Altar seine Salbung ver leihe, damit er das Opfer der Versöhnung trage[15]. Daß Ephräm selbst di Salbung des Altares nicht eingeführt hat, braucht wohl kaum gesagt zu wer den. Sie war ersichtlich, das setzen seine Worte voraus, zu seiner Zeit ei bereits bestehender und bekannter Brauch, dessen Entstehung also eine ge raume Weile weiter zurückreicht.

Aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts haben wir für die Altarweih einen wichtigen Zeugen in der Person des hl. Gregor von Nyssa. „Von Natur au Stein und nicht verschieden von den Steinen, mit denen wir die Mauern aufführe oder den Fußboden beplatten," sagt dieser, „ist der Altar, nachdem er für den Dien Gottes (d. i. die Feier der Liturgie) geheiligt worden ist und die Segnung (*εὐλογί* empfangen hat, heiliger Tisch, makelloser Altar, der nicht von allen mehr berüh werden darf, sondern bloß von den Priestern und auch von diesen nur in Ehr furcht[16]." Als Parallelen zu der *εὐλογία*, durch welche der Altar geweiht werde, füh er aber an die *εὐλογία*, durch welche das mystische Öl gesegnet werde und sein Gnadenkraft empfange sowie die *εὐλογία* oder den *λόγος*, kraft deren der Priester sein Würde erhalte, aus der Menge der Laien ausgeschieden und zum Verwalter de heiligen Geheimnisse erhoben werde. Gregors Ausführungen sind so klar und be stimmt, daß sie jeden Zweifel ausschließen. Der Altar wird nach ihnen zum Ge brauch bei der Feier der Eucharistie durch eine Segnung hergerichtet, durch die e dem gewöhnlichen Gebrauch entzogen, der Obsorge der Priester anvertraut und zu heiligen makellosen Tisch gemacht wird. Worin die Segnung bestand, gibt do Heilige nicht näher an, jedenfalls aber zum wenigsten in einem *λόγος*, einem Weihe gebet[17].

[15] Hymn. de oleo I, v. 3 Th. J. Lamy, Opp. S. Ephr. Syr. II (Mechlin. 1886) 787: Altaribus unctionem praebet et oblationem reconciliationis sustinent.

[16] In die lum. (Mg. 46, 581): *Ἐπειδὴ δὲ καθιερώθη τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ καὶ τὴν εὐλογίαν ἐδέξατο, ἔστι τράπεζα ἁγία, θυσιαστήριον ἄχραντον, οὐκέτι παρὰ πάντων ψηλαφώμενον, ἀλλὰ μόνον τῶν ἱερέων καὶ τούτων εὐλαβουμένων. Τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ* ist zu übersetzen „für den Dienst Gottes", d. i. für die Feier der Liturgie, nicht „durch den Dienst Gottes".

[17] Wenn Johannes Chrysostomus in der 20. Homilie zum 2. Korintherbrief (n. 3 [Mg. 61, 540]) und in der 73. Homilie zu Johannes (n. 3 [Mg. 59, 399]) die Heiligkeit des Altares dara zurückführt, daß derselbe Christi Leib au nehme, so ist es unzulässig, aus des Heilige Worten zu folgern, derselbe habe eine förm liche Altarweihe noch nicht gekannt. Er sa ja nicht, der Altar verdanke seine Heiligke allein dem Umstand, daß er zur Feier de Liturgie gebraucht werde. Auch heute noc könnten wir genau so reden, wie Chrysostomu es in den beiden Homilien tut, obwohl gege wärtig jeder Altar der Konsekration beda Der Heilige hatte aber auch bei dem Gege stand jener Predigten keine Veranlassung, vo einer durch einen Weiheakt erfolgenden He ligung des Altares zu sprechen. Für den G genstand der beiden Homilien kam lediglic

Ein in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstandenes Zeugnis, das freilich nur ıdirekter Art ist, bietet der früher[18] schon mitgeteilte Vorfall aus dem Leben Theo- ɔrets von Cyrus, den dieser in seiner „Kirchengeschichte" selbst erzählt. Von dem eunzigjährigen Reklusen Maris gebeten, in dessen Hütte das hl. Opfer darzubringen, eß er zu diesem Ende aus dem nahegelegenen Orte Homerus die heiligen Gefäße ɔlen, statt des Altares aber, den herbeizuschaffen offenbar unmöglich war, bediente r sich der Hände des Diakons. Ein Tischchen aus einem der Häuser des Ortes her- ıholen, hätte zweifellos ebensowenig Mühe gemacht wie das Herbeibringen der eiligen Gefäße. Wahrscheinlich befand sich sogar ein solches schon in der Hütte es Einsiedlers. Wenn Theodoret jedoch kein gewöhnliches Tischchen, sondern die ände des Diakons als Altar benützte, geschah das ersichtlich, weil der Altar für die eier der Eucharistie geweiht sein mußte, ein gewöhnliches Tischchen also als ɔlcher nicht gebraucht werden konnte.

Um die Wende des 5. Jahrhunderts spricht im Osten der Pseudo-Areopagite in estimmtester Weise von der Altarweihe. Sie ist nach ihm Gesetz, erfolgt durch Auf- eßen des heiligen Myron und steht nur dem Bischof, nicht den Priestern zu[19].

Im Westen läßt sich die Altarweihe erst um das Ende des 4. Jahrhunderts mit Sicherheit nachweisen.

Wenn Bonizo von Sutri im 11. Jahrhundert berichtet, Papst Silvester habe den einernen Altar, den er über dem Grabe des Apostels Petrus errichtete, mit Chrisam esalbt, gesegnet und geweiht, und dann diesen von ihm beobachteten Ritus der Altar- eihe für die Folgezeit vorgeschrieben[20], so ist das nur Legende und ohne allen ge- hichtlichen Wert gerade wie das, was er uns von dem hölzernen Altar des Apostel- rsten und der Taufe Konstantins erzählt. Zu Rom gab es noch nicht einmal im Jahrhundert bei der Altarweihe eine Salbung. Auch widerstreitet die Angabe onizos der allem Anschein nach zuverlässigen Mitteilung des Papstbuches, zu- lge deren Konstantin über dem Grabe des Apostelfürsten einen silbernen Altar im ewicht von 350 librae stiftete. Pseudo-isidorianische Fälschung ist das Schreiben es Papstes Hormisdas (366—384) an die Bischöfe Numidiens, in dem derselbe es als ızulässig bezeichnet, daß Chorbischöfe Altäre errichten, salben und konsekrieren, irchen weihen sowie andere bischöfliche Akte verrichten[21].

Nicht ganz klar ist, ob die invocatio nominis, durch die nach Optat von Mileve der ltar geheiligt wird[22], als formaler Weiheakt, d. i. als Segensgebet zu verstehen, oder ob it ihr die Anrufung Gottes bei Vollziehung der liturgischen Feier gemeint ist. Für as erstere spricht, daß Optat von der Heiligung des Altares durch die auf ihm sich ɔllziehenden heiligen Handlungen schon im ersten Kapitel des sechsten Buches ge- ındelt hat, so daß es scheint, als rede er im vierten Kapitel von einer Heiligung ırch einen besonderen Segensakt[23]. Dann spricht dafür das Gleichnis, welches

---

e Heiligkeit in Betracht, welche der Altar rch seine eucharistische Verwendung emp- ngt. Chrysostomus will in ihnen nämlich ingendst eifriges und reichliches Almosen- ben empfehlen und vergleicht deshalb den men mit dem Altar, indem er hervorhebt, ß, wenn der Altar schon etwas Wunderbares d Großes sei, weil er den Leib Christi trage, r Arme noch weit erhabener sei, da dieser n Leib des Herrn nicht bloß trage, sondern gar darstelle, und Christi Leib nicht nur bei m eucharistischen Opfer, sondern beständig f ihm ruhe. Man muß schon des Heiligen orte ganz aus dem Zusammenhang reißen, ı aus ihnen herauszulesen, daß jener nur st eine Heiligung des Altares durch seinen brauch bei der Liturgie, aber noch keine Heiligung desselben durch einen besonderen Weiheakt gekannt habe.

[18] Vgl. oben S. 67.

[19] De eccl. hierarch. c. 4, § 12; c. 5, § 5 (Mg. 484, 505).

[20] Decret. l. 4 bei A. Mai, Nova Bibl. VII 3, 48. Die Erzählung Bonizos ist wörtlich in das Offizium des 9. November aufgenommen worden.

[21] P. Hinschins, Decret. Pseudo-isid. (Leipzig 1863) 513.

[22] Ad Parmen. l. 6, c. 4 (C. SS. eccl. 26, 248). Die Schrift entstand 370.

[23] L. c.: Ergo liquido apparet ex invocatione nominis Dei posse aliquid sanctificari etiamsi peccator invocet Deum; non enim tantam vim potest habere tactus, quantam habet divini no-

Optatus aus dem mosaischen Kultus anführt. Denn wenn er von den Rauchfässe Kores und seiner Genossen sagt: Licet illi peccaverint, qui ferebant ea, tamen vasa sancta sunt, quia nomen meum illic invocatum est, dicit Deus, so bedeutet die vocatio nominis, durch welche diese Rauchfässer heilig waren, wohl nicht ihren brauch beim Gottesdienst, sondern jene Segnung, durch welche Moses die Stiftshü und alle ihre Geräte für den Dienst des Herrn weihte.

Das früheste zuverlässige Zeugnis ist demnach für den Westen die Rede, welc Ambrosius bei Einweihung der von der Witwe Juliana erbauten Basilika (393) Florenz hielt. Te nunc, Domine, deprecor, schließt sie, ut supra hanc domum tua supra haec altaria, quae hodie dedicantur... quotidianus prae intendas orationesque servorum tuorum, quae in hoc loco funduntur, divina suscipias misericordia; fiat tibi in odorem sanctificationis omne sacrificium, quod hoc templo fide integra, pia sedulitate defertur[24]. Worin die Feierlichkeiten Weihe der Florentiner Basilika und ihres Altares bestanden, sagt uns der Heil nicht. Verbunden war mit ihnen die Beisetzung der Reliquien der hll. Vitalis u Agricola, doch bestand darin nicht allein, ja nicht einmal hauptsächlich der Dedi tionsritus. Denn als der Heilige die nach ihm benannte ambrosianische Basili weihte, die er zu seiner Grabkirche bestimmt hatte, hatte er keine Reliquien, die in ihr hätte rekondieren können. Die Überreste der hll. Gervasius und Protasius w den in der Kirche der hll. Nabor und Felix erst nach der Weihe der Basilika gefund und darum nachträglich in diese übertragen[25]. Auch die Florentiner Basilika v nicht gebaut worden für die Reliquien der hll. Vitalis und Agricola. Ambrosius ha diese ursprünglich nicht für dieselbe bestimmt, brachte sie aber mit sich na Florenz, als die Florentiner ihn einluden, die neuerbaute Basilika einzuweihen.

Aus den Dialogi des Sulpicius Severus erfahren wir, daß es zu Ende des 4. Jal hunderts in Gallien Brauch war, jedesmal zu Beginn der feierlichen Messe den Al zu segnen[26]. Doch ist nicht klar, welche Bedeutung diese Segnung des Altares ha

Aus dem 5. Jahrhundert liegen im Westen nur zwei sichere Zeugnisse bez lich der Altarweihe vor, die Inschrift des Altares der Alexanderbasilika an der Nomentana zu Rom, welche dessen Dedikation durch den Bischof Ursus verewi (SS. martyribus Eventio, Theodulo) et Alexandro Delicatus voto posuit dedica episcopo Urso, und der für die Geschichte der Liturgie sehr bedeutsame Brief Johannes Diakonus an den Patrizier Senarius, aus dem wir erfahren, daß dam d. i. um die Wende des 5. Jahrhunderts, zu Rom die Sitte bestand, am Karsams sieben Altäre zu konsekrieren, die von den sieben Regionen, in die Rom einget war, hergerichtet wurden[27]. Sie war so alt, daß der Schreiber nicht angeben kon was ihre Einführung veranlaßt hatte, und muß darum schon wenigstens in der Frü des Jahrhunderts bestanden haben.

Zwei dem hl. Augustinus zugeschriebene Predigten auf die Altar- und Kir weihe sind unecht[27a]. Der Brief Leos I., durch welchen den Chorbischöfen Recht abgesprochen wird, Altäre zu errichten und Kirchen sowie Altäre zu k

---

minis invocatio. Nam et vos, qui vobis de vestra sanctitate praesumitis, dicite, si tactus sanctificat aut invocatio. Utique invocatio, non tactus; aut si de solo tactu praesumitis, tangite tabulam, lapidem, vestem: videamus, an sancta esse possint, si de Deo taceatur.

[24] Exhortatio virginitatis n. 94 (M. 16, 364). In n. 10 (ibid. 339) spricht der Heilige von der Weihe der Kirche: Templum quod hodie dedicamus, und von munera salutis (den Reliquien der hll. Vitalis und Agricola), quae nunc sub sacris altaribus reconduntur.

[25] Epist. 20, n. 1 (M. 16, 1019): Nam cum ego basilicam dedicassem, multi tamquam uno ore interpellare coeperunt dicentes: Sicut Romanam basilicam dedices. Respondi, faciam martyrum reliquias invenero. Über die na trägliche Beisetzung vgl. n. 2 13 14 (ibid. 1023).

[26] Dial. 2, n. 2 (C. SS. eccl. 1, 181): (M tinus) oblaturus sacrificium Deo procedit. jam altarium, sicut est solemne, benedice globum igneum de capite illius vidimus e care.

[27] N. 11 (M. 59, 405).

[27a] De divers. in app. sermo 229 und 230 (M 2166 f.) Eine derselben erscheint auch im Ki weihoffizium, das ihr die Lektionen der zwe Nokturn entnommen hat, irrig unter des hl. Au stinus Namen

krieren[28], ist ein Machwerk Pseudo-Isidors. Der Ordo der Altarkonsekration im g. Gelasianischen Sakramentar endlich[29] gehört nicht zum ursprünglichen Be- and des letzteren und reicht darum nicht in die Zeit des Papstes Gelasius (492—496) nauf. Er ist vielmehr eines der gallikanischen Einschiebsel des Sakramentars. enn eine Lustration des Altares, wie sie uns in jenem Ordo des Gelasianums be- gnet, war zufolge dem Brief des Papstes Vigilius an Profuturus von Braga zu Rom ch um die Mitte des 6. Jahrhunderts bei der Altarweihe nicht üblich[30]. Ja sie war rt selbst noch zu Gregors des Großen Zeit, wie es scheint, bei derselben nicht in brauch, weshalb sich auch im Gregorianischen Sakramentar noch keine Spur von r findet. Ebenso ist das zweite Formular für die Messe in Dedicatione basilicae novae, ren Präfation ausgesprochen den Charakter einer Altarweihepräfation zeigt, dem lasianum wohl nicht ursprünglich, sondern aus dem Gregorianum in dasselbe auf- nommen[31].

Zahlreiche Zeugnisse für die Altarweihe bringt im Westen das 6. Jahrhundert. Den Reigen eröffnet Kanon 14 der Synode von Agde (506), der bestimmt, solle der Altar nicht bloß durch Salbung mit Chrisam, sondern auch durch die schöfliche Segnung geheiligt werden[32]. Aus dem um 515 geschriebenen Brief, den e Bischöfe Licinius von Tours, Eustochius von Angers und Melanius von Rennes an e britischen Priester Louvocat und Catihern richteten, geht hervor, daß damals so- r die Tragaltäre konsekriert sein mußten[33]. Klar bezeugen die Altarweihe im Beginn s 6. Jahrhunderts auch die beiden wahrscheinlich vom hl. Cäsarius von Arles († 542) rrührenden, früher für augustinisch angesehenen Predigten auf die Kirche und ltarweihe[34]. Die Synode von Epaon schärft 517 ein, daß nur steinerne Altäre rch Salbung mit Chrisam geweiht werden dürften[35]. Im Jahre 538 bestimmt eine node von Orléans, daß es keinem Bischof gestattet sei, in einer fremden Diözese ltäre zu weihen[36], ein Kanon der Synode von Orléans aus dem Jahre 549 verordnet s gleiche auch für Diözesen, die durch den Tod des Bischofs ihres Oberhirten raubt wurden[37]. Eine Synode von Braga verbietet 561 unter Strafe der Absetzung iestern, das Chrisma zu weihen und Altäre zu konsekrieren[38]. Um den Beginn des tzten Viertels des 6. Jahrhunderts berichtet Gregor von Tours die Weihe des Altares r Kirche zu Pernay[39], des Altares eines Oratoriums im Gebiet von Tours[40] sowie des tares der bischöflichen Palastkapelle zu Tours[41]. In den Briefen Gregors d. Gr. zweimal von einer Altarkonsekration die Rede; das eine Mal im Schreiben an schof Palladius von Saintes[42], das andere Mal in einem Briefe an den Bischof ontius von Rimini, welchen er beauftragt, die Dedicatio der abgebrannten und iederhergestellten Stephanskirche sowie des neu errichteten Altares derselben ierlich vorzunehmen[43]. Im Gregorianischen Sakramentar findet sich kein Ordo der tarweihe, jedoch enthält es die Oratio post velatum altare, eine Oration, die der schof nach Vollendung der Altarkonsekration sprach. Außerdem gedenkt es der tarweihe in der Oratio super oblata und in der Präfation des Kirchweihmeßformulars.

Aus dem 7. Jahrhundert und der Folgezeit Belege für die Altarweihe nzuführen ist überflüssig. Werfen wir darum einen kurzen Rückblick auf

[28] Hinschius, Decret. Pseudo-isid. 628.
[29] H. A. Wilson, The Gelasian sacramentary xford 1894) 133.
[30] Vgl. unten S. 678.
[31] H. A. Wilson, l. c. 139.
[32] H. II, 999.
[33] Vgl. oben S. 74.
[34] Vgl. oben S. 672. Sermo 229, n. 1: Quotiesmque... altaris vel templi festivitatem cous (M. 39, 2166) und sermo 230: Juste et rito gaudentes celebramus festivitatem, qua nedictus vel unctus est lapis, in quo divina rificia consecrantur.
[35] M. G. C. I, 25.
[36] C. 16 (M. G. C. I, 78).
[37] C. 8 (L. c. 103).
[38] C. 19 (H. III, 352).
[39] Vitae PP. c. 8, n. 8 (M. G. SS. rer. Merov. I, 698).
[40] Ibid. c. 15, n. 1 (l. c. 721).
[41] De Gloria conf. C. 20 (l. c. 759).
[42] Vgl. oben S. 371.
[43] Ep. l. 6, n. 43 (M. G. Epist. I, 119): Tam ecclesiae quam altaris noviter constructi dedicationem solemniter exhibere.

das bisher Gesagte, so ergibt sich, daß der Brauch, den Altar durch irgende förmliche Weihe für die Feier des eucharistischen Opfers zu heiligen, in sein Anfängen vielleicht in die vorkonstantinische Zeit, sicher aber wenigstens das 4. Jahrhundert zurückreicht. Welche Verbreitung er in diesem hat läßt sich freilich bei den spärlichen Zeugnissen, die aus demselben über i vorliegen, nicht feststellen. Im 5. Jahrhundert wurde die Altarweihe jedc jedenfalls im Osten wie im Westen allenthalben gebräuchlich, um den A gang desselben und im 6. erscheint sie sogar bereits als Gesetz, als v geschrieben und notwendig.

2. Minister der Altarkonsekration. Aus dem Schreib das die Bischöfe Licinius, Melanius und Eustochius 515 an die britisch Priester Louvocat und Catihern richteten, geht hervor, daß damals au noch Priester unbeanstandet Altäre weihten. Denn die Reisealtäre, welc dieselben mit sich führten, waren von Priestern geweiht, was aber die Bischö tadelten, war nicht dieser Umstand, sondern die Mißbräuche, die sich d beiden Missionare in Benützung der fraglichen Tragaltäre hatten zuschuld kommen lassen[1].

Indessen konnten Priester vielleicht nur Tragaltäre weihen, nicht aber alta fixa. Denn wenn 411 eine Synode von Orléans c. 10[1a] und um 450 eine irische Syno c. 23[1a] ausdrücklich die Weihe der Kirchen als Sache des Ortsbischofs bezeichn dann wird schon damals auch die Weihe des Altares derselben, gleichviel in welch Form sie stattfand und wie einfach sie noch gewesen sein mag, nur dem Bisch nicht den Priestern zugestanden haben. Ausdrücklich untersagt 563 die Synode v Braga unter Berufung auf die alten Kanones den Priestern unter Androhung d Amtsenthebung wie die Segnung des Chrismas und der Konsekration der Kirchen, auch die Weihe der Altäre: Item placuit, ut si quis presbyter post hoc interdictu ausus fuerit chrisma benedicere aut ecclesiam aut altarium consecrare, a suo offic deponatur; nam et antiqui canones hoc vetuerunt[2]. Die Synode, die 619 zu Sevi unter Teilnahme des hl. Isidor gehalten wurde, bezeichnet in c. 7 es selbst als u statthaft, daß Priester im Auftrage ihres Bischofs Altäre errichteten, segneten u salbten. Sie hatte nämlich in Erfahrung gebracht, daß Bischof Agapius von Có doba († 596) solches öfter in seiner Abwesenheit durch Priester habe tun lass was freilich, wie sie sagt, nicht wundernehmen könne, da er unmittelbar aus de weltlichen Kriegsdienst zum bischöflichen Amt berufen worden und der kirchlich Satzungen unkundig sei. Eine bestimmte Zahl von Funktionen, darunter auch d Weihe und Salbung von Altären sei durchaus den Bischöfen vorbehalten, ut per h et discretio graduum et dignitatis fastigium summi pontificis demonstretur[3]. Au in seinem berühmten Brief an Bischof Leudefredus von Córdoba (633—646) zäh Isidor die Altarweihe gleich der Kirchweihe und der Segnung des Chrisams zu d Handlungen, welche ausschließlich den Bischöfen zuständen[4]. Immerhin kam d Mißbrauch, den die Synoden von Braga und Sevilla so entschieden bekämpften, au

---

[1] Euseb. Amort, Elementa juris canonici vet. II (Augsburg 1757) 407: tabulae, quas a presbyteris non dubitamus, ut dicitis, consecratas.

[1a] H. I, 1785 und 1792.

[2] C. 19 (H. III, 352). Die hier und da sich findende Angabe, daß bereits 506 die Synode von Agde in c. 43 Priestern die Konsekration von Altären verbiete (H. II, 1003), beruht auf einer fehlerhaften Leseart. Statt consecrare altare presbyter non praesumat, muß es na dem Zusammenhang heißen: consecrare ad tare. Es wird in dem Kanon gewissen Diak nen verboten, zu ministrieren, gewissen Pr stern, zu zelebrieren. Vgl. auch c. 1 der Synoc wo das gleiche von den bigami bestimmt wi

[3] H. III, 559.

[4] N. 10 (M. 83, 895): Ad episcopum pertir basilicarum consecratio, unctio altaris, cc fectio chrismatis.

weiterhin vor. Ja es sah sich noch die Wormser Synode des Jahres 868 veranlaßt, den Priestern einzuschärfen, sich durchaus der Segnung und Salbung von Altären zu enthalten[5].

Es ist bemerkenswert, daß der Apostolische Stuhl, dem nach der heutigen kirchlichen Disziplin allein das Recht zusteht, Priestern die Erlaubnis zur Altar- und Kirchweihe zu geben, sich stets in Erteilung einer solchen Vollmacht äußerst zurückhaltend zeigte, zumal wenn es sich nicht um einen einzelnen Fall handelte, sondern um eine Bevollmächtigung in Form eines Privilegs[6]. So zahlreich die Bullen sind, in denen die Päpste seit dem 10. Jahrhundert die Äbte durch Privilegien auszeichnen und so weitgehend oft die darin denselben verliehenen Vorrechte sind, in bezug auf die Weihe der Kirchen und Altäre werden die Äbte bis in das spätere Mittelalter stets angewiesen, sich an ihren Bischof zu wenden. Höchstens daß sie die Erlaubnis erhalten, durch irgendeinen beliebigen Bischof jene Weihen vornehmen zu lassen. Das berühmteste Beispiel einer Verleihung des Privilegs, Altäre zu konsekrieren, ist die Bulle Innocenz' VIII. Exposcit tuae devotionis sinceritas vom Jahre 1489, durch welche außer andern, zum Teil äußerst weitgehenden Befugnissen, den Äbten von Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Morimond und Clairvaux auch die Vollmacht verliehen wird, in den zu den betreffenden Klöstern gehörigen Orten Altäre zu weihen[7]. Die Kardinäle erfreuen sich des Privilegs, Altäre zu konsekrieren[8], auch wenn sie nur Priester sind und die bischöfliche Weihe noch nicht empfangen haben. In ihren Titelkirchen können sie dasselbe ohne weiteres ausüben[9], in anderen jedoch nur mit Genehmigung des zuständigen Ortsbischofs[10]. Von den Äbten haben kraft des kanonischen Rechtes nur die Abbates nullius, d. i. die exempten Äbte mit eigenem, wenigstens drei Pfarreien umfassenden Territorium, die Vollmacht, Altäre zu konsekrieren[10a].

Auch in den Riten des Ostens ist die Vornahme der Altarweihe gleich derjenigen der Kirchweihe ein Vorrecht der Bischöfe. Es ist stets der Bischof, der die Altarweihe vollzieht, so oft von einer solchen die Rede ist. Nichtbischöfe dürfen sie entweder nicht ausüben oder doch nur im besonderen Auftrag des Bischofs. „Es ist keinem Bischof erlaubt," heißt es z. B. in einem einem gewissen Basus zugeschriebenen Kanon des ‚Buches der Führungen' des Barhebräus († 1286), „einen Altar zur Abhaltung des Gottesdienstes zu benutzen, der nicht von einem rechtgläubigen Bischof geweiht ist, noch darf ein Priester sich unterfangen, den Altar selbst zu salben und zu heiligen[11]." „Wird der Altar von dem Orte, an dem er befestigt war, entfernt oder anderswohin übertragen, so muß er von neuem geweiht werden, und zwar durch den Bischof oder durch dessen Bevollmächtigten", sagt der nestorianische Patriarch Johannes Bar Abgar (um 900)[12]. Die Altarweihe erscheint im Osten schon im 5. Jahrhundert als einer der Akte, die dem Bischof vorbehalten sind. „Die göttliche Satzung", heißt es in des Pseudo-Areopagiten so bedeutungsvoller Schrift von der kirchlichen Hierarchie, „hat die Heiligung der kirchlichen Stände, die Konsekration des hl. Salböls und die heilige Weihe des Altares einzig der Weihekraft der gotterfüllten Bischöfe vorbehalten[13]." Der Priester hat zwar die Konsekrationsgewalt, vermöge deren er Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt. Wie er aber diese Ge-

[5] C. 8 (Hartzh. II, 312): Benedictio vel unctio altaris a presbyteris minime fiat.

[6] Vgl. darüber namentlich Benedicti XIV, De synode disc. l. 13, c. 15, n. 2 s.

[7] Vgl. über die Bulle, die wegen ihrer ungewöhnlichen Privilegien — die Äbte erhalten auch die Vollmacht, ihren Untergebenen die Subdiakonats-, ja die Diakonatsweihe zu erteilen — als unecht angezweifelt worden ist, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden V[1] (1884) 441 f.

[8] Cod. jur. can. c. 239, n. 20.

[9] Entsch. der Ritenkongr. vom 30. Januar 1879 (Decret. auth. n. 3478) und Cod. jur. canon. c. 1155.

[10] Cod. jur. can. c. 239, n. 20 und c. 1157.

[10a] Ibid. c. 323, § 2.

[11] C. 1, sect. 6 (Mai, SS. vet. nova coll. X 2, 8).

[12] Quaest. ecclesiast. qu. 20 (Ass. Bibl. orient. III 2, 253).

[13] C. 5, § 5 (Mg. 3, 505): *Ἡ θεία θεσμοθεσία τὴν τῶν ἱεραρχικῶν τάξεων ἁγιαστείαν καὶ τὴν τοῦ θείου μύρου τελείωσιν καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ θυσιαστηρίου τελετουργίαν ταῖς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν*

walt nur durch den Bischof hat, so muß nach dem Pseudo-Areopagiten auch de Altar, auf dem er sie ausübt, vom Bischof geweiht werden.

ZWEITES KAPITEL

DER ALTARWEIHERITUS IN DER VERGANGENHEIT

I. DER ALTARWEIHERITUS IN VORKAROLINGISCHER ZEIT

1. Der vorkarolingische Altarweiheritus im allgemeinen. Von dem Ritus der Altarweihe, wie er bis zur karolingischen Zeit im Westen üblich war, erhalten wir nur ein mangelhaftes Bild. Was wir aus den synodalen Bestimmungen darüber hören, ist äußerst dürftig, und nicht anders steht es mit den kurzen Beschreibungen, die Gregor von Tours gelegentlich von Altarweihen gibt, sowie mit sonstigen vereinzelten Angaben über die Altarweihe. So wertvoll alles das auch ist, so lernen wir jedoch daraus nicht den Ritus der Altarweihe als Ganzes kennen, sondern lediglich das eine oder andere Element desselben. Selbst die vorkarolingischen Sakramentare gewähren uns über diesen, soweit sie ihn überhaupt verzeichnen, keinen befriedigenden Aufschluß. Es sind meist nur Auszüge, was sie von ihm bieten.

Das unter dem Namen des Gelasianums bekannte, wiederholt herausgegebene Sakramentar der Vaticana Reg. 316 enthält eine Oration und das Konsekrationsgebet der Kirchweihe, eine Oratio super aquam et vinum ad consecrationem altaris, eine kurze Rubrik über die Lustration und die Inzensierung des Altares und zwei auf diesen bezügliche Segensgebete. Es fehlt dagegen jede Angabe über eine Salbung und über die Reliquienrekondition, obwohl beide in der Heimat des Sakramentars, in Frankenlande, zur Zeit der Entstehung der Handschrift (7.—8. Jahrhundert) bei der Altarweihe in Gebrauch waren und in der Oration eines der beiden auf den Weiheritus folgenden Meßformulare die Reliquienrekondition sogar als geschehen erscheint.

Das sog. Missale Francorum, ein gleichfalls dem 7.—8. Jahrhundert angehörendes Sakramentar der Vatikanischen Bibliothek (Reg. 257), weist nur die auf die Altarweihe bezüglichen Teile des Gelasianums auf, nicht die Gebete für die Kirchweih und ebensowenig die Formulare für die auf die Weihe folgende Messe[2]. Ganz ohne Rubriken ist der Ordo der Kirch- und Altarweihe des Sakramentars von Gellone (St-Guillem-le-Désert), der sich in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts in der Nationalbibliothek zu Paris findet[3]. Außer den Weihegebeten des Gelasianums enthält derselbe noch weiterhin eine Denuntiatio, cum reliquiae ponendae sunt martyrum, welche dem zweiten Buch des Gelasianums entlehnt ist, eine dem ersten Formular der beiden gelasianischen Dedikationsmessen entnommene Kirchweiheoratio sowie reichliche Gebete für die Wasserweihe. Die Weihemessen des Sakramentars von Gellone sind dieselben wie die des gelasianischen. Ist hiernach der Ordo de Gellonense etwas reichhaltiger an Gebetsformularen als der des Missale Francorum und des Gelasianums, so ist doch auch er unverkennbar nur Auszug, ja diese Charakter tritt bei ihm noch deutlicher als bei den beiden anderen zutage sowoh

---

τελεσιουργοῖς δυνάμεσιν ἐνιαίως ἀπεκλήρωσεν. Vgl. hierzu auch die Scholien des Maximus Confessor († 662) Mg. 4, 165.

[1] Beste Ausgabe des Gelasianums bei H. A. Wilson, The Gelasian sacramentary (Oxford 1894); der Ritus der Kirch- und Altarweihe daselbst S. 133 f.; die beiden Formulare für di Dedikationsmesse S. 137 f.

[2] M. 72, 328.

[3] F. lat. 12048. Abgedruckt bei Mart. l. 1 c. 13, ordo 1 (II, 244).

urch das gänzliche Fehlen von Rubriken als auch dadurch, daß zwar auf die Reliienrekondition durch die Denuntiatio hingewiesen wird, im übrigen aber kein Vort weiter über sie verlautet. Es ist wichtig, den durchaus fragmentarischen harakter der Altarweiheordines der drei Sakramentare zu beachten. Das ist nicht mmer genügend geschehen, und darum hat man sie zur Unterlage von Schlüssen nd Hypothesen gemacht, für welche sie als solche keineswegs ausreichen.

Noch weniger als das sog. Gelasianum bietet für die Kenntnis des Ritus der ltarweihe das Gregorianische Sakramentar, das Hadrian I. zwischen 784 und 791 arl d. Gr. auf dessen Bitte hin zur Einführung im Frankenreich zuschickte. Außer er Dedikationsmesse, die in einer der Kollekten der im Altar beigesetzten Reliquien edenkt, in der oratio super oblata und der Präfation aber von der Weihe des Altares andelt, enthält es nur eine kurze oratio, quando levantur reliquiae — um nämlich n Altar beigesetzt zu werden — eine oratio in dedicatione ecclesiae und das Schluß ebet nach der Bekleidung des Altares (oratio post velatum altare)[4]. Allerdings ndet sich in ihm auch die benedictio und consecratio altaris des Gelasianums, doch icht im ursprünglichen Teil, sondern in dem mit aller Wahrscheinlichkeit von lkuin zusammengestellten Supplement[5], dessen Bestandteile der Kompilator den im rankenland damals seit alters gebräuchlichen liturgischen Büchern entnahm.

Es muß neben den Sakramentaren in vorkarolingischer Zeit ein besonderer ɔellus vorhanden gewesen sein, in dem der Ritus der Kirch- und Altarweihe vollständig aufgezeichnet war. In der Tat erwähnt noch die Synode von Celichyt 816 ein erartiges Buch, das sie liber ministerialis nennt. Ubi ecclesia aedificatur, sagt sie[6], propriae dioecesis episcopo sanctificetur; aqua per semetipsum benedicatur, spargar et ita per ordinem complet, sicut in libro ministeriali habetur. Leider hat sich einer dieser libri ministeriales aus merowingischer Zeit erhalten, doch dürfte es aum zweifelhaft sein, daß die Pontifikalien des 9. Jahrhunderts in der Hauptsache ichts anders sind als eben jener vorkarolingische liber ministerialis.

Vollständiger als der Altarweiheordo in den bisher genannten Sakramentaren st ein vorkarolingischer Ordo der Kirch- und Altarweihe in einem Sakramentar us Angoulême, das sich zur Zeit in der Nationalbibliothek zu Paris befindet[7]. Das akramentar wurde um 800 geschrieben, der Altarweiheordo ist jedoch nach seiner prache, spätmerowingischem Latein, die Abschrift einer Vorlage aus der letzten Zeit er Merowinger und demnach wenigstens ein Jahrhundert älter als das Sakramentar, n das er aufgenommen wurde. Im Gegensatz zu den Ordines im Gelasianum, dem issale Francorum, dem Gellonense und dem Gregorianum enthält er keine Orationen, sondern nur Rubriken.

Die Weihe beginnt mit dem feierlichen Zug zur neuen Kirche. Bischof und lerus treten ein, die Reliquien aber, die man zum Zweck der Rekondition mitebracht hat, beläßt man vorläufig draußen. Beim Eintritt in die Kirche beginnt der lerus die Litanei, nach deren Beendigung man ein Gefäß mit Wasser und ein anderes it Wein dem Konsekrator reicht, der Wasser und Wein mischt, das Segensebet Creator et conservator humani generis über die Mischung spricht und dann ie ganze Kirche mit ihr besprengt. Ist diese Zeremonie beendigt, so tritt der Bischof m Altar, nimmt von dem geweihten Wasser, besprengt damit den Altar in der erkömmlichen Weise — juxta traditionem suam, wie der Ordo angibt — und

[4] Muratori, Liturgia romana vetus II (Naoli 1760) 112. Besser ist die treffliche Ausgabe es Sakramentars, die von H. A. Wilson (The regorian Sacramentary (London 1915) besorgt urde. Die auf die Weihe der Kirche und des ltares bezüglichen Gebete finden sich S. 117 f. eueste Ausgabe von H. Lietzmann (Münster 1921).

[5] Bei Wilson S. 184; bei Muratori S. 85. Über as sog. Gelasianum und das mit Supplement versehene Gregorianum vgl. besonders P. S. Bäumer O. S. B., Über das sog. Sacramentarium Gelasianum in Histor. Jahrbuch XIV (1893) 241 f. sowie A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missales (Freiburg 1896) 374 f.

[6] C. 2 (H. IV, 1219).

[7] F. lat. 816. Der Ordo wurde von Duchesne veröffentlicht. Orig. 491.

spricht das Segensgebet über ihn. Hierauf nimmt er Chrisam und macht mit diesem ein Kreuz mitten auf den Altar, auf die vier Ecken, in das Reliquiengrab (illo loco ubi reliquiae ponendae sunt) und ringsum an die Wände der Kirche. Es folgt die Segnung des Altarleinens und des Kirchengeräts, nach welcher der Altar bekleidet wird und die Lichter angezündet werden. Dann gehen Bischof und Klerus aus der Kirche heraus, der Bischof trägt die Reliquien, die sich bis dahin vor derselben befanden, hinein, rekondiert sie im Reliquiengrab und beginnt die Dedikationsmesse.

Der Ordo zeigt unverkennbare Verwandtschaft mit dem ersten der beiden Altarweihetypen der Karolingerzeit, die uns im folgenden Abschnitt beschäftigen werden, doch trägt er ein entschieden älteres Gepräge als der ihm entsprechende karolingische Ordo. Er ist primitiver, einfacher als dieser letztere und wie eine Vorstufe zu ihm.

Im griechischen Ritus vollzog sich die Kirch- und Altarweihe schon im 8. Jahrhundert fast ganz in der heute in ihm gebräuchlichen Form derselben. Es ergibt sich das aus dem Ordo der Kirch- und Altarweihe in einem vordem in der Barberinischen Bibliothek zu Rom, heute in der Vatikanischen befindlichen Euchologion, das dem Ende des 8. Jahrhunderts entstammt. Die Abweichungen zwischen jetzt und damals sind wenig erheblich. Wir werden andernorts auf den Ordo zurückkommen; hier mag es genügen, ihn erwähnt zu haben[8].

2. Die Hauptelemente des Altarweiheritus in vorkarolingischer Zeit. Die vorkarolingische Zeit ist der erste Abschnitt in der Entwicklung der Altarweihe. Das ergibt sich schon aus den bisher Gesagten zur Genüge. Es wird aber noch klarer, wenn wir die einzelnen Elemente, aus denen sich der Ritus zusammensetzte, nach der Zeit und dem Ort ihres Auftretens näher ins Auge fassen. Das ist auch darum sehr lehrreich, weil wir dadurch wenigstens annähernd, insoweit das nämlich bei der Beschränktheit des vorliegenden Materials möglich ist, ein Bild des Altarweiheritus der vorkarolingischen Zeit gewinnen.

Eine Lustration von Kirchen erwähnt schon Optat von Mileve, demzufolge die Donatisten die Kirchen der Katholiken, welche sie als durch diese verunreinigt ansahen, läuterten, indem sie die Wände mit Wasser abwuschen und den von ihnen umschlossenen Raum mit Salz bestreuten. In Spanien war im 6. Jahrhundert eine Lustration der Kirchen üblich, wenn dieselben zerstört und dann wiederhergestellt worden waren.

Das Schreiben des Papstes Vigilius an Bischof Profuturus von Braga aus dem Jahre 538 bekundet das, beweist aber auch, daß zu Rom dieser Ritus nicht gebräuchlich war. Denn wenn auch Vigilius ihn nicht verbietet, so sagt er doch ausdrücklich, daß eine derartige Lustration mit exorzisiertem Wasser nicht nötig sei. Selbst wenn die Kirche von Grund aus erneuert worden sei, bestehe vielmehr ihre Konsekration lediglich in der feierlichen Zelebration der Messe, vorausgesetzt, daß die Reliquien, die in ihr geborgen waren, nicht weggenommen worden seien. Die Konsekration einer Kirche, in welcher keine Reliquien beigesetzt seien, vollziehe sich nämlich blos durch die Feier der Messe. Falls jedoch nicht nur die Kirche zerstört, sondern auch die Reliquien aus ihr entfernt worden seien, erhalte die wiederhergestellte Kirche ihre Heiligkeit zurück durch die Wiedereinführung der sanctuaria und die feierliche Abhaltung des hl. Opfers[9].

---

[8] Vgl. unten Kap. 5, II.

[1] Adv. Parmen. l. 6, c. 6 (C. SS. eccl. 26, 153).

[2] M. 69, 18: De fabrica vero cuiuslibet ecclesiae, si diruta fuerit et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari, in quo sanctuaria non fuerint, nihil judicamus officere, si per eam minime aqua exorcitata jactetur, quia consecrationem cujuslibet ecclesiae in qua sanctuaria non ponuntur — so auch einigen Handschriften. Die gewöhnliche Lesart in qua Spiritus sancti ara non ponitur, er

Vigilius spricht in seinem Briefe zunächst nur von einer Lustration der Kirche, icht von einer solchen des Altares, doch will es scheinen, daß, wenn eine solche zu om bei der Konsekration von Basiliken nicht üblich war, dann auch nicht bei der ltarweihe. Etwas anders als bei neuen und bei restaurierten Kirchen dürfte man freilich auch zu Rom gehalten haben, wenn heidnische Kultorte in christliche ngewandelt wurden. Denn Gregor d. Gr. gibt dem Abt Mellitus die Anweisung, dem Augustinus in seinem Namen zu sagen, man solle in England die eidnischen Tempel, wenn sie gut gebaut seien, nicht zerstören, sondern nach Verichtung der Götzenbilder in christliche Kirchen umwandeln, zu dem Ende Wasser gnen, mit ihm die Tempel besprengen, einen Altar in ihnen errichten und Reliquien ihnen beisetzen[3]. Bemerkenswert ist, daß auch im Schreiben Gregors d. Gr. ur von einer Lustration des Baues, nicht von der des Altares die Rede ist. In der at war ja auch nicht dieser, sondern nur der Bau selbst heidnischen Ursprungs und urch Götzendienst verunreinigt[4].

Beda († 735), erzählt uns von Wasser, das der hl. Johannes von Beverley, 5—718 Erzbischof von York, vorher Bischof von Hexham, für die Konsekration ner Kirche geweiht hatte, und dessen Genuß einer kranken Frau die Gesundheit iederschenkte[5], gibt aber nicht an, ob dasselbe bloß zur Lustration der Kirche oder ich zu der des Altares dienen sollte. Da indessen damals sicher schon eine ustration des Altares in Gallien in Übung war, wird diese auch in Britannien nicht ehr unbekannt gewesen und somit jenes Wasser vom Bischof Johannes für beide ustrationen geweiht worden sein.

Daß die Altarlustration um 700 in Gallien zur Anwendung kam, eweist das sog. Gelasianum, das sog. Missale Francorum und der der spätierowingischen Zeit entstammende Ordo der Kirch- und Altarweihe des akramentars von Angoulême, von denen die beiden ersten[6] aus der Zeit der Vende des 7. zum 8. Jahrhundert stammen[7], der dritte spätestens der Frühe es 8. Jahrhunderts angehört.

Die die Altarlustration betreffenden Gebete und Rubriken sind in dem Gelasianum id dem Missale Francorum fast wörtlich die gleichen. Die Weihe des Wassers ollzieht sich nach ihnen nur durch ein einziges kurzes Gebet Creator et conservator umani generis, das auch noch in den späteren Pontifikalien oft vorkommt, in diesen doch stets in Verbindung mit andern Segensgebeten. Die Lustration aber gehieht nach ihnen in der Weise, daß der Bischof zunächst mittels des Fingers die cken der Mensa mit dem gesegneten Wasser benetzt — daß hierbei ein Kreuzichen zu machen war, ist nicht gesagt — und hierauf den Altar siebenmal beprengt. Den Rest des Wassers sollte er an der Basis des Altares ausgießen und dann uf diesem inzensieren[8]. Es ist im wesentlichen der Lustrationsritus, wie er das nze Mittelalter im Gebrauch war und noch heute üblich ist.

---

richt nicht dem Zusammenhang und ist veifellos verderbt —, celebritatem tantum scius esse missarum. Et ideo, si qua sanctorum silica a fundamentis etiam fuerit innovata, ne aliqua dubitatione, cum in ea missarum erit celebrata solemnitas, totius sanctificatio nsecrationis impletur. Si vero sanctuaria ae habebat, ablata sunt, rursus earum depoione et missarum solemnitate reverentiam nctificationis accipiet.

[3] Epist. l. 11, n. 56 (M. G. Epist. II, 331): ua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, aria construantur, reliquiae ponantur.

[4] Die Weihe des Weihwassers unter Beischung von Salz wird im Papstbuch dem Papst Alexander I. (105—115?) zugeschrieben, war also sicher schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts seit langer Zeit zu Rom in Gebrauch. Verwendet wurde es zur Besprengung der Wohnungen (Duch. I, 127).

[5] Hist. eccl. l. 5, c. 4 (M. 95, 233).

[6] Vatikanische Bibliothek Regin. lat. 316 und Regin. lat. 257.

[7] Über das Alter der beiden Handschriften und die sie betreffende Literatur vgl. A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale romanum (Freiburg 1896) 238.

[8] L. 1, n. 88 (H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary 133): Oratio super aquam et vinum ad consecrationem altaris: Creator et

Der Ordo des Sakramentars von Angoulême hat für die Besprengung d Altares keine näheren Angaben, sondern begnügt sich damit, den Bischof bezügli derselben auf das Herkommen zu verweisen. Hinsichtlich der Wassersegnung sa er: Quando ille comparsus benedicendus est, adferant ad episcopum aqua in uno va vinum in aliud; commiscit eos inter ipsa vasa et sic benedicit sicut ordo continet, u dicit oratione: Creator et conservator humani generis[9]. Der Ordo, auf den er sic bezieht, ist zweifelsohne der Ordo für die Weihe des Lustrationswassers, wie er sic im Gelasianum und im Missale Francorum findet. Das erhellt aus der Oration Creat et conservator humani generis, auf die er hinweist.

Zu beachten ist, daß wie die Weihe des Lustrationswassers nach dem Gelasianu dem Missale Francorum und dem Ordo des Sakramentars von Angoulême nur mitte eines einzigen Weihegebetes erfolgt, so auch nach allen drei das Lustrationswass sich bloß aus zwei Bestandteilen, aus Wein und Wasser, zusammensetzte. Orat super aquam et vinum lautet die Überschrift des Segensgebetes im Gelasianum und i Missale Francorum; permitte Spiritum tuum super vinum cum aqua mixtum, heißt in ihnen im Segensgebet, ponis super cornu altaris digito tuo vinum cum aqua mixtu in der Rubrik. Nach dem Ordo des Sakramentars von Angoulême aber sollten de Bischof zur Weihe des Lustrationswassers zwei Gefäße gebracht werden, eines m Wasser und das andere mit Wein.

Es blieb jedoch nicht bei dieser einfachen Weihe des Lustrationswassers un den zwei Bestandteilen, aus denen es sich ursprünglich zusammensetzte. Schon i Sakramentar von Gellone, das in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstand hat sowohl die Zusammensetzung des Wassers wie der Ritus der Wassersegnung ein bemerkenswerte Erweiterung erfahren. Zu Wasser und Wein ist als fernerer B standteil Salz hinzugekommen, die Segnungsformel aber ist zu einer langen Reih von Gebeten angewachsen. Alle befinden sich bis auf drei im Gelasianum. Ein ist der Weihe von Wasser gegen Blitzgefahr entlehnt, und zwar sonderbarerwei ohne alle Umgestaltung[11]. Die übrigen sind meist unverändert, teils mit einig Abänderungen den Formularen entnommen, mittels deren nach dem Gelasianum d zur Besprengung der Wohnungen dienende Weihwasser gesegnet wurde. Übe gangen wurde das Gebet, welches in diesen Formularien bei der Vermischung vo Wein und Wasser gesprochen wurde, da für diese Zeremonie in dem bisherige Ritus des Lustrationswassers der Altarweihe bereits ein Gebet vorhanden war.

Auch das neue dritte Element, welches uns in dem Lustrationswasser des Gellonen entgegentritt, das Salz, stammt ersichtlich aus dem Ritus des Haussegnungswasse des Gelasianums, dagegen wurde aus diesem nicht die Beimischung von geweihte Öl übernommen, welches nach dem Gelasianum den vierten Bestandteil des zu Besprengung der Wohnungen gebrauchten Weihwassers darstellt. Nach A. Franz hätte das Formular der Hauswasserweihe des Gelasianums seinen Ursprung einem Weiheordo des Lustrationswassers der Kirch- und Altarweihe. „Es la außerordentlich nahe, für die Wasserweihe in den Häusern der Gläubigen auf d Formel zurückzugreifen, welche für die Weihe des Hauses Gottes bestimmt war meint er. Allein in Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall. Der ursprünglich Ritus der Weihe des Kirchen- und Altarlustrationswassers enthielt, wie aus de

---

conservator humani generis, dator gratiae spiritalis, largitor aeternae salutis, tu permitte Spiritum tuum super vinum cum aqua mixtum, ut armata viritute coelestis defensionis ad consecrationem huius ecclesiae vel altaris proficiat. Sequitur praefatio consecrationis altaris. Primitus enim ponis super cornu altaris digito tuo vinum cum aqua mixtum et asperges altare septem vicibus, reliquum autem fundes ad basim et offeres incensum super altare, odorem suavissimum Domino.

[9] Duch., Orig. 491 f.

[10] L. Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires (Paris 1886) 80.

[11] L. III, n. 78 (Wilson 289). Es ist nicht ei mal der Satz: Fulgura et sydera, quae mis videntur in hanc arborem, non hominibus, a pecoribus aut frugibus noceant, der neuen B stimmung der Oration entsprechend abgeä dert worden.

[12] Die kirchlichen Benediktionen im Mitte alter I (Freiburg 1909) 137 f.

elasianum, dem Missale Francorum und dem Ordo des Sakramentars von Angoulême it aller Bestimmtheit hervorgeht, nur eine Oration und kannte bloß zwei lemente des Lustrationswassers, Wasser und Wein. Er mußte aber nachgerade egenüber dem reich entwickelten Ordo der Weihe des Wassers für die Hausgnung zu ärmlich, zu einfach erscheinen und wurde deshalb nach dem Vorbild ieses Ordo und mit Benutzung desselben erweitert und vervollständigt. In diesem tadium der Ausbildung erscheint die Weihe des Lustrationswassers in dem etwa reiviertel Jahrhundert jüngeren Gellonense, dessen Ordo auf den ersten Blick als ne teilweise sogar recht gedankenlose Kompilation aus dem Ordo der Segnung des lauswassers und anderer ähnlicher Formulare erscheint; desgleichen finden wir e auf dieser Stufe in den gallikanisch gefärbten Ordines der Kirch- und Altarweihe es 9. Jahrhunderts.

Wann in Gallien die Lustration bei der Altarweihe Brauch wurde, läßt sich icht feststellen. Es muß das jedoch spätestens im Verlauf des 7. Jahrhunderts eschehen sein; denn zu Ende desselben war sie bereits, wie aus dem Gelasianum nd dem Missale Francorum erhellt, dort üblich. Aber auch die Anweisung des ltarweiheordos des Sakramentars von Angoulême, der Bischof solle die Besprengung es Altares secundum traditionem suam vollziehen, läßt daran keinen Zweifel; denn sie ekundet, daß zur Zeit der Entstehung des Ordo sich die Altarlustration bereits zum rmlichen Brauch gefestigt hatte, also schon lange in Übung war. Einigermaßen uffallend ist, daß Gregor von Tours zu Ende des 6. Jahrhunderts nie einer Lustration er Kirchen und Altäre und der Weihe eines zu diesem Zwecke dienenden Wassers edenkt, obwohl er wiederholt von Kirch- und Altarweihen und den Grundzügen es dabei beobachteten Ritus spricht, ja selbst mehrfach von der Kraft des gewöhnchen Weihwassers handelt. Dürfen wir daraus folgern, daß zu seiner Zeit ie Lustration in Gallien noch nicht gebräuchlich war?

Zu den ursprünglichen Bestandteilen des Gelasianums gehört die Lustration des ltares auf keinen Fall. Sie zählt vielmehr zweifellos zu den Einschiebseln, um die as Gelasianum in Gallien bereichert wurde. Denn in Rom war noch zur Zeit Grors d. Gr. bei der Kirch- und Altarweihe eine Lustration mit geweihtem Wasser icht üblich, höchstens dürfte dort eine solche vorgenommen worden sein, wenn n heidnischer Tempel in eine christliche Kirche umgewandelt oder ein bis dahin äretisches Gotteshaus entsühnt wurde. Allerdings kennt auch der römische Brauch der Karolingerzeit eine Lustration des Altares. Dieselbe unterscheidet sich jedoch sehr von dem gallikanischen Lustrationsordo, daß dieser nicht wohl aus Rom ammen kann. Der Unterschied betrifft sowohl die Zusammensetzung des Wassers nd den Ritus seiner Segnung wie die Form der Lustration[13]. Römischer und gallianischer Brauch sind ersichtlich Parallelerscheinungen, sind nicht voneinander bhängig. Ob eine Lustration zu Rom schon in vorkarolingischer Zeit bei der Altarweihe stattfand und wie weit sie daselbst in diese zurückreicht, wissen wir so wenig, aß es zwecklos wäre, darüber selbst nur Mutmaßungen auszusprechen.

In Spanien war eine Lustration bei der Kirchweihe und darum auch wohl ei der Altarweihe bereits um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Gebrauch, wie wir aus em mehrfach angeführten Schreiben des Papstes Vigilius an den Bischof Profuturus on Braga ersehen. Ob wir darum nicht in Spanien die Wiege des Ritus zu suchen aben, der sich dann später von dort nach Gallien und über das Mittelmeer auch ach Rom verbreitete? Was dazu führte, die Lustration bei der Weihe von Kirche nd Altar einzuführen, erhellt aus der Bedeutung der Zeremonie. Sie sollte, wie es n Segnungsgebet des Gelasianums kurz heißt, dem Altar den himmlischen Schutz ermitteln, d. i. Gottes Schutz gegen alle Ränke und Nachstellungen des bösen Feindes. larer tritt dieser Sinn in den Exorzismen und Segensgebeten des Sakramentars on Gellone zutage. Die Lustration von Kirche und Altar ist sonach nichts anderes

[13] Vgl. unten S. 686 und 689.

als eine Nachbildung der uralten Lustration der Wohnungen der Gläubigen und ein Anwendung derselben auf das Haus Gottes und die Stätte des heiligen Opfers b Gelegenheit der Kirch- und Altarweihe.

Eine Salbung des Altares läßt sich, wie früher gesagt wurde, i Osten schon im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts nachweisen, wenn sie auc in jener Zeit dort wohl noch nicht allgemein war, im Westen aber erst in de Frühe des 6. Jahrhunderts[14], in der sie durch den Kanon 14 der Synode vo Agde (506), durch den Kanon 26 der Synode von Epaon (517) und durch ein der früher erwähnten Predigten auf die Kirch- und Altarweihe, die nicl ohne Grund dem hl. Cäsarius von Arles zugeschrieben werden[15], als in Ga lien in Übung stehend, bezeugt ist.

Legendenhaft ist es, wenn der Mönch Henricus († ca. 876) in den Miracula s. Ge mani ep. Autiss. († 448) erzählt[16], der Heilige habe in der Kathedrale zu Angoulême z Ehren des hl. Petrus einen Altar geweiht und dabei in der Mitte und an den Ecke der Mensa, wo er mit dem hl. Öl auf sie Kreuzzeichen gemacht hatte, im Marmor de Eindruck seines Daumens hinterlassen. Die fragliche Altarplatte sei noch erhalte und lege noch immer Zeugnis von dem Wunder ab.

Beweisen die angeführten Belege, daß in Gallien schon im Beginn des 6. Jah hunderts die Salbung des Altares in Übung war, so bekunden das siebte Kapitel de Synode von Sevilla aus dem Jahre 619 und der Brief, den Isidor von Sevilla um 6 an Bischof Leudefredus von Córdoba schrieb, daß sie in Spanien zum wenigste schon zu Anfang des 7. Jahrhunderts zur Anwendung kam, sowie auch, daß sie do damals bereits lange gebräuchlich war. Denn die Synode von Sevilla rechnet z den Handlungen, die den Priestern untersagt seien, nicht bloß die constitutio un benedictio, sondern auch die unctio des Altares, und zwar begründet sie dieses Verb mit dem Hinweis auf die bestehenden neutestamentlichen kirchlichen Satzunge Quaedam auctoritate veteris legis, quaedam novellis et ecclesiasticis regulis si prohibita noverint (sc. presbyteri), sicut — constitutio altaris, benedictio et unctio Isidor aber schließt seinen Brief, in dem er die Amtshandlungen der verschiedene Stufen des Klerus im einzelnen aufzählt und unter den dem Bischof vorbehaltene Befugnissen namentlich auch die Salbung des Altares genannt hat, mit den Worte Haec sunt, quae vel a majoribus per officiorum ordines distributa sunt v consuetudine ecclesiarum in unumquemque servata. Nec aliquid ex his nost judicii deputes, nisi quod aut ratio docuit aut vetustatis antiquitas sanxit

Wann die Altarsalbung zu Rom heimisch wurde, ist nicht festzustellen. Daß s dort um die Mitte des 6. Jahrhunderts noch nicht üblich war, erhellt aus dem Brie des Papstes Vigilius an Profuturus von Braga, nach dem sich die Kirchweihe dem d maligen römischen Ritus zufolge entweder bloß in der feierlichen Dedikationsmes oder in der Dedikationsmesse in Verbindung mit der Reliquienrekondition, falls nän lich Reliquien beizusetzen waren, vollzog. Deshalb kann auch die Altarsalbung nic zu Rom ein Element der abendländischen Altarweihe geworden sein, das gescha vielmehr wohl in Gallien. Es ist aber bei den nahen Beziehungen, die zwischen de südlichen Gallien und dem Osten bestanden, sowie besonders angesichts des Ei flusses, den dieser auch in andern Punkten auf die gallikanische Liturgie ausübte, d Gedanke kaum abzuweisen, es sei auch der Ritus der Altarsalbung aus dem Brau

[14] Über die legendenhafte Angabe des Bonizo von Sutri, Papst Silvester habe die Salbung der Altäre bei deren Weihe angeordnet, nachdem er den Altar über dem Grab des hl. Petrus in dieser konsekriert hatte, vgl. oben S. 58.

[15] S. August. Serm. de diversis in app. s. 230 (M. 39, 2169): Celebramus festivitatem, qua benedictus vel unctus est lapis, in q divina sacrificia consecrantur.

[16] C. 1, n. 9 (AA. SS. 31 Juli; VII, 268).

[17] H. III, 560.

[18] N. 16 (M. 83, 897).

s Orients, in dem er uns am frühesten begegnet, in den der gallischen Kirche her-ergenommen worden.

Über die Weise und die Form, in welcher sich in vorkarolingischer Zeit die lbung vollzog, erhalten wir nur im Ordo des Sakramentars von Angoulême einige here Angaben. Hat der Bischof die Altarlustration vorgenommen und das gensgebet über den Altar gesprochen, so nimmt er Chrisam und macht mit ihm itten auf die Mensa, auf die Ecken derselben und in das Sepulcrum, in dem die eliquien beigesetzt werden sollen, ein Kreuz. Das ist alles, was wir erfahren[19]. Zu achten ist, daß der Ordo nur erst eine einmalige Salbung kennt, und zwar eine lbung mit Chrisam, also noch keine mit Katechumenenöl. Erst die Altarweih-dines der Karolingerzeit geben uns über den Salbungsritus reichlicheren Aufschluß.

Eine Benediktion des Altares durch ein Segensgebet erwähnt elleicht, wie wir früher[20] hörten, bereits Optat von Mileve. Kein förmliches egensgebet ist das Gebet über Kirche und Altar, in welches die Predigt aus-ingt, welche der hl. Ambrosius bei der Einweihung der Basilika zu Florenz elt. Immerhin ist es inhaltlich so geartet, daß es sehr wohl Konsekrations-bet sein könnte[21]. Die erste ausdrückliche Erwähnung einer formellen Seg-ung des Altares findet sich in Kanon 14 der Synode von Agde (506): Placuit taria non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrare[22]; denn die vom Bischof vorzunehmende benedictio es Altares, wie sie hier vorgeschrieben wird, kann nur als ein außer der lbung noch zu verrichtendes und zu ihr hinzukommendes Segensgebet ver-anden werden. Etwas später spricht Cäsarius von Arles vom lapis benedictus et unctus, in quo divina sacrificia consecrantur[23]; im Jahre 619 ge-enkt die Synode von Sevilla wie der Salbung so auch der benedictio des ltares, und zwar als eines durch die kirchlichen Satzungen den Bischöfen rbehaltenen, also schon längst eingeführten Ritus.

Zu Rom mochten die Orationen und die Präfation der Dedikationsmesse die elle eines Benediktionsgebetes des Altares haben[24], solange die Einweihung der irche daselbst nur in der Feier dieser Messe und der Rekondierung der Reliquien stand. Es ist beachtenswert, daß sowohl die Orationen als auch die Präfation der issa in dedicatione ecclesiae ausgesprochen den Charakter von Konsekrationsgebeten ben. Indessen ist es nicht ausgeschlossen, ja nicht einmal so unwahrscheinlich, aß der Messe auch noch ein eigenes Konsekrationsgebet des Altares vorausging, das er, weil es bloßes Gebet und auf die Meßfeier hingeordnet war, nicht als besonderer t galt, sondern den Eingang der Dedikationsmesse bildete. Auch Psalmengesang rfte ihr zu Rom vorausgeschickt worden sein. Darauf weisen die Wendungen nedictionem solemni veneratione impendere, solemniter consecrare, dedicationem lemniter exhibere, veneranda solemnia dedicationis impendere und ähnliche hin, it denen Gelasius, Pelagius und Gregor d. Gr. die Erlaubnis zur Vornahme der irchweihen zu geben pflegen[25]. Die Kirchweihe und die mit ihr verbundene Altar-eihe vollzogen sich nach römischem Brauch ersichtlich mit einem gewissen feier-hen, der Art des Aktes entsprechenden Zeremoniell und unter passenden Gebeten

[19] Duch., Orig. 491.

[20] Vgl. oben S. 671.

[21] Exhort. virg. n. 94 (M. 16, 364). Vgl. oben 672.

[22] H. II, 999.

[23] Vgl. oben Note 15.

[24] Vgl. die oratio super oblata und die Präfation in der Dedikationsmesse des Gregorianischen Sakramentares bei Muratori Sacr. II, 113. Wilson, The Gregor. Sacr. 118.

[25] Vgl. Gelasii ep. 35 (A. Thiel, Epp. Rom. Pontif. 449). Pelagii I. Epist. ad Eleuth. ep. (M. 69, 414). Gregorii M. Epist. l. 6, n. 22 und 45; l. 8, n. 5; l. 9, n. 181 (M. G. Epist. I, 400 und 419; II, 8 175).

und Gesängen, welche der erstmaligen Feier der Messe in der neuen Kirche und dem neuen Altar vorausgingen und mit ihr zusammen die Weihe bildeten. In dies Weise erfolgte die Weihe der bis dahin arianischen Kirche S. Agatha in Suburra Nach des hl. Augustinus Sermo I in dedicatione ecclesiae wurde zu seiner Zeit bei der Kirchweihe Psalm 29 Exaltabo te Domine gesungen. Der Heilige nennt ihn au drücklich psalmus dedicationis[27].

Die ältesten bekannten Formeln für die Benediktion des Altares finden wir i Gelasianum. Es sind die zwei Gebete Dei Patris omnipotentis misericordiam dile tissimi fratres, und Deus omnipotens, in cuius honore altare consecramus, von den das erstere als benedictio altaris, das zweite als benedictio altaris sive consecra überschrieben ist. Sie begegnen uns auch in dem Missale Francorum sowie de Sakramentar von Gellone. Das erste der beiden Gebete hat die Form eines Inv tatoriums, das zweite ist das eigentliche Weihegebet. Ihrem Ursprung nach werd sie gallikanisch sein, jedenfalls standen sie nicht in dem von Hadrian Karl d. G gesandten Gregorianum. Denn sie befinden sich nicht in dessen ursprünglichem Te sondern in dem im Frankenland ihm angefügten Supplement Hucusque, sind al dem bei Einführung des neuen Sakramentars daselbst herrschenden Brauch en nommen[28].

Bezüglich des Alters und Ursprungs der Reliquienrekonditio muß hier verwiesen werden auf das, was darüber andernorts ausführlic gesagt wurde[29]. Über den Ritus, in dem sie sich vollzog, erhalten wir f die vorkarolingische Zeit weder aus Rom noch aus einem andern Teil d Abendlandes befriedigende Mitteilungen. Aus gelegentlichen Angaben Grego von Tours ersehen wir, daß es schon damals üblich war, am Vorabend d Weihe vor den Reliquien, die am folgenden Tag bei der Weihe im Altar be gesetzt werden sollten, Vigilien zu halten[30].

Die Rekondierung der Reliquien erfolgte nach vollzogener Weihe des Altar und zwar entweder vor der Feier der Messe[31] oder erst nach derselben[32]. Na Walafried Strabo geschah die Neukonsekration des Aureliuskirchleins zu Brege durch den hl. Kolumban († 615) in der Weise, daß der Heilige Wasser segnete, n ihm die Kirche besprengte und sie unter Psalmengesang weihte, dann unter A rufung des Namens Gottes den Altar salbte, die Reliquien in ihm beisetzte, ihn k kleidete und schließlich die Messe feierte[33]. Daß sie in der geschilderten Weise wir lich verlaufen sei, ist angesichts der Angaben Gregors von Tours zwar möglich, ab keineswegs sicher, da wir nicht wissen, auf welche Quellen Walafried, der wenigste zweihundert Jahre nach der erzählten Begebenheit schrieb, seinen Bericht gründe und ob er nicht etwa den Vorgang in der Weise schildert, wie er zu seiner Zeit si

---

[26] Gregor M. Dialog. l. 3, c. 30 (M. 77, 288): Arianorum ecclesia in regione urbis hujus, quae Suburra dicitur . . . placuit, ut in fide catholica, introductis illic reliquiis s. Sebastiani et s. Agathae martyris dedicari debuisset, quod et factum est. Nam cum magna populi multitudine venientes atque omnipotenti Deo laudes canentes eandem ecclesiam ingressi sumus. Cumque in ea jam missarum sollemnia celebrarentur . . . quidam ex his, qui extra sacrarium stabant, porcum subito intra suos pedes huc illucque discurrere senserunt. Die Weihe der Kirche bestand hiernach in der unter Gesang sich vollziehenden Einführung der Reliquien der hll. Sebastianus und Agatha, die nach römischem Brauch unter dem Altare beigesetzt wurden und in der feierlichen Dedikationsmesse.

[27] S. 336 (M. 38, 1475). Vgl. über den Ps mengesang bei der Kirchweihe auch Paul Nol. ep. 20, n. 3 (C. SS. eccl. 29, 146).

[28] Vgl. Murat. II, 85. Beide Gebete komm mit einigen sehr geringfügigen Textabänder gen noch im heutigen Ritus der Altarweihe Verwendung. Sie reihen sich an die Salbung der Mensa an. Vgl. auch Wilson l. c. 184.

[29] Vgl. oben S. 527 f. und 650 f.

[30] De virtutibus s. Juliani n. 35 s. (M. G. rer. Merov. I, 578 s.); de gloria conf. n. (l. c. 759).

[31] Ebend.

[32] Vita PP. c. 15 (l. c. 721).

[33] Vita s. Galli l. 1, c. 6 (M. G. SS. rer. Mer IV, 289).

zuspielen pflegte. Die Bedenken gegen seine Schilderung sind um so berechtigter, der Mönch Wettin, der einige Dezennien früher seine Vita s. Galli verfaßte, den Kolumban das Aureliuskirchlein, das die Bewohner von Bregenz zum Götzenınst mißbraucht hatten, lediglich durch Besprengung mit geweihtem Wasser ıonziliieren läßt[34].

Die Meßfeier bildete zu Rom, wie schon gesagt wurde, noch im Jahrhundert den Hauptakt in der Altar- und Kirchweihe, nur darf das cht verstanden werden von der Messe überhaupt, sondern von einer die eihe von Altar und Kirche in ihren Gebeten zum Ausdruck bringenden, ıer in ihren veränderlichen Bestandteilen dem Dedikationsakt angepaßten esse. Wo sie aber nicht zum Weiheakt gehörte, wie in Gallien, und dieser ırch andere Riten geschah, bildete sie immerhin den Abschluß der heiligen ındlung. War der Altar besprengt, gesalbt, gesegnet und waren die Reliıien in ihm geborgen, so schritt der Bischof zur Zelebration der Messe, die er auch in diesem Falle in ihren Gebeten und in der Präfation den ıarakter der Dedikationsmesse an sich trug[35].

II. DER ALTARWEIHERITUS IN DER KAROLINGERZEIT

Die vorkarolingische Zeit zeigt die Altarweihe im Stadium ihrer ersten ıtwicklung. Alles ist noch flüssig, Riten wie Gebete. Bis zu welchem Erbnis der Prozeß in der Karolingerzeit gediehen war, ersehen wir aus den rdines der Altarweihe, die sich aus der Wende des 8. und aus dem 9. Jahrındert erhalten haben.

Vergleichen wir diese Ordines miteinander und sehen wir dabei von eineren belanglosen Textabweichungen ab, so ergibt sich alsbald, daß sie ch auf zwei voneinander verschiedene Typen verteilen, die deshalb eine sonderte Untersuchung und Darstellung erheischen.

1. Erster Typus des karolingischen Altarweiheıtus. Das älteste bekannte Beispiel des ersten Typus befand sich in einem ute leider verlorenen Sakramentar von St. Remi zu Reims, das zwischen 8 und 800 geschrieben wurde[1]. Wir kennen es nur aus Ménards Werk ıncti Gregorii liber sacramentorum[2].

Aus etwas jüngerer Zeit, doch immer noch aus dem 9. Jahrhundert, stammen weitere Beispiele des Typus ein noch unveröffentlichter Ordo der Kölner Domıliothek[3], ein fast wörtlich mit diesem übereinstimmender Ordo der Kantonsıliothek zu Zürich[4], ein ebenfalls gleichlautender Ordo einer Veroneser Hand-

[1] C. 6 (l. c. 260).

[2] Vgl. die Dedikationsmesse im Gelasianum n. 89 und 90 (Wilson 137 f.) und den Ordo Sakramentars von Angoulême (Duch., g. 492): Et incipiat sacerdos missa caelere de dedicatione basilicae novae.

[3] L. Delisle, Mémoire sur d'anciens sacrantaires (Paris 1886) 87.

[4] M. 78, 152. Vgl. dazu notae 520 sq. sowie Vorrede col. 15, aus denen hervorgeht, daß Ordo, den Ménard zum Abdruck bringt, ar nicht dem Sakramentar von Reims, sonn dem sog. Missale s. Eligii entnommen rde, daß er sich aber in derselben Form, wenige unwesentliche Textverschiedenheiten abgerechnet, auch im Reimser Sakramentar befand. Wenn der Herausgeber ihn aus dem Missale s. Eligii (jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris f. lat. 12051) abdruckte, so geschah das, weil er dieses irrtümlich für älter hielt, während es heute frühestens als Handschrift des 9. Jahrhunderts gilt, ja von Delisle erst dem 10. Jahrhundert zugeschrieben wird. (L. Delisle l. c. 178.)

[5] Cod. n. 138.

[6] Stiftsbibliothek C. 102, von Gerbert abgedruckt in den Monumenta veteris liturgiae alemannicae II (St. Blasien 1779) 47.

schrift sowie einer aus Weißenburg im Elsaß stammenden Wolfenbütteler Han schrift[5], die Ordines der Pontifikalien von Freiburg und Donaueschingen[6], der Or eines von Magistretti veröffentlichten Mailänder Pontifikales[7] sowie der Ordo ei Mainzer Pontifikales in der Mailänder Ambrosiana[8]. Auch der Ordo, welcher d mystischen Deutungen des Tractatus de dedicatione ecclesiae zugrunde liegt, geh dem Typus an[9].

Der Typus der Altarweihe, wie er durch alle diese Ordines vertreten wi dürfte der verbreitetste gewesen sein. Charakteristisch für ihn ist, daß bei ihm d Ordo der Altarkonsekration stets mit dem der Kirchweihe verbunden erscheint, d mit den Worten anhebt: Primitus enim, antequam pontifex introeat in ecclesia inluminantur XII candelae per circuitum ecclesiae, daß er also nie selbständig sich auftritt. Nach dem feierlichen Einzug in die zu konsekrierende Kirche, welcher der Bischof die Antiphon Tollite portas, principes vestras anhebt und seiner cambuta, dem Bischofsstab, an die Schwelle der Pforte klopft, und nach an ihn sich anschließenden Absingung der Litanei, die wie heute mit der Orati Magnificare, Domine Deus schließt, schreibt der Konsekrator zunächst das latei sche und griechische Alphabet mit der cambuta in der Richtung der beiden Diag nalen auf den Fußboden der Kirche. Dann tritt er vor den Altar, segnet Wasser, dem er über dasselbe die Oration betet: Deus qui ad salutem humani generis, exor siert Salz durch das Gebet Exercizo te, creatura salis, dem auch wohl noch Exorzismus des Wassers angefügt ist: Exorcizo te, creatura aquae, mischt das S mit Asche, wirft die Mischung in das Wasser, indem er mit ihr dreimal ein Kre über dasselbe macht, fügt Wein dem gesegneten Wasser hinzu, betet die Orati Creator et conservator generis humani und zeichnet mittels des Wassers mit sein Finger auf die vier Ecken — nicht auch auf die Mitte — der Altarmensa ein Kre Nun besprengt er nach Anstimmung der Antiphon Asperges me, an die sich Psalm 50 Miserere anreiht, den Altar mit Hilfe eines Hysopstengels siebenmal u geht darauf unter beständigem Besprengen um den Altar herum sowie rund dur die Kirche.

Nach einem zweiten und dritten Rundgang um den Altar und durch die Kirc bei dem der Psalm 67 Exsurgat Deus sowie der Psalm 90 Qui habitat gesungen w den, besprengt der Bischof die Kirche in Kreuzesform und betet alsdann, in Mitte derselben stehend, das Gebet Deus qui loca nomini tuo dicata und die feierlic consecratio basilicae Deus sanctificationum omnipotens dominator. Zum Altar rückgekehrt, gießt er das übriggebliebene Wasser am Fuß desselben aus, trock den Altar mit einem Linnentuch ab, inzensiert ihn und salbt nach Anstimmung Antiphon Erexit Jacob unter dem Gesang des Psalmes 83 Quam dilecta den Al mit Katechumenenöl, indem er mit demselben zunächst in der Mitte und auf Ecken der Mensa ein Kreuzchen macht und dann mit der Hand den ganzen St salbt, während ein Priester, beständig inzensierend, um den Altar herumgeht. ersten Salbung folgt alsbald in gleicher Weise unter der Antiphon Sanctificavit Dom nus und dem Psalm 45 Deus noster refugium et virtus eine zweite mit Katechumen öl und dieser unter der Antiphon Ecce odor und dem Psalm 86 Fundamenta ejus e Salbung mit Chrisam, nach der der Bischof die Mensa in Kreuzesform inzensie Dann betet derselbe das Invitatorium Dei patris omnipotentis misericordiam, dil tissimi fratres, deprecemur, an das er das Konsekrationsgebet Deus omnipotens cujus honore altare... consecramus anfügt und beschließt hierauf mit der Antiph Confirma hoc Deus die Weihe des Altares.

---

[5] Biblioteca capitulare n. XCII (87); wiedergegeben bei Bianchini, De vitis Rom. Pontif. Proleg. III, p. XLVII. Die Wolfenbütteler Handschrift ist bezeichnet Cod. Weißenburg. 91.

[6] M. J. Metzger, Zwei karoling. Pontifikalien vom Oberrhein 25* f.

[7] Monumenta vet. lit. Ambros. (Milano 18 1 sq.

[8] Ebend.

[9] Martène l. 2, c. 13, App. ad ord. 13 276 s.) und M. 131, 845.

Nun werden das Altargerät, das Altarlinnen und die sonstigen zum Altar gerenden Utensilien gesegnet. Dann begibt der Bischof sich zu dem Ort, wo am ge vorher die Reliquien niedergelegt und die Vigilien gehalten wurden, bringt die liquien in feierlichem Zuge zur Kirche, in der vor dem Altar ein Velum ausgeannt ist, tritt zum Altar und setzt die Reliquien unter der Absingung der Antiphon :ultabunt sancti in gloria und des Psalmes 149 Cantate Domino in locum altaris, s in dem Altar angebrachte Sepulcrum, bei, geht zur Sakristei, legt hier die Meßwänder an, währenddessen in der Kirche der Altar bekleidet wird und die Lichter gezündet werden, kehrt zurück und beginnt die Dedikationsmesse. Bemerkensrt ist, daß von einer Salbung des Sepulcrums und seines Verschlußsteines mit inem Worte die Rede ist.

Vergleicht man den geschilderten Ritus der Altarweihe mit dem heute gebräuchhen, so muß die weitgehende Übereinstimmung auffallen, die zwischen beiden beht. Es fehlt gewiß nicht an Unterschieden, doch sind dieselben meist nicht beutend. Nur bezüglich eines Punktes ist der Ordo des karolingischen Typus von m des gegenwärtig gebräuchlichen sehr erheblich verschieden, bezüglich der liquienrekondition. Denn diese erscheint in ihm erstens noch in aller Deutlichkeit besonderer Ritus, der sich erst nach vollendeter Weihe des Altares vollzieht, ja n ihr durch Einschaltung der Segnung der Altarutensilien förmlich getrennt ist. veitens hören wir nichts von einer Salbung des Reliquiengrabes, vielleicht weil es ch der vorausgegangenen Salbung und Konsekration des Altares für unnötig und erflüssig gehalten wurde, auch noch eigens das Sepulcrum zu salben, da der Altar ch ohne das genügend geheiligt und darum für die Beisetzung der Reliquien hinichend vorbereitet war.

Fragt man nach der Heimat des Typus, so ist es nicht zweifelhaft, daß die Altarweihe darstellt, wie sie in Gallien, unter der Herrschaft des Gelaanums, gebräuchlich war. Das beweist die Übereinstimmung, die zwischen em fraglichen Typus einerseits und dem Gelasianum, dem Missale Francom sowie dem Gellonense andererseits herrscht.

Man vergleiche nur die die Lustration betreffende Rubrik des Ordos mit der entrechenden Rubrik des Gelasianums und des Missale Francorum. Sie ist hier wie rt nicht nur sachlich, sondern dem Wortlaut nach im wesentlichen dieselbe. Man rgleiche ferner die Gebete, wie sie sich in den reinen, d. i. nichtinterpolierten Beielen des Typus, wie z. B. dem Kölner, Veroneser und Züricher Ordo finden, mit n Gebeten, die das sog. Gelasianum für die Altarweihe und die Hausweihwassergnung enthält. Es wird sich ergeben, daß kein Gebet im ersten Typus der Altareihe vorkommt, das sich nicht im Gelasianum, wie es in Gallien um 700 in Gebrauch ar, nachweisen ließe. Die Oration: Magnificare kommt in der ersten Dedikationsesse desselben vor, die Gebete zur Wasser- und Salzsegnung: Deus qui ad salutem mani generis und Exorcizo te, creatura salis im Weiheritus des Hausweihwassers, s Gebet bei Mischung von Wasser und Wein: Creator et conservator generis mani im Ritus der Altarweihe, die Gebete zur Konsekration der Kirche: Deus qui ca nomini tuo dicata und Deus sanctificationum omnipotens Dominator im Ritus r Kirchweihe, die Orationen zur Konsekration des Altares: Dei omnipotentis sericordiam und Deus omnipotens, in cujus honorem im Ritus der Altarweihe des lasianums[10]. Keines der Gebete begegnet uns dagegen im ursprünglichen Teile des

[10] Wenn Duchesne (Orig. 421 f.) meint, die ation Magnificare sei dem Gelasianum unbennt, so ist das ein Irrtum. Wenn er aber in n Ordo des Missale Francorum die beiden f die Kirchweihe bezüglichen Orationen us qui in omni loco und Deus sanctificatiom dominator vermißt und darin einen Grund zur Annahme sieht, es seien die beiden Gebete dem ursprünglichen gallikanischen Ritus fremd gewesen, so übersieht er auffallenderweise, daß das Missale Francorum laut ausdrücklicher Überschrift der betreffenden Nummern eben nur die Weiheorationen zur consecratio altaris geben will.

Gregorianischen Sakramentars. Im Supplement desselben stehen allerdings d Orationen Deus, qui ad salutem humani generis, sowie die beiden Gebete zur Ko sekration des Altares[11], doch sind sie in dasselbe aus dem gallikanischen Brauch au genommen worden. Selbst die Gebete, welche der erste Typus für die Segnung d Altarleinens und der übrigen Utensilien, wie der Patene, des Kelches, des Chrismal d. i. des Gefäßes zur Aufbewahrung der Eucharistie, enthält, treffen wir schon i sog. Gelasianum und im Gellonense, also im gallikanischen Ritus an. Endlich ve gleiche man den Weiheordo des ersten Typus mit dem zweifellos gallikanische Kirch- und Altarweiheordo des Sakramentars von Angoulême. Der letztere ist etw einfacher als der im ersten karolingischen Typus verkörperte Ordo; insbesonde kennt er erst eine einzige Salbung des Altares, keine dreifache. Im übrigen aber i nicht bloß der Gang des Ritus in beiden derselbe, selbst im Wortlaut stimmen die vielfach auffallend überein. Auch die Benennungen cambuta (cambutta) = baculu pastoralis, Bischofsstab, abcdarium = alphabetum und locus = confessio, sepulcru Reliquiengrab, wie sie dem Ordo des ersten Typus eigentümlich sind und ihn kenn zeichnen, weisen, weil ganz unrömisch, auf den gallikanischen Ursprung un Charakter desselben hin.

Wenn in einigen Beispielen des Typus, wie z. B. in dem Ordo der Pontifikalie von Donaueschingen und Mailand sowie des Sakramentars von Reims und des so Missale s. Eligii, sich neben den vorhin angeführten auch noch einige Gebete finde welche sich im Gelasianum nicht nachweisen lassen[12] oder wenn im sog. Gelasianum im Sakramentar von Gellone und im Missale Francorum einer Salbung des Altare keine Erwähnung geschieht, so beweist das nichts gegen den gallikanischen Charak ter des Typus. Denn die fraglichen Orationen sind nicht original und dem Gregoria num entlehnte Zutaten. Was aber den Umstand anlangt, daß jene Sakramentar der Salbung des Altares nicht gedenken, so ist erstens zu beachten, daß dieselben i bezug auf die Rubriken zweifellos unvollständig sind; zweitens deutet es immerhi auf eine Salbung des Altares hin, wenn in der Consecratio altaris, die nach der Sa bung desselben gesprochen wurde, die Bitte ausgesprochen wird, es möchten di auf dem Altar dargebrachten Opfergaben Gott angenehm, lieb und fett (pinguia sein. Drittens war schon in der Frühe des 6. Jahrhunderts in Gallien die Salbun des Altares gebräuchlich[13], also sicher auch zu Ende des 7. und im 8. Jahrhunder

2. Zweiter Typus der karolingischen Altarweihe ordines. Altarweiheordines des zweiten Typus kommen nur in wenige karolingischen Handschriften vor. Aus der Handschrift der Kapitularbibliothe zu Verona veröffentlichte einen solchen zusammen mit dem des ersten Typu Bianchini. Abt Gerbert gab denselben Ordo aus der Züricher Handschrift der er den Ordo des ersten Typus entnahm, heraus[1]. Zwei weitere Beispiel finden sich in Cod. 138 der Kölner Dombibliothek und Cod. Weißenb. 91 de Bibliothek zu Wolfenbüttel. Ein anderer Ordo des Typus, der inhaltlich zwa nur unerheblich, stark dagegen im Wortlaut von den vier genannten abweicht findet sich in einer dem 9. Jahrhundert entstammenden Handschrift vo St-Amand en Puelle in der Nationalbibliothek zu Paris f. l. 974[2]. Di vier ersten Ordines tragen die Überschrift: Quomodo in sancta roman ecclesia reliquiae conduntur, der fünfte ist betitelt: Incipit (ordo) ad reliquia levandas sive deducendas seu condendas. In erweiterter Gestalt und un

[11] Wilson 184.

[12] So beispielsweise die dem Gregorianum entnommene Oratio, quando levantur reliquiae und die Oratio post velatum altare.

[13] Vgl. oben S. 682.

[1] Monumenta veteris liturgiae alemannica (II, 49).

[2] Abgedruckt bei Duch., Orig. 484 s.

inschiebsel aus dem gallikanischen Brauch bereichert, tritt uns der zweite ypus in dem Ordo der Kirch- und Altarweihe des Sakramentars des ischofs Drogo von Metz (826—855) entgegen[3].

Die Feier vollzieht sich nach dem Ordo Bianchinis, Gerberts, dem Kölner und olfenbütteler in folgender Weise. Der Bischof zieht zur Kirche, in der die für e Altarweihe bestimmten Reliquien niedergelegt wurden, hält die Litanei, betet e Oration Aufer a nobis, legt die Reliquien auf eine Patene und diese letztere ann in die Arme eines Priesters, die mit einem am Halse desselben angebundenen uch bedeckt sind, verhüllt die Patene und begibt sich nach Anstimmung der Anti- ion Cum jucunditate exibitis mit dem Klerus in Prozession zur „neuen Kirche", der die Beisetzung der Reliquien stattfinden soll.

Angekommen bei derselben, tritt er mit zwei oder drei Ministri ein, schließt ie Tür und segnet das Lustrationswasser, über das er die Oration Deus qui ad alutem humani generis spricht, mischt ihm etwas Chrisam bei, bereitet aus Kalk nd dem so geweihten Wasser den Mörtel, dessen er zum Verschließen des Reliquien- rabes benötigt, und wäscht (baptizat) mit Hilfe eines Schwammes mit dem ustrationswasser den Altar. Dann beginnt der Klerus von neuem die Litanei. enn dieselbe beendigt ist, geht der Bischof aus der Kirche, betet vor der Tür erselben stehend die Oration Deus qui in omni loco tuae dominationis dedicator ssistis, empfängt die Reliquien vom Priester, der sie bis dahin gehalten hatte, ägt sie unter Litaneigesang in die Kirche hinein, setzt sie auf den „neuen" Altar, albt das Reliquiengrab (confessio) in den vier Ecken in Kreuzesform mit Chrisam nd legt die Reliquien zusammen mit drei Partikeln des hl. Sakramentes und drei eihrauchkörnern hinein, währenddessen der Klerus die Antiphon singt: Sub altare ei sedes accepistis. Hierauf legt er die Verschlußtafel auf das Sepulcrum, betet die ration Deus qui ex omni cooptatione sanctorum aeternum tibis condis habitaculum, estreicht die Fugen mit dem geweihten Mörtel, macht auf der Platte sowie auf den ier Ecken des Altares mit Chrisam ein Kreuz, bekleidet den Altar, spricht das chlußgebet: Descendat, quaesumus, Domine Deus noster, sprengt das geweihte asser durch die ganze Kirche und beginnt die Dedikationsmesse. Während er ie Ecken des Reliquiengrabes, den Verschlußstein und die Ecken des Altares mit hrisam salbt, sagt er jedesmal: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax bi, was der Diakon mit den Worten beantwortet: Et cum spiritu tuo. Ein Velum t während der Beisetzung der Reliquien zwischen Altar und Volk nicht angebracht, ie es der erste Typus will; die Reliquienrekondition vollzieht sich in aller ffentlichkeit.

Die bemerkenswertesten Punkte, in denen der Ordo von St-Amand von em Kölner und Wolfenbütteler Ordo sowie dem Ordo Gerberts und Bianchinis bweicht, sind folgende. Bei der Abholung der Reliquien trägt der Bischof dieselben is zur Kirche, vor der er sie vorläufig einem Priester übergibt. Nach der ustration des Altares sprengt der Bischof den Rest des Wassers vor der Kirche ber das Volk, während er mit ihnen nach den vier anderen Ordines am Schluß der anzen Feier die Kirche im Innern, d. i. wohl nicht bloß den Bau als solchen, sondern bensosehr die in der Kirche versammelten Gläubigen, besprengt. Sind die Reliquien die Kirche hineingebracht worden, so betet der Bischof eine in den vier anderen rdines nicht vermerkte dritte Oration, an welche der Chor dann die für den harakter der Feier bezeichnende Antiphon Sacerdos magne, pontifex summi Dei, ngredere templum Domini et hostias pacificas pro salute populi offeres Deo tuo. ic est enim dies dedicationis sanctorum Domini Dei tui mit dem Psalm 32 Gaudete exultate) justi in Domino anschließt. Gemeint ist zweifellos das im Gregorianum nter der Überschrift: Oratio in dedicatione ecclesiae verzeichnete Gebet Domum

[3] Jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris f. l. 9428; veröffentlicht von Duchesne in Orig. 493f.

tuam, quaesumus Domine, clementer ingredere, welches in der Tat zufolge einiger jüngeren Beispielen des Typus[4] vom Bischof nach Eintritt in die Kirche, zufolge anderen[5] vor Eintritt in dieselbe verrichtet wird. Bei den Salbungen werden nu die vier Ecken des Reliquiengrabes und des Altares mit Chrisam bezeichnet; auf da begleitende Gebet: In nomine . . . Pax tibi antwortet das ganze Volk: Et cum spirit tuo. Nach der Bekleidung des Altares spricht der Bischof die oratio ad consecran dum altare seu ipsa vestimenta deinde omne ministerium altaris sive patenam v crucem, welche den Ordines von Köln, Zürich und Verona unbekannt ist und wol aus dem gallikanischen Brauch in den Ordo von St-Amand aufgenommen wurd Dann kehrt er in die Sakristei zurück und segnet hier mit den Worten: Illumine Dominus domum suam in sempiternum eine brennende Kerze, mit der darauf di Lichter in der Kirche zur feierlichen Dedikationsmesse angezündet werden. Vo großer Bedeutung ist, wie man sieht, keine dieser Abweichungen; den Charakte des Typus lassen sie unberührt.

Die Ordines werden in ihrer Überschrift als Ritus der Reliquien rekondition charakterisiert. In der Tat tritt diese in ihnen so sehr vor, steh in ihnen so sehr im Vordergrund der Handlung, daß es scheinen könnte, als ob si nur das und nichts anderes wären. Indessen ist dem in Wirklichkeit nicht s Beachten wir die Lustration des Altares, die der Beisetzung der Reliquien voran geht, beachten wir ferner die Salbung seiner vier Ecken, die derselben folgt, s kann nicht zweifelhaft sein, daß sie auch Altarweiheordines sind, da ja beid Zeremonien ihrer Natur nach Elemente der Altarweihe sind, die in einem Ord der Reliquienrekondition nur Sinn haben, wenn der Altar noch nicht lustriert un noch nicht gesalbt, d. i. noch nicht konsekriert worden war, die aber völlig über flüssig waren, falls die Reliquien in einem bereits geweihten Altar beigesetz werden sollten. Es unterbleibt daher auch in dem ersten Typus durchaus folge richtig bei der Zeremonie der Einschließung der Reliquien eine weitere Lustratio und Salbung des Altares, da diese in ihm der Reliquienbeisetzung bereits voraus gegangen waren. Aber auch das Schlußgebet Descendat . . . spiritus sanctus tuu super hoc altare bekundet, daß der Ritus nicht bloß einen Rekonditions-, sonder auch einen Altarweiheritus darstellt.

Doch damit ist die Bedeutung der Ordines noch nicht erschöpft. Denn wi sie zweifellos nicht bloß einen Ordo der Reliquienbeisetzung, sondern auch eine Ordo der Altarweihe bildeten, so stellen sie weiterhin zugleich einen Ordo de Kirchweihe dar. Das zeigt der Umstand, daß die Kirche als „neu" bezeichnet wird das bekundet die Oration Deus qui in omni loco, die Schlußrubrik im Kölne Ordo sowie im Ordo Bianchinis und Gerberts, welche eine Feier der Oktav durch achttägige Abhaltung einer missa publica anordnet. Zudem waren, falls es sich nich etwa um die Weihe von Nebenaltären oder um die Neuweihe eines exekrierte Hochaltares handelte, Altar- und Kirchweihe stets miteinander verbunden. Unser Ordines aber haben keinen jener Fälle im Auge, sie setzen vielmehr außer einen altare novum auch eine ecclesia nova voraus. Auffallen könnte freilich, daß wede von einer Lustration noch einer Salbung der Kirche in den Ordines die Rede ist Doch wäre das nur merkwürdig, wenn dieselben den gallikanischen Weiheritu wiedergäben, nicht aber, wenn der in ihnen niedergelegte Ritus römisch ist.

Um eine Lustration der Kirche bereichert erscheint der zweite Typus in den Ordo dedicationis ecclesiae des Sakramentars Drogos von Metz. Das mit Chrisam gemischte Wasser wird bereits bei der Einholung der Reliquien gesegnet, wo dies am Abend vorher niedergelegt und die Vigil vor ihnen gehalten wurde. Komm

[4] Vgl. z. B. das sog. Egbertpontifikale sowie die Pontifikalien von Lanalet (Jumièges), Narbonne und Lyon bei Martène l. 2, c. 13, ordo 2 3 79 (II, 249 254 268 270).

[5] Vgl. z. B. die Pontifikalien von Reims und von Noyon bei Martène l. c. ordo 5 und 6 (II 260 261), ein handschriftliches Pontifikale vo Werden in der kgl. Bibliothek zu Berlin m theol. lat. f. 363, ein Pontifikale der Kölne Dombibliothek N. 141 u. a.

e Prozession mit den Reliquien zur Kirche, so umzieht sie diese zunächst dreimal, vor sie in dieselbe eintritt, wobei der Bischof ihre Außenwände mit dem ıstrationswasser besprengt und jedesmal unter den Worten: Tollite portas, prinpes, vestras usw. an die Kirchtüre klopft. Wenn das zum drittenmal geschehen ist, fnet sich letztere, der Bischof tritt mit dem Klerus ein, spricht die dem Gregorianum tnommene Oratio Domum tuam, Domine, clementer ingredere (Abb. S. 662) und bennt einen dreimaligen Umgang durch die Kirche, bei dem er diese auch im Innern it dem geweihten Wasser besprengt und jedesmal, wenn er bei der Türe ankommt, ne Oration betet. Die erste ist die dem zweiten Typus eigene Oration Deus qui in nni loco; die folgende: Deus qui loca nomini tuo dicata ist dem Kirchweiheritus des lasianums entnommen, die dritte Deus, qui sacrandorum der Dedikationsmesse s Gregorianums entlehnt. Die Reliquien befinden sich während der Lustration r Kirche nicht vor dieser, sondern in deren Schiff, das von dem Altar durch nen Vorhang abgesperrt worden war. Ist die Lustration des Innern beendigt, geht der Bischof mit den Ministri hinter diesen Vorhang, macht den Mörtel, sprengt den Altar dreimal mit dem Lustrationswasser und spricht die im Gellonse für die Weihe des Portatiles angegebene Oration Singulare illud repropitiarium über die Mensa des Altares. Dann besprengt er das Reliquiengrab (confessio), lbt es in den vier Ecken mit Chrisam, setzt die Reliquien nebst drei Partikeln der Eucharistie und drei Weihrauchkörnern in dasselbe hinein, legt den Verschlußein auf, salbt ihn auf der Oberfläche in Kreuzesform, salbt in gleicher Weise e Ecken des Altares und spricht hierauf die dem Gelasianum entnommenen Konkrationsgebete: Deprecamur misericordiam tuam und Deus omnipotens, in cujus nore altare. Nun folgt die übliche Segnung des Altarleinens und der sonstigen ltarutensilien, die Bekleidung des Altares, das Gebet Descendat quaesumus und letzt, als Beschluß des ganzen, die Dedikationsmesse.

Ein Vergleich des Ordos des Sakramentars Drogos von Metz mit den vier rhergehenden zeigt unverkennbar als seinen Kern den zweiten Typus, aber auch e ihm beigemischten, dem ersten Typus entnommenen Elemente. Es sind mentlich die Zeremonien des Eintritts in die Kirche, die dreimalige Lustration rselben, welche jedoch vor die des Altares verlegt ist, die Verhüllung des letzteren rch einen Vorhang, die aber wohl aus Bequemlichkeitsrücksichten schon vor der ıstration des Altares erfolgt, sowie endlich die an die Salbung des Altares sich schließenden Konsekrationsgebete Deprecamur misericordiam tuam und Deus nipotens, in cujus honore. Von den Gebeten, welche der Bischof nach den einzelnen ıstrationen der Kirche spricht, ist das zweite, wie vorhin gesagt wurde, dem lasianum, das dritte dem Gregorianum entnommen. Die Salbung der Kirche ist s dem ersten Typus nicht adoptiert worden.

Der Ordo der Kirch- und Altarweihe im Sakramentar Drogos von Metz ist sonders deshalb wichtig und lehrreich, weil er eines der frühesten Beispiele jener rschmelzung beider Typen darstellt, die als Endergebnis den Kirch- und Altareiheordo des späteren Mittelalters und der Neuzeit zeitigte. Der römische Ordo friedigte nicht völlig. Er war zu einfach; man vermißte in ihm gewisse eindrucksIle Zeremonien, die den gallikanischen Ritus auszeichneten, und die man liebwonnen hatte. Man begann ihn daher zu erweitern und zu bereichern, indem man ements des gallikanischen Ordos ihm einfügte. Der Ordo des Sakramentars ogos von Metz zeigt dieses Vorgehen in seinen Anfängen. Die Verschmelzung ider Typen hat in ihm ersichtlich schon seinen Anfang genommen, ist jedoch noch rchaus unvollständig.

Die Heimat des zweiten Typus ist zweifellos Rom, und der Ritus der tarweihe in den Ordines, die ihn vertreten, ist der Ritus, wie er im 8. Jahrndert in der römischen Kirche gebräuchlich war. Ausdrücklich werden r Kölner, Wolfenbütteler, Veroneser und Züricher Ordo in der Überschrift

als römisch bezeichnet, eine Bestätigung aber findet diese Angabe durch d Umstand, daß die ihnen eingefügten Orationen alle römisch sind. Der Or von St-Amand enthält in seinem Titel keinen Hinweis auf seine Herkun er bildet aber ein Teilstück einer Sammlung liturgischer Ordines, welche si sowohl durch manche Einzelheiten im Inhalt als namentlich auch dur die Überschrift des ersten und siebenten Ordos[6] mit aller Bestimmtheit römisch erweist, und ist darum zweifellos ebenfalls römisch. Auch d Name, den das Meßgewand in ihm führt — es wird zweimal in ihm e wähnt —, weist unverkennbar darauf hin; denn es heißt nicht casula, sonde hat die spezifisch-römische Bezeichnung planeta[7]. Ebenso deutet die B nennung confessio, unter der das Reliquiengrab in dem zweiten Typus e scheint, auf römischen Ursprung desselben hin.

Ist der zweite Typus hiernach römisch und gibt er den römischen Brau wieder, so kann es auch nicht auffallen, daß in ihm von einer Lustration und Salbu der Kirche keine Rede ist. Wie sie im 6. Jahrhundert noch zu Rom nicht übli waren, so gemäß jenen Ordines auch noch nicht im 8. Noch immer vollzog si daselbst die Feier der Kirchweihe in wesentlich der gleichen Weise, wie s Gregor d. Gr. in seinen Dialogi beschreibt[8], wenn er uns darin die Weihe der bis dah arianischen Kirche in der Region Suburra schildert, d. i. in Gestalt eines feierlich Einzuges in die Kirche, verbunden mit der Einführung von Reliquien — in dem vo liegenden Falle waren es Reliquien des hl. Sebastianus und der hl. Agatha — der Beisetzung der Reliquien und der Dedikationsmesse. Wenn aber in den Ordin des zweiten Typus schon eine Lustration und eine Salbung des Altares vo geschrieben ist, so wird das eine nachgregorianische Zutat zum ursprünglich Ritus sein. Auch scheinen sie nicht sowohl um des Altares als solchen willen erfolgen, sondern um denselben zu einem würdigen Ruheplatz für die in ihm be zusetzenden heiligen Überreste zu machen, so daß sie mehr ein Element d Reliquienrekondition als der Altarweihe bildeten.

Vergleicht man den ersten Typus mit dem zweiten, so lassen sich d Hauptunterschiede auf drei Punkte zurückführen. Erstens geschah die m der Altarweihe verbundene Kirchweihe bei jenem durch Lustration und Sa bung mit Chrisam, bei diesem durch den feierlichen, mit entsprechende Gebeten verbundenen Einzug, gleichsam die Besitzergreifung der Kirche fü die gottesdienstlichen Verrichtungen, durch die Beisetzung der Reliquien u die Dedikationsmesse. Zweitens vollzogen sich, wie schon angedeutet wurd die Lustration und Salbung des Altares beim ersten Typus vor allem d Altares selbst wegen, dessen Konsekration sie mitsamt den sie begleitende Segensgebeten bildete, und nur mittelbar in Hinsicht auf die Reliquien, d in ihm geborgen werden sollten, bei dem zweiten hatten sie als nächste Zweck nicht sowohl, den Altar als solchen zu heiligen, sondern ihn zu eine geziemenden Heim für die Reliquien und die drei Partikeln des hl. Sakr mentes zu machen, die man mit denselben in den Altar einschloß. Dritte endlich erscheint bei den Ordines des ersten Typus die Reliquienrekonditio

[6] N. 1: In nomine Domini nostri Jesu Christi incipit ordo, qualiter in sancta et apostolica ecclesia romana missa celebratur (Duch., Orig. 462); n. 7: Ordo, qualiter in sancta atque apostolica sede, id est beati Petri ecclesia, cer temporibus ordinatio fit (ibid. 481).

[7] J. Braun, Die liturgische Gewandu (Freiburg 1907) 154.

[8] L. 3, c. 30 (M. 77, 288).

ie in ihnen nur in der Bergung von Reliquien besteht, als besonderer, n die Altarweihe sich anschließender Ritus[9], bei denen des zweiten fallen ltarweihe und Reliquienrekondition zusammen, bilden ein Ganzes.

Von minder einschneidenden Abweichungen beider Typen sind etwa die folgen- en die bemerkenswertesten. Nach dem ersten Typus vollzieht sich die Lustration es Altares durch siebenmalige Besprengung desselben, nach dem zweiten durch ne einmalige förmliche Abwaschung mit Hilfe eines Schwammes (spongia) oder ırch dreimalige Besprengung (Sakramentar Drogos von Metz). Nach Vollendung er Lustration des Altares und der Kirche wird der Rest des Wassers jenem zufolge n Fuße des Altares ausgegossen, diesem zufolge wird mit dem Wasser vor der ustration der Mörtel bereitet, der zur Einschließung der Reliquien dienen soll; it dem aber, was nach der Abwaschung des Altares von ihm noch übrig ist, erden Kirche und Volk besprengt. Seiner Beschaffenheit nach setzt sich das ustrationswasser gemäß dem ersten Typus aus Wasser, Salz, Asche und Wein ısammen, gemäß dem zweiten aus Wasser und Chrisam. Die Salbung des Altares eschieht nach jenem dreimal hintereinander, zweimal mit Katechumenenöl und nmal mit Chrisam, gesalbt aber wird die Mensa jedesmal zuerst an fünf einzelnen tellen, nämlich in der Mitte und an den vier Ecken, und dann ganz. Der zweite ypus kennt nur eine einmalige Salbung der Mensa, die bloß mit Chrisam erfolgt nd lediglich auf den vier Ecken derselben vollzogen wird. Von einer Salbung es Sepulcrums ist im ersten Typus keine Rede; nach dem zweiten wird dasselbe icht nur an den vier Ecken gesalbt, es wird auch die Verschlußplatte oben mit hrisam bezeichnet. Endlich hat bloß der erste Typus ein Konsekrationsgebet, ie auch nur er eine Inzensierung des Altares nach dessen Lustration und Salbung ennt. Ebenso soll lediglich nach dem ersten Typus vor der Beisetzung der eliquien ein Velum zwischen Altar und Volk ausgespannt werden[10].

Es sind, wie aus dem Gesagten mit aller Deutlichkeit und Bestimmtheit erhellt, ım Teil tiefgreifende Verschiedenheiten, die zwischen den beiden Typen bestehen. a nun aber der zweite derselben zweifellos römisch ist, kann der erste das nmöglich ebenfalls sein; eine Bestätigung der schon gemachten Feststellung, daß ir in ihm den gallikanischen Ordo der Altarweihe zu erkennen haben.

Aus Spanien und England fehlen für die Karolingerzeit nähere Nachrichten ber den Ritus der Altarweihe[11]. Die ersten Angaben über den in Irland gebräuch- chen Altarweiheritus stammen erst aus dem 11. Jahrhundert. Sie finden sich in ner irischen Erklärung der Kirch- und Altarweihe[12].

---

[9] Sehr gut tritt das auch in den Erzählun- n Gregors von Tours zutage, so Vitae PP. 8, n. 8 (M. G. SS. rer. Merov. I, 698): Sacravi tare, decerpsi fila de linteo (welches auf dem opf des hl. Nicetius geruht hatte), locavi in mplo, dictis missis, facta oratione discessi; 15, n. 1 (l. c. 421): Consecrato altari ... lebratis missis, cum capsulam reliquiarum loculo cuperent collocare etc.; De gloria nf. c. 20 (l. c. 759): Altare, quod erexeramus, nctificavimus, regressique ad basilicam (wo ie Reliquien bis dahin aufbewahrt worden aren) reliquias admovimus.

[10] Wenn auch der Ordo des Sakramentars rogos von Metz der Ausbreitung eines Velums edenkt, so ist das eine der Entlehnungen, die beim ersten Typus gemacht hat.

[11] Einige spärliche Angaben bei D. Marius rotin, Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne (Paris 1904) 506 s. und Ebend., Le Liber Mozarabicus sacramentorum (Paris 1912) 889 s. An der letztgenannten Stelle sind Antiphonen verzeichnet, welche bei dem Einzug in die Kirche, der Reliquienrekondition und der Bekleidung des Altares zu singen waren. Die Überschrift der letzteren Ad oleandum altare ist irrig; es muß, worauf auch deutlich die erste Antiphon. Induit te Dominus tunica jucunditatis hinweist, heißen: Ad velandum altare. Die Antiphonen sind völlig verschieden von der im römischen und gallikanischen Ritus gebräuchlichen.

[12] Veröffentlicht von T. Olden in Transactions oft the St. Paul's Ecclesiological Society IV, 2 (London 1897) 98 s. und von Whitley Stokes, The Lheabar Breac tractate on the consecration of a church in Miscellanea Linguistica in onore di Graziadio Ascoli (Torino 1901) 363 s.).

III. DER ALTARWEIHERITUS IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES MITTELALTERS

Im 9. Jahrhundert beginnt die Mischung der beiden Typen, von d uns ein frühes, lehrreiches Beispiel bereits das Sakramentar Drogos von Me bot. Eine feste Norm und bestimmte Gesichtspunkte gab es für sie nich Man nahm aus den beiden Typen, was man für passend hielt, indem ma das ihnen Entlehnte bald lose aneinander fügte, bald das eine in d andere hineinwirkte. Orationen des einen Typus traten entweder schlechthi an die Stelle von solchen des andern oder wurden diesem als aliae zum b liebigen Gebrauch des Bischofs beigegeben, so daß z. B. nicht selten a Stelle von zwei vier oder fünf Konsekrationsgebete traten, die inhaltlic zuletzt dasselbe besagten. Nicht zufrieden mit den feierlichen Umzügen u die Kirche, welche die Kirchweihe einleiteten, fügte man vielfach noc weitere bei der Einführung der Reliquien ein. Auch behielt man häufig d Salbung der Ecken der Mensa, welche im zweiten Typus der Beisetzung d Reliquien folgt, bei, trotzdem die Mensa schon vorher zweimal mit Kat chumenenöl und einmal mit Chrisam an denselben Stellen gesalbt worden wa

Bezeichnende Belege bietet der Ordo der Altar- und Kirchweihe des so Egbertpontifikales, des Pontifikales von Jumièges (Lanalet), des Dunstanpontifikale des Pontifikales des Bischofs Halinardus von Lyon († 1052), der Pontifikalien v Noyon, Narbonne, Cahors[1], des Sakramentars Ratolds von Corbie (10. Jahrhundert) der Nationalbibliothek zu Paris[2], eines Mainzer Pontifikales (10. Jahrhundert) in d Kgl. Bibliothek zu Brüssel[3], des Gundekarpontifikales zu Eichstätt (11. Jahrhundert eines Pontifikales von Trier (11.—12. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris eines Kölner Pontifikales (11. Jahrhundert) in der Vaticana[5], eines Pontifikales v Cambrai (11. Jahrhundert) in der Kölner Dombibliothek[6], eines Kölner Pontifikal daselbst (12. Jahrhundert)[7], eines Werdener Pontifikales in der Kgl. Bibliothek z Berlin[8] u. a.

Im Ordo des Pontifikales des Bischofs Halinardus von Lyon haben wir z. eine doppelte Lustration des Altares. Die eine fand, wie gewöhnlich, gleich b Beginn der Altarweihe statt, die andere unmittelbar vor der Beisetzung d Reliquien. Jene entnahm der Schreiber des Pontifikales dem ersten (gallikanischen diese dem zweiten (römischen) Typus der Altarweihe. Im sog. Egbertpontifika ist das Formular der Weihe des Portatiles von dem Schreiber in sinnloser Weis unter Preisgabe seines Charakters zu einem Ordo der Weihe des altare fixu gemacht und als solcher dem Ritus der Reliquienrekondition eingefügt worde Häufig ist die vorerwähnte, zu zwei verschiedenen Zeiten sich vollziehende Salbun der Ecken der Mensa. Sie findet sich in den meisten der genannten Pontifikalie

Die Mannigfaltigkeit der nachkarolingischen Ordines der Altarweihe i bis in das spätere Mittelalter ungemein groß, so daß man bis dahin nur seh selten Beispiele derselben findet, die einander völlig gleichlauten. Allerding sind die Abweichungen meist von geringerer Bedeutung; oft betreffen sie nu sehr Nebensächliches. Besonders groß ist die Verschiedenheit in den Gebete

[1] Alle bei Martène l. 2, c. 13, ordo 1 s.; II, 246 s.
[2] F. l. 12052.
[3] N. 1814/1816.
[4] F. l. 13313.
[5] Ottob. 167.
[6] C. n. 141.
[7] C. n. 139.
[8] Ms. theol. lat. f. 363.
[9] Mart. l. c. ordo 2; II, 249.

nd den vom Klerus gesungenen Teilen, den Antiphonen und Psalmen. Erst eit dem ausgehenden 13. Jahrhundert macht sich eine erheblichere Übereinimmung der Pontifikalien bezüglich des Ordos der Altarweihe bemerklich, auptsächlich wohl infolge des Einflusses, den gewisse Pontifikalien ausübten, ie beispielsweise das oft abgeschriebene Pontifikale des Durandus von Mende † 1296). Leider ist es bei der jetzigen Lage der Dinge, solange nämlich nicht er ganze Bestand der spätmittelalterlichen Pontifikalien einer ins einzelne ehenden, vergleichenden Untersuchung hat unterzogen werden können, nicht öglich, die Beziehungen der verschiedenen Handschriften zueinander und ie eine größere Vereinheitlichung bewirkenden Einflüsse näher festzustellen.

Ihren letzten Grund hatte die Mannigfaltigkeit, die uns in den mittelalterlichen rdines der Altarweihe entgegentritt, in dem Umstand, daß es noch kein Pontifikale ab, dessen Gebrauch allgemein vorgeschrieben war. Welches Formular zur Weihe es Altares verwendet werden sollte, das zu bestimmen, war, soweit nicht eine rtliche Gewohnheit bestand oder die Suffragane dem Brauch der Metropolitankirche folgen hatten, Sache der einzelnen Bischöfe, deren Befugnisse in liturgischen ngelegenheiten beim Mangel einer zentralen Instanz, wie es heute die Kongregation er hl. Riten ist, sehr weit gingen, ja entsprechend den damaligen Verhältnissen sehr eit gehen mußten. Indessen ist die Mannigfaltigkeit der Altarweiheordines in den ittelalterlichen Pontifikalien zum großen Teil auch auf die Schreiber derselben ırückzuführen, die nicht immer bloß Kopisten waren, sondern sich auch als Komlatoren und Korrektoren betätigten, indem sie ihre Hauptvorlage in den Rubriken ie in den Gebeten nach anderen ummodelten und bereicherten.

Um bei der großen Verschiedenheit, welche die Ordines der Altarweihe der zweiten Hälfte des Mittelalters zeigen, ein möglichst übersichtliches ild der Entwicklung zu erhalten, welche der Ritus der Altarkonsekration n Verlauf jenes Zeitalters nahm, erscheint es zweckmäßig, die einzelnen auptbestandteile desselben gesondert voneinander darzustellen, wie sie uns ach der Folge der Jahrhunderte seit der Wende des ersten Jahrtausends in en Ordines des Mittelalters entgegentreten.

1. Der Lustrationsritus. Das Lustrationswasser beeht seit dem 10. Jahrhundert stets aus Wasser, Salz, Asche und ein, wie im ersten Typus der Altarkonsekration der Karolingerzeit.

Chrisam kommt nur in einigen wenigen Ordines im Festhalten an den im veiten karolingischen Altarweihetypus niedergelegten Brauch zu diesen vier ementen als fünftes hinzu, wie z. B. um die Wende des 10. Jahrhunderts in dem rdo des Dunstanpontifikales und des Pontifikales von Lanalet (Jumièges), im . Jahrhundert in dem Altarweiheritus eines Pontifikales des Magdalenenkollegs Oxford[1] und noch zu Beginn des 16. in dem Ordo des Pontifikales des Erzbischofs inbridge von York, in dem letztgenannten freilich[2] mit einer wichtigen Beschränng. Mit dem mit Chrisam versetzten Wasser sollen nämlich nur die fünf Kreuzen auf der Altarmensa und der zum Verschluß des Sepulcrums benötigte Mörtel macht werden, zur Besprengung des Altares muß sich der Bischof dagegen der ua non chrismata bedienen, desgleichen hat er nur dieses zu benutzen, wenn er ch Lustration der Kirche den Altar mit dem gesegneten Wasser abwäscht. Es nd bemerkenswerterweise namentlich Pontifikalien angelsächsischen und englischen rsprungs, in denen dem Lustrationswasser Chrisam zugesetzt wird.

[1] H. A. Wilson, The Pontifical of Magdalen llege (London 1910) 108.

[2] SS. n. 61. The York Pontifical (London 1875) 104.

Nach dem Ordo im Pontifikale des Erzbischofs Halinardus von Lyon besteht das zur ersten Lustration des Altares geweihte Wasser, wie gewöhnlich, aus Wasser, Salz, Asche und Wein; Chrisam wird demselben, dem Ordo zufolge, nur für die zweite vor der Reliquienrekondition stattfindende Lustrierung des Altares und für die Anfertigung der Malta hinzugefügt. Auch in diesem Falle haben wir ein Nachleben des zweiten (römischen) Typus der Altarweihe, dessen Rubrik der Kompilator des Lyoner Pontifikales wörtlich übernommen hat.

Eine eigentümliche Gepflogenheit bestand in Irland. Man fügte dort dem Wasser außer Wein nicht Salz und Asche, sondern Oblaten (unkonsekrierte Hostien) bei. Wie der irische Traktat über die Kirch- und Altarweihe angibt, geschah das, weil täglich bei der Messe eben diese Gegenstände dargebracht würden[3].

Der Ritus der Wasserweihe ist seit dem 10. Jahrhundert im ganzen der gleiche wie heute, nur wechseln die Gebete in den verschiedenen Pontifikalien. Auch wurde die Mischung von Salz und Asche nach einzelnen nicht dreimal in Kreuzesform in das bereits exorzierte Wasser gestreut, sondern nur einmal, wie im Pontifikale Dunstans, im Pontifikale von Cambrai[4] u. a. Immerhin war das erstere schon im 10. und 11. Jahrhundert das Gewöhnliche.

Die Mischung von Salz und Asche erfolgte bis in das späte Mittelalter hinein ohne Begleitspruch. Erst im Laufe des 14. Jahrhunderts kommt ein solcher dabei allmählich in Gebrauch. Bei der Vermischung des Salzes und der Asche mit dem Wasser haben vereinzelt bereits Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts ein begleitendes Gebet. So betet der Bischof nach dem Werdener Pontifikale bei der Zeremonie die Oration Exorcizo te, creatura aquae[5], nach dem Egbertpontifikale die Oration Deus invictae virtutis auctor[6], nach einem Pontifikale von Cahors die Oration Aeterne omnipotens Deus[7]. Ein Begleitspruch zur Vermischung des Salzes und der Asche mit dem Wasser, der an den heute gebräuchlichen anklingt, findet sich schon in Pontifikalien des 11. und 12. Jahrhunderts, wie z. B. im Pontifikale von Cambrai in der Kölner Dombibliothek und in dem vorhin erwähnten Pontifikale des Magdalenenkollegs zu Oxford[8]. Er lautet: Haec commixtio salis et cineris cum aqua benedicta sit sanctificata, sit ad consecrationem huius ecclesiae et altaris in nomine Domini oder in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Beim Eingießen des Weines betete der Bischof bis in das spätere Mittelalter gewöhnlich das Gebet: Creator et consecrator generis humani, das er schon nach dem Gelasianum bei dieser Zeremonie sprach. Das Werdener Pontifikale heißt ihn die Vermischung mit den Worten begleiten: Deum omnipotentem, fratres carissimi, in cuius domo mansiones multae sunt, supplices deprecamur, ut habitaculum istud benedicere et custodire dignetur per aspersionem huius aquae cum vino mixto. Ein Gebetsspruch, der dem heute bei der Zeremonie vom römischen Pontifikale vorgeschriebenen nahe verwandt ist, begegnet uns bereits im 11. Jahrhundert im Pontifikale von Cambrai in der Kölner Dombibliothek und im 12. im Pontifikale des

[3] § 17 bei Whitley Stokes, The Lheabar Breac tractate on the consecration of a church in Miscell. ling. in onore di Graziadio Ascoli (Torino 1901) 371.

[4] Mart. l. 2, c. 3, ordo 4 und 10; II, 256 und 272.

[5] Vgl. auch den Ordo von Reims, Noyon und Cambrai bei Martène l. 2, c. 13, ordo 5, 6 und 10; II, 259 260 272.

[6] Ibid. ordo 2; II, 247; vgl. auch den Ordo des Pontifikales von Lanalet und des Dunstanpontifikales (ibid. ordo 3 und 4; II, 250 256).

[7] Ibid. ordo 7; II, 262; vgl. auch den Ordo des Pontifikales von Narbonne (ibid. ordo 8; II, 265.

[8] The pontifical of Magdalen College 107; vgl. auch den Ordo vulgatus bei M. Hittorp, De div. eccl. offic. (Paris 1610) 124 und den Ordo des Pontifikales von Apamea (Martène l. 2, c. 13, ordo 11; II, 274).

Magdalenenkollegs zu Oxford: Fiat commixtio haec aquae et vini ad consecrationem huius ecclesiae vel altaris in Christo Jesu, Domino nostro[9].

Die Lustration des Altares findet nach dem Ordo des Egbertpontifikales, des Dunstanpontifikales, des Pontifikales von Lanalet, des Pontifikales von Cahors und sonstiger Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts[10] so statt, wie es das Gelasianum und der erste Typus der Karolingerzeit vorschreiben, also in der Weise, daß der Bischof mit dem Finger, den er in das geweihte Wasser getaucht hat, auf die Ecken der Altarmensa ein Kreuz zeichnet.

Andere Ordines des 10. und 11. Jahrhunderts begnügen sich jedoch damit nicht mehr. Sie wollen vielmehr, daß der Bischof mit dem Lustrationswasser auch in der Mitte der Mensa ein Kreuz mache, wie z. B. der Ordo eines Pontifikales von Mainz in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel[11], eines Pontifikales von Reims[12], des Pontifikales von Cambrai in der Kölner Dombibliothek, des Werdener Pontifikales in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, eines Trierer Pontifikales in der Nationalbibliothek zu Paris[13], des Gundekarpontifikales zu Eichstätt, eines Kölner Pontifikales in der Vaticana[14], eines der beiden Caeremonialien im Museum zu Vich, des Heinrichpontifikales in der Staatsbibliothek zu Bamberg[15], des Pontifikales von Verden in derselben Bibliothek u. a.

Es sind namentlich die deutschen Pontifikalien jener Zeit, welche den Bischof anweisen, die Mensa an fünf Stellen, in der Mitte und auf den vier Ecken, mit dem Lustrationswasser zu bezeichnen, während die englischen und französischen in zäherem Festhalten an der überlieferten Sitte sich mit vier Kreuzchen auf den Ecken begnügen. Nach dem Altarweiheordo des Pontifikales von Narbonne[16] soll der Bischof, nachdem er auf die vier Ecken mit dem Lustrationswasser Kreuzchen gezeichnet hat, auch noch die ganze Mensa waschen. Nur von einer Waschung derselben sprechen der Ordo im Sakramentar Leofrics von Exeter († 1072)[17] und ein Ordo ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria[18]. Sie ist ersichtlich ein Überrest aus dem zweiten (römischen) Typus des Altarweiheritus der Karolingerzeit.

Ein eigentümlicher Brauch bestand, wie wir aus dem irischen Traktat über die Kirchweihe ersehen[19], in Irland. Der Bischof ritzte hier nach der Wasserweihe mit seinem Messer in die Altarplatte auf ihren vier Ecken, in ihrer Mitte sowie in der Mitte ihrer östlichen und westlichen Seite je ein Kreuzchen ein — zusammen also sieben — und wusch dann die ganze Mensa mit dem gesegneten Lustrationswasser ab.

Die Besprengung des Altares, die sich an die Bezeichnung desselben mittels des Lustrationswassers anschloß, erfolgte wie nach dem gallikanischen Altarweihetypus der Karolingerzeit, so auch nach den Ordines des 10. und 11. Jahrhunderts gewöhnlich zu sieben Malen, wobei der Bischof ebensooft um den Altar herumging.

Nur dreimal wird dieser besprengt nach dem Ordo des Pontifikales von Reims und Noyon[20], des Pontifikales von Trier in der Nationalbibliothek zu Paris, des Kölner Pontifikales in der Vaticana, des Werdener in der Kgl. Bibliothek zu Berlin und des Pontifikales von Verden in der Staatsbibliothek zu Bamberg. Auch im

[9] L. c. 108.
[10] Mart. l. 2, c. 13, ordo 2 s.; II, 247 s.
[11] N. 1814/16.
[12] Mart. l. 2, c. 13, ordo 5; II, 259.
[13] F. l. 13313.
[14] Ottob. 167.
[15] Cod. 53.
[16] Mart. l. 2, c. 13, ordo 8; II, 265.
[17] F. E. Warren, The Leofric missal (Oxford 1883) 219.
[18] Studi e testi VII, Giov. Mercati, Antiche reliquie liturgische ambrosiane e romane (Roma 1903) 23. Der in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts erhaltene Ordo ist nach Ausweis des überaus reich entwickelten Kirchweiheritus nachkarolingisch. Der Ordo der Altarweihe ist nicht vollständig.
[19] Vgl. oben S. 696, Note 3.
[20] Mart. l. 2, c. 13, ordo 5 6; II, 260 261.

Ordo des Pontifikales von Cambrai in der Dombibliothek zu Köln hieß es ursprünglich: Aspergat ipsum altare tribus vicibus, doch wurde dann tribus in septem verbessert. Auch bei nur dreimaliger Besprengung ging der Bischof in der Regel um den Altar herum. Vor dem Altar stehend, scheint er sie nach dem Ordo des Pontifikales von Reims und Noyon vorgenommen zu haben.

Eine ungewöhnlich ausgiebige Besprengung ordnet das Pontifikale des Bischofs Halinardus von Lyon an. Hat der Konsekrator die Mensa auf den Ecken mit vier Kreuzchen bezeichnet, so tritt er vor den Altar und besprengt ihn siebenmal. Dann geht er unter fortwährender Besprengung ebensooft um ihn herum. Außerdem besprengt er ihn noch jedesmal, wenn er nach der zweimaligen Lustration der Kirche zum Altar zurückgekehrt ist[21].

In den Ordines des 12. und der folgenden Jahrhunderte ist stets eine fünffache Bezeichnung der Mensa mit Lustrationswasser vorgeschrieben, in ihrer Mitte und auf ihren vier Ecken. Eine Ausnahme macht nur ein Pontifikale von Riga (14. Jahrhundert) in der Vaticana[22], das lediglich von einer Bezeichnung in medio mensae altaris spricht, doch mag das nur die Folge einer Unachtsamkeit des Kopisten sein. Ein dem 14. Jahrhundert angehörendes Pontifikale in der Staatsbibliothek zu Bamberg heißt den Bischof das erste Kreuz machen in longum et latum per totum altare, eine Rubrik, die uns auch im Pontifikale Clm. 23803 der Münchener Staatsbibliothek begegnet, nur daß nach diesem letzteren die Zeremonie sowie die auf sie folgende Bezeichnung der Ecken dreimal nacheinander vollzogen werden muß. In dem Pontifikale n. 9216 der Brüsseler Staatsbibliothek (14. Jahrhundert), den Pontifikalien Borgh. 11 A (15. Jahrhundert) und Borgh. 35 A 2 (14. Jahrhundert) der Vaticana, dem Pontifikale des Magdalenenkollegs zu Oxford (12. Jahrhundert) und dem Pontifikale des Erzbischofs Bainbridge von York (Beginn des 16. Jahrhunderts)[22a] ist außer den fünf Kreuzchen auch noch eine Abwaschung der ganzen Mensa angeordnet. Die drei ersten sind französischer Herkunft, die beiden anderen geben englischen Brauch wieder. Die Waschung der Mensa geschah übrigens erst nach der Besprengung des Altares, bevor das Lustrationswasser an seinem Fuß ausgegossen wurde.

Während sich die Praxis bezüglich der Bezeichnung des Altares seit Ausgang des 11. Jahrhunderts dem Gesagten zufolge bald allgemein dahin befestigte, daß mit dem geweihten Wasser nicht mehr bloß vier, sondern fünf Kreuzchen auf die Mensa gemacht werden, blieb sie hinsichtlich der Zahl der Besprengungen — ob sieben- oder nur dreimalige — bis in das späte 15. Jahrhundert schwankend.

Immerhin war es, wie schon im 10. und 11., so auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten das häufigere, den Altar siebenmal mit dem Lustrationswasser zu besprengen, im 14. und 15. aber sind die Ordines, die nur eine dreimalige Besprengung wollen, sogar schon recht selten, wenngleich solche noch immer hier und da vorkommen. Einzelne Pontifikalien stellen es in das Belieben des Bischofs, eine siebenmalige oder bloß eine dreimalige vorzunehmen, wie ein Pontifikale der Colombina zu Sevilla (14.—15. Jahrhundert), die Pontifikalien Ottob. 502 (14. Jahrhundert), Ottob. 1037 (15. Jahrhundert), Vat. lat. 1145 (15. Jahrhundert), Vat. lat. 1156 (15. Jahrhundert) und Reg. lat. 280 (15. Jahrhundert) der Vatikanischen Bibliothek sowie das Pontifikale des Erzbischofs Bainbridge, alles Schöpfungen des ausgehenden Mittelalters.

Besprengt wurde in Regel der ganze Altar, also Mensa und Stipes. Es sind Ausnahmen, wenn die die Zeremonie betreffende Rubrik nur von einer Be-

[21] Mart. l. 2, c. 13, ordo 9; II, 259.
[22] Borgh. 14 A. 1.
[22a] SS., Henderson, The York Pontifical (London 1875) 104 f.

prengung der Mensa redet, wie es z. B. in einem Mainzer Pontifikale geschieht[23]. Bisweilen geben die Ordines ausdrücklich an, es sollten sowohl Stipes als Mensa besprengt werden, wie im Pontifikale der Münchener Staatsbibliothek Clm. 10073, n Pontifikalien von Verdun, Elne und Rouen[24], in Pontifikalien von Béziers und Sirmium[25] u. a. Nach einem in der Vatikanischen Bibliothek befindlichen Pontifikale von Maguelonne[26], soll der Bischof die Mensa sieben-, den Stipes dreimal besprengen; andere, wie ein Pontifikale von Sens in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel[27], ein Pontifikale von Paris in der Pariser Nationalbibliothek[28], und das Pontifikale f. l. 10577 derselben Bibliothek weisen den Konsekrator an, bei der Besprengung des Altares innten zu beginnen und allmählich zur Mensa hinaufzusteigen. Es sind alles Pontifikalien des späteren Mittelalters, namentlich des 15. Jahrhunderts, die derartige eingehendere Rubriken über die Besprengung des Altares enthalten.

Besprengt sollte der Altar auch nach den Ordines des späteren Mittelalters an allen Seiten werden, in circuitu, wie es in den Ordines gewöhnlich heißt. Es vermerken darum auch die Pontifikalien noch immer häufig ausdrücklich, daß der Bischof bei der Zeremonie um den Altar herumgehen solle.

Freilich war das nur tunlich, wenn derselbe genügend freistand. Bei den Nebenaltären war daher ein förmlicher Umgang gewöhnlich nicht möglich, weil diese meist der Wand fest vorgebaut wurden, oder doch nur so wenig von ihr entfernt waren, daß zwischen ihnen und dieser nur ein enger Raum blieb.

Die Antiphon Asperges me, an die sich der Psalm 50 Miserere anschloß, lassen die Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts den Bischof bald schon anstimmen, wenn er mit der Bezeichnung der Mensa anfängt, bald erst, wenn er sich anschickt, den Altar zu besprengen; nach den späteren aber beginnt er sie meist erst, wenn er zur Besprengung übergeht. Die Antiphon Introibo, mit welcher zufolge dem römischen Pontifikale nach Beendigung der Wasserweihe die Lustration des Altares eingeleitet wird, kommt in den älteren Ordines nicht vor. Sie bürgert sich erst im späteren Mittelalter in dem Ritus der Altarweihe ein.

Der Segensspruch, mit dem der Bischof heute die einzelnen Kreuzchen begleitet, welche er mit dem Lustrationswasser auf die Mensa macht, begegnet uns, wenn auch in etwas einfacherer und kürzerer Form, bereits im Eichstätter Sundekarpontifikale, im Cambraier Pontifikale der Kölner Dombibliothek und im Pontifikale von Narbonne[29], den frühesten mir bekannten Beispielen. Sanctificetur hoc altare in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti heißen die beiden ersten den Bischof bei der Zeremonie beten[30]. Im Pontifikale von Narbonne lautet der Begleitspruch lediglich: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Allgemeiner wird der Brauch, die Bezeichnung des Altares unter einem Gebetsspruch vorzunehmen, erst in den Pontifikalien des späteren Mittelalters. Auch erscheint das Segensgebet nun häufig, wie es heute der Fall ist, durch eine Erwähnung des Heiligen erweitert, zu dessen Ehre der Altar errichtet wurde und geweiht werden sollte. So heißt es z. B. in einem Pontifikale von Arles (14. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek zu Paris[31]: Sanctificetur hoc altare in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et in honore et memoria sanctorum ill. Amen. Pax tecum.

Dem Lustrationsritus — geschieht die Altarweihe zusammen mit der Konsekration der Kirche, so schließt sich der Besprengung des Altares zuvor

---

[23] Mart. l. 2, c. 16, ordo 3; II, 290.

[24] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 951, 967 und 9479.

[25] Vaticana Reg. 1930 und Ottob. 501.

[26] Ottob. 330.

[27] N. 9215.

[28] F. l. 962.

[29] Mart. l. 2, c. 13, ordo 8; II, 265.

[30] Den gleichen Spruch hat auch der Ordo der Kirch- und Altarweihe bei Hittorp l. c. 125.

[31] F. l. 1220.

noch die des Gotteshauses an — folgt schon in den Ordines des 10. und 11. Jahrhunderts regelmäßig eine Rubrik, welche den Bischof anweist, mit dem Lustrationswasser den geweihten Mörtel (malta) zu machen, der bei der Reliquienrekondition zur Befestigung des Verschlusses des Sepulcrums dient, hierauf das noch übrige Wasser am Fuß (basis) des Altares auszugießen und den Altar mit einem Linnentuch abzutrocknen.

Eine Ausnahme machen das Pontifikale des Bischofs Halinardus von Lyon, das sog. Egbertpontifikale, das Pontifikale von Lanalet, eines der Caeremonialien im Museum von Vich und das mit diesem eng verwandte Pontifikale von Narbonne; die drei erstgenannten aber nur insofern, als sie in der fraglichen Rubrik nicht von der Bereitung des Mörtels reden, die nach dem Halinarduspontifikale erst bei der Rekondition der Reliquien, bei den zwei anderen aber schon gleich nach der Bereitung des Lustrationswassers erfolgt. Die beiden letzten Pontifikalien heißen den Konsekrator lediglich den Altar abtrocknen. Eine Anordnung betreffs der Herstellung des Mörtels geben sie nicht und brauchten sie nicht zu geben, weil nach ihnen zum Verschluß des Reliquiengrabes nicht Mörtel, sondern Erdpech (bitumen) gebraucht werden soll. Alle fünf Pontifikalien entstammen dem 11. Jahrhundert.

Die Rubrik, welche die Anfertigung der Malta, das Ausgießen des Wassers und das Abtrocknen des Altares vorschreibt, ist teils dem gallikanischen, teils dem römischen Typus der Altarweihe entnommen. Jenem entstammt die Anweisung bezüglich des Ausgießens des Wassers und des Abtrocknens des Altares, diesem die Bemerkung hinsichtlich der Bereitung des Mörtels. Die Verquickung der fraglichen Rubriken der beiden Typen begann schon im 9. Jahrhundert. Denn schon der Ordo des Pontifikales von Mailand[32], ein Ordo des gallikanischen Typus, hat wenn auch erst als vereinzeltes Beispiel, aus dem römischen Altarweiheordo die Bereitung der Malta herübergenommen.

Ausnahmsweise ist auch noch in einigen späteren Ordines am Schluß des Lustrationsritus nur vom Abtrocknen des Altares die Rede, wie z. B. in dem Ordo eines Mainzer Pontifikales des 13. Jahrhunderts, eines englischen aus derselben Zeit[33] und eines Mainzer Pontifikales des 14. Jahrhunderts bei Martène[34]. Es hat das seinen Grund in dem Umstand, daß die Herstellung des Mörtels in ihnen in den Ritus der Reliquienbeisetzung verlegt ist und deshalb das Lustrationswasser bis zu diesem Zeitpunkt aufgehoben werden mußte. Ein Pontifikale von Béziers (15. Jahrhundert) in der Vaticana[35] sowie das Pontifikale Vat. lat. 4744, sagen bezüglich des Ausgießens des Lustrationswassers: Aqua fundatur sive ad baptismum sive ad pedem stipitis. Befand sich das Sepulcrum oben im Stipes und wurde deshalb der größeren Bequemlichkeit halber die Einschließung der Reliquien vor der Bezeichnung der Mensa, also gleich nach der Segnung des Wassers, vorgenommen, wie es in späteren mittelalterlichen Pontifikalien mehrfach angegeben wird, so mußte natürlich auch die Anfertigung der Malta alsbald nach dieser Segnung geschehen.

Die Weisung des römischen Pontifikales, den Wasserrest per circuitum rings um die Basis des Altares auszugießen, begegnet uns schon in den Pontifikalien von Cahors und St-Thierry sowie in dem irischen Traktat über die Kirch- und Altarweihe, also bereits im 10.—11. Jahrhundert. Spätere Beispiele bieten das Pontifikale von Apamea (13. Jahrhundert)[36], das Pontifikale der Biblioteca Colombina zu Sevilla (14. Jahrhundert), die Pontifikalien 945, 956, 962 der Pariser Nationalbibliothek (alle 15. Jahrhundert) u. a. Übrigens bleibt es bis zum Ende des Mittelalters das Gewöhnlichere, daß die Ordines sich begnügen, minder bestimmt, sta

[32] Magistretti 8.
[33] Beide in der Nationalbibliothek zu Paris (fl. 946 und 1218).
[34] L. 2, c. 16, ordo 3; II, 290.
[35] Reg. 1930.
[36] Mart. l. 2, c. 13, ordo 11; II, 274.

l basim per circuitum oder, wie im Pontifikale von Apamea, per gyrum, nur ad asim altaris schreiben.

Den Beschluß des Lustrationsritus und zugleich die Überleitung zum albungsritus bildet in den Altarweiheordines aus der zweiten Hälfte des littelalters eine Inzensierung des Altares. Sie ist aus dem gallikanichen Altarweiheordo der Karolingerzeit herübergenommen.

Fand die Beisetzung der Reliquien unmittelbar nach der Lustration des Altares tatt, so daß sie sich zwischen diese und den Salbungsritus einschob, so schloß sich ie Inzensierung erst an die Reliquienrekondition an. Es sind nur wenige Pontikalien, die sie nicht kennen, meist englische oder mit englischen verwandte, wie as Pontifikale von Lanalet, das Dunstanpontifikale und das Pontifikale im Magdanenkolleg zu Oxford.

Über die Weise, wie die Inzensierung vollzogen werden sollte, bestimmen die lteren Pontifikalien nichts Näheres. Die jüngeren geben bisweilen an, sie habe in reuzform zu geschehen, wie z. B. das Pontifikale Borgh. 72 A 1 der Vaticana: acit crucem cum incenso super altare, das Pontifikale Borgh. 72 A 1 (14. Jahrundert) der Vaticana: Facit crucem cum incenso super altare, das Pontifikale Vat. at. 4745 (14. Jahrhundert): Ponat incensum in forma crucis[37], ein Pontifikale von uenca (13. Jahrhundert) der Bibliothek zu Tours[38]: Deferat incensum super altare um thuribulo et faciat crucem, das Pontifikale Nouv. acqu. f. l. 330 der Pariser ationalbibliothek (13. Jahrhundert): Hoc expleto faciat crucem desuper (sc. altare) um thuribulo, ein Pontifikale der Biblioteca Colombina zu Sevilla (14.—15. Jahrundert): Facit per thuribulum crucem super altare u. a. Ein Pontifikale von Mainz us dem 13. Jahrhundert weist den Bischof an, den Altar nach der Lustration in odum crucis et ad latera zu inzensieren[39]. Nach einem Trierer Pontifikale des 1. Jahrhunderts, einem Limoger des 13.[40], dem Pontifikale Ottob. 501 der Vaticana, en Pontifikalien Clm. 10073 und 23803 (15. Jahrhundert) in der Münchener Staatsibliothek u. a. soll er die Inzensation in der Mitte und über den Ecken der Mensa ornehmen. Ein Pontifikale von Bergamo (15. Jahrhundert) in der Vatikanischen ibliothek[41] und das Pontifikale Reg. lat. 1930 (15. Jahrhundert) derselben aber ollen, daß nicht nur die Mensa in der Mitte und auf den Ecken inzensiert werde, aß vielmehr der Konsekrator auch noch dreimal bzw. drei- oder siebenmal inzenierend rings um den Altar herumgehe.

2. Der Ritus der Altarsalbung. Der Ritus der Altarsalbung (Tafel 114) bietet in den Altarweiheordines des 10. und 11. Jahrhunderts ein wechselndes Bild. Man erkennt alsbald, daß man sich noch n einer Zeit großer liturgischer Freiheit, aber auch in einem Stadium des Flusses und frischer Entwicklung befindet.

Im Ordo des Sakramentars Leofrics von Exeter ist nur von einer einzigen Salung der Ecken der Mensa mittels Chrisam die Rede. Der Ordo im Sakraentar Ratolds von Corbie in der Pariser Nationalbibliothek f. l. 12052 läßt den Bischof ie Mensa in der Mitte und auf den vier Ecken in Kreuzform zuerst mit Katehumenenöl und dann ebenso mit Chrisam salben. In gleicher Weise sollte die albung der Mensa nach den Pontifikalien von Reims und Noyon[1], dem Kölner ontifikale der Vaticana[2], dem Cambraier der Kölner Dombibliothek, dem Werdener der gl. Bibliothek zu Berlin, dem Pontifikale von Verden in der Bibliothek zu Bamberg, em Mainzer Pontifikale in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel[3], dem Trierer Pontifikale in

[37] Vgl. auch Vat. lat. 1152 und Reg. lat. 280.
[38] Ms. n. 236.
[39] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 946.
[40] Ebenda f. l. 950 und nouv. acqu. f. l. 331.
[41] Vat. lat. 1145.
[1] Mart. l. 2, c. 13, ordo 5 und 6; II, 259 260.
[2] Ottob. 167.
[3] N. 1814/16.

der Nationalbibliothek[4] vorgenommen werden. Eine doppelte Salbung mit Öl statt einer bloß einmaligen schreiben vor das Dunstanpontifikale[5], das Halinarduspontifikale[6], das Heinrichpontifikale von Bamberg[7] und das Gundekarpontifikale zu Eichstätt, denen zufolge der Bischof die Mensa in der Mitte und auf den Ecken zuerst zweimal mit dem hl. Öl und dann einmal mit Chrisam salben soll. Nach dem Egbertpontifikale[8], dem Pontifikale von Lanalet[9], den Pontifikalien von Cahors und St-Thierry[10] sowie einem der beiden Caeremonialien im Museum zu Vich soll jeder der drei Salbungen eine Salbung der ganzen Mensa folgen, wie es schon der gallikanische Altarweiheordo der Karolingerzeit will. Auch das Pontifikale von Narbonne[11] und das zweite Caeremoniale von Vich ordnen nach jeder der drei Salbungen der Mitte und der Ecke der Mensa noch eine solche der ganzen Oberfläche derselben an, doch sollen nach ihnen alle Salbungen ausschließlich mit Chrisam vollzogen werden. Katechumenenöl kommt nach diesen beiden Ordines bei der Altarsalbung nicht zur Verwendung. In Irland war es, wie wir dem irischen Traktat über die Kirchweihe[12] entnehmen, Gepflogenheit, daß der Bischof die Mensa an sieben Stellen mit hl. Öl salbte. Es waren die Orte, an denen er vor der Lustration des Altares mit dem Messer ein Kreuzchen eingeritzt hatte. Wie man sieht, konnte die Mannigfaltigkeit kaum größer sein.

Die Pontifikalien des 12. Jahrhunderts zeigen bereits eine größere Übereinstimmung im Ritus der Altarsalbung. Es ist eine Ausnahme und ein Nachklang früheren Brauches, wenn ein Pontifikale von St-Germain-des-Prés in der Pariser Nationalbibliothek (f. l. 14832) den Bischof die Mensa nur zweimal in der Mitte und auf den Ecken salben läßt, das erstemal mit Katechumenenöl, das zweitemal mit Chrisam. In der Regel schreiben die Pontifikalien nunmehr entweder eine vier- oder eine dreimalige Salbung vor, d. i. entweder eine dreimalige oder eine zweimalige Salbung mit Katechumenenöl und eine einmalige mit Chrisam. Beispiele für eine viermalige Salbung bietet der Ordo vulgatus bei Hittorp[13], das Pontifikale Ottos von Bamberg in der Bamberger Bibliothek (Cod. 55), ein dem Dom zu Augsburg entstammendes Pontifikale der Münchener Staatsbibliothek (Clm. 3909) sowie auch ein Freisinger Pontifikale daselbst (Clm. 6429), das zwar erst im 14. Jahrhundert geschrieben wurde, jedoch eine sklavische Kopie einer Handschrift des 12. Jahrhunderts ist. Nur eine dreimalige Salbung wollen der Ordo romanus ad dedicandam ecclesiam bei Hittorp[14] und in dem Pontifikale Clm 3917 der Münchener Staatsbibliothek, der Ordo vulgatus dieses Pontifikales, ein Pontifikale von Cambrai[15], das Pontifikale Barb. lat. 631 der Vaticana, ein Pontifikale von Rouen in der Nationalbibliothek zu Paris (nouv. acquis. f. l. 306), ein Pontifikale des Magdalenenkollegs zu Oxford[16] sowie das Salzburger Pontifikale (Cod. 58) der Bamberger Bibliothek. Nach einigen der genannten Pontifikalien, wie den Pontifikalien von Salzburg und Cambrai, den Pontifikalien Clm. 3917 der Münchener Staatsbibliothek und Barb. lat. 631 der Vaticana sowie dem Ordo romanus bei Hittorp soll der Bischof entsprechend dem alten gallikanischen Brauch jedesmal, nachdem er die Mitte und die Ecken der Mensa mittels des Daumens gesalbt hat, auch noch mittels der Hand die ganze Mensa salben. Die dreimalige Salbung der Mensa mit Katechumenenöl scheint vornehmlich in Deutschland Brauch gewesen zu sein.

Das 13. Jahrhundert schafft eine weitere Form der Salbung; es ist die Form, in welcher dieselbe heute nach dem römischen Pontifikale vollzogen werden muß. Die dreimalige Salbung der Mitte und der Ecken der Mensa wurde bei ihr

---

[4] F. l. 13313.
[5] Mart. l. c. ordo 4; II, 256.
[6] Ibid. ordo 9; II, 269.
[7] C. 50.
[8] Mart. l. c. ordo 2; II, 247.
[9] Ibid. ordo 3; II, 250.
[10] Ibid. ordo 7; II, 262.
[11] Ibid ordo 8; II, 262.
[12] Vgl. ofen S. 696.
[13] Hittorp 126.
[14] Hittorp 144.
[15] Mart. l. 2, c. 13, ordo 10; II, 272.
[16] H. A. Wilson, The Pontifical of Magdalen College (London 1910) 113.

ibehalten, von den drei Salbungen der ganzen Oberfläche dagegen nur die letzte, doch wurde zu dieser nicht mehr lediglich Chrisam genommen, sondern außer hrisam auch Katechumenenöl. Außerdem wurde die Salbung der ganzen Oberäche der Mensa, die bis dahin bloß ein Anhängsel der Salbungen in der Mitte und uf den Ecken gewesen war, zu einem eigenen, diesen Salbungen gleichstehenden kt. Der Ritus der Salbung wurde auf diese Weise zugleich vereinfacht und weitert.

Übrigens ist mir aus dem 13. Jahrhundert bisher nur ein Pontifikale bekannt worden, das diese neue Form der Salbung in seinem Ordo der Altarweihe enthält, n Pontifikale französischer Herkunft in der Nationalbibliothek zu Paris[17]. War es ich seinerzeit wohl sicher nicht das einzige seiner Art, so kann doch die Form 1 13. Jahrhundert noch keineswegs sehr verbreitet gewesen sein. Denn es gibt lbst unter den vielen Pontifikalien, die sich aus dem 14. Jahrhundert erhalten aben, nur erst wenige, die sie aufweisen, wie z. B. die Pontifikalien f. l. 10577, 1 (Verdun) und 1220 (Arles) der Pariser Nationalbibliothek sowie die Pontifikaen Ottob. 330 (Maguelonne) und Vat. lat. 6839 (Monreale) der Vaticana, die bis auf as letzte wiederum alle französischen Ursprungs sind. Ein Mainzer Pontifikale ßt den Bischof nach den drei Salbungen mit dem Gemisch von Katechumenenöl nd Chrisam nicht die Mensa ganz salben, sondern bloß in der Mitte und auf den er Ecken[18].

In den Pontifikalien des 15. Jahrhunderts kommt die Form, unter dem Einfluß es Pontifikales des Durandus, in das sie Aufnahme gefunden hatte, häufiger vor. u Beginn des 16. Jahrhunderts finden wir sie im Pontifikale des Erzbischofs Bainridge von York. Durch ihre Aufnahme in das offizielle römische Pontifikale verrängte sie dann vollständig die andern, aus denen sie hervorgegangen war. Der rund, daß man in diesem gerade sie bevorzugte, mag der Umstand gewesen sein, aß sie gegenüber den Salbungen, die nur in der Mitte und auf den Ecken der ensa vorgenommen wurden, die reichere und feierlichere war, sich aber vor einer orm der Salbungen, bei der sich jeder derselben einer Salbung der ganzen Oberäche anschloß, durch ihre Einfachheit empfahl.

Die Salbungen in der Mitte und in den Ecken mußten, wie die Ordines usdrücklich anzumerken pflegten, in Kreuzesform geschehen. Eine usnahme macht das Pontifikale von Riga (14. Jahrhundert) in der Vatiana[19], nach welchem der Bischof mit dem hl. Öl und dem Chrisam statt nes Kreuzchens die Buchstaben *A* und *Ω* auf die Mitte und die Ecken er Mensa zeichnen soll.

In den Antiphonen und Psalmen, während deren die Salbungen es Altares vorgenommen wurden, und die wie diese dem gallikanischen ypus der Altarweihe entlehnt sind, zeigt sich in den Pontifikalien der nacharolingischen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters im ganzen nur wenig erschiedenheit.

Zur ersten der drei Salbungen ist regelmäßig angemerkt die Antiphon rexit Jacob lapidem in titulum mit dem Psalm 83 Quam dilecta. Die Antiphon fehlt i ihr nur in einigen der älteren Pontifikalien, die bloß eine einmalige Salbung mit kennen, wie in den Pontifikalien von Noyon und Köln, nach denen sie jedoch bei r auf die Salbungen folgenden Inzensierung des Altares angestimmt wird.

Bei der zweiten Salbung mit Katechumenenöl intonierte der Bischof gewöhnch die Antiphon Mane surgens Jacob[20] mit nachfolgendem Psalm 45 Deus noster

[17] F. l. 17335.
[18] Mart. l. 2, c. 16, ordo 3; II, 290.
[19] Borgh. 14, A. 1.
[20] In anderer Leseart: Cum evigilasset Jacob; so in dem Ordo der Pontifikalien von Cahors und St-Thierry bei Mart. l. 2, c. 13, ordo 7; II, 262.

refugium et virtus, doch kam auch wohl die Antiphon Sanctificavit Dominus tabernaculum suum und, wenngleich selten, Psalm 91 Bonum est confiteri Domino zur Verwendung.

Größere Mannigfaltigkeit offenbart sich bezüglich Antiphon und Psalm bei der Salbung mit Chrisam. Am häufigsten sind bei dieser freilich die Antiphon Ecce odor filii mei, und der Psalm 86 Fundamenta ejus in montibus sanctis, doch begegnen uns bei ihr auch die Antiphonen Vidit Jacob scalam, Aedificavit Moyses altare und Unxit te Deus, welch letztere nach dem heutigen römischen Pontifikale bei der Salbung mit Chrisam gesungen wird, während Ecce odor gemäß demselben nach der Salbung der ganzen Oberfläche der Mensa angestimmt wird. Statt des Psalms 86 finden wir in den Ordines auch wohl Psalm 47 Magnus Dominus et laudabilis nimis, Psalm 44 Eructavit, Psalm 147 Lauda Jerusalem Dominum und Psalm 132 Ecce quam bonum angemerkt. Ein Grund, warum man in diesem Pontifikale die eine Antiphon und den einen Psalm nahm, in jenem dagegen andere, ist nicht ersichtlich.

Ein Segensgebet, das bei den einzelnen Salbungen gesprochen werden sollte, ist schon in einigen Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts vermerkt.

Der Ordo im Sakramentar Leofrics von Exeter heißt den Bischof bei der Salbung mit Chrisam sprechen: Pax tibi, nach dem Pontifikale des Bischofs Halinardus muß er bei ihr beten: Confirmo te et consecro te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti in honore ill. sancti, ut per ejus intercessionem fiant accepta libamina et hostiae super te oblatae ad purgationem peccatorum eorum, pro quibus offeruntur ipso sanctificante et auxiliante, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. Bemerkenswert ist, daß dieses Gebet in dem Ordo als oratio ad consecrandum altare bezeichnet wird[21].

Zufolge dem Cambraier Pontifikale in der Kölner Dombibliothek hat er bei der Salbung mit Öl zu sprechen: Sanctificetur hoc altare in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tecum, bei der Salbung mit Chrisam dagegen: Consecretur et sanctificetur quaesumus, Domine, hoc altare ad laudem et gloriam nominis tui in honore sanctae crucis et veneratione sancti martyris tui ill. et omnium sanctorum per istam sanctam unctionem et nostram benedictionem, qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen. Pax tecum[22]. Nach dem Heinrichpontifikale und dem Pontifikale Ottos von Bamberg in der Staatsbibliothek zu Bamberg[23] soll der Bischof sowohl bei den beiden Salbungen mit Katechumenenöl wie bei der Salbung mit Chrisam den Spruch beten: Sanctificetur hoc altare in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tecum. Nach irischem Brauche betete er bei den Salbungen der Mensa: Ungere de oleo sanctificato usw.[24], nach einem Pontifikale von Apamea: Consecrare et sanctificare dignare, Domine Deus, lapidem istum per istam unctionem et nostram benedictionem. Per Christum Dominum nostrum.

---

[21] Mart. l. 2, c. 13, ordo 9; II, 269. Das Pontifikale hat außer dem im Text angeführten noch zwei weitere Gebete, die der Bischof an Stelle des ersten sprechen konnte, wenn er die Mensa in der Mitte und auf den Ecken mit Chrisam salbte. Dieselben haben jedoch einen mehr deprekatorischen Charakter. Das erste dieser beiden lautet: Consecrare ac sanctificare dignare, domine, hoc altare per istam unctionem et nostram benedictionem, in nomine Domini nostri Jesu Christi, ut huius altaris tui holocaustum infusa sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat et accipientibus atque sumentibus nobis sive aliis legitima permaneat eucharistia haereatque in visceribus nostris et vitam concedat aeternam.

[22] Dem zweiten fast gleichlautend ist das Gebet, welches ein bei Martène abgedruckter, um wenigstens ein Jahrhundert jüngerer Cambraier Ordo der Kirch- und Altarweihe für die Zeremonie der Salbung mit Chrisam enthält (L. 2, c. 13, ordo 10; II, 273). Für die Salbung mit Katechumenenöl findet sich in diesem Ordo kein Gebetsspruch verzeichnet.

[23] Cod. 53 und 56.

[24] Vgl. den irischen Traktat über die Kirch- und Altarweihe oben S. 696.

In den Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhunderts hat das die Salbungen begleitende Gebet eine einheitlichere Form. Es lautete, wenn nach ihnen überhaupt ein solches bei diesen gesprochen werden sollte, gewöhnlich wie im Pontifikale von Apamea oder in etwas veränderter Fassung: Sanctificetur et consecretur hoc altare per usw.

Mit dem Ritus der Altarsalbung, wie er im gallikanischen Ordo der Karolingerzeit ausgebildet erscheint, ging aus diesem auch der Brauch, den Altar ringsum während der Salbungen zu inzensieren, in die Pontifikalien der zweiten Hälfte des Mittelalters über (Abb. S. 662).

Semper incensum in circuitu ipsius altaris alius sacerdos ferat, sagt z. B. das Egbertpontifikale[25], girante alio sacerdote thuribulum semper cum incenso in circuitu ipsius altaris, ein Pontifikale von St-Thierry[26]; semper incensum in circuitu ipsius altaris alio sacerdote ferente, das Pontifikale des Metzer Bischofs Reginald von Bar († 1316) in der Bibliothek zu Metz; et semper sacerdos paratus incenset cum thuribulo per circuitum altaris ein römisches Caeremoniale der Vaticana (15. Jahrhundert)[27]. Freilich fand die Zeremonie nicht in alle Pontifikalien Aufnahme. Von den Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts kennen regelmäßig diejenigen sie nicht, welche nur eine einmalige, nicht eine zweimalige Salbung mit Katechumenenöl vorschreiben, wie die Pontifikalien von Reims und Noyon bei Martène, das Kölner Pontifikale der Vaticana, das Pontifikale von Werden in der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Aber auch in manchen anderen fehlt sie, und zwar selbst noch in nicht wenigen Pontifikalien des späten Mittelalters, so daß sie bis zum Ausgang des letzteren niemals allgemein gebräuchlich wurde. Es ist das erst durch das römische Pontifikale geschehen.

Auch die Inzensierung des Altares, mit der der Bischof nach den Pontifikalien der zweiten Hälfte des Mittelalters den Salbungsritus zu beschließen pflegt, ist dem gallikanischen Altarweiheordo der Karolingerzeit entlehnt. Sie mangelt nur selten in den Pontifikalien dieser Zeit. Selbst diejenigen, die den Bischof anweisen, nach den Salbungen auf den fünf Salbstellen der Mensa Weihrauch zu verbrennen, heißen denselben häufig zuvor den Altar inzensieren.

Offerat incensum super altare, sagt beispielsweise das Pontifikale Borgh. 72 A 1 der Vaticana nach Vollendung der Salbungen; dann ordnet es an: Ponatur incensum in medio et in quatuor angulis et incendantur[28]. Hoc expleto faciat crucem desuper cum thuribulo, lesen wir im Pontifikale nouv. acqu. f. l. 330 der Nationalbibliothek zu Paris und hierauf: Hic ponuntur quinque grana incensi super altare[29]. Was die Form anlangt, in der sich die Inzensierung vollzog, so zeigt dieselbe in den Ordines die gleiche Mannigfaltigkeit wie die Inzensierung des Altares, die nach Beendigung des Lustrationsritus stattzufinden pflegte.

Eine Neuerung gegenüber dem gallikanischen Salbungsritus besteht in vielen Pontifikalien aus der zweiten Hälfte des Mittelalters darin, daß der Bischof nach jeder einzelnen Salbung den Altar oben auf der Mensa, zumal den fünf Salbstellen, oder ringsum inzensiert. Ein sehr frühes Beispiel bietet das Sakramentar Ratolds von Corbie (10. Jahrhundert)[30], ein etwas jüngeres das Rituale von St-Germain-des-Prés (zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts)[31]. Beide stehen unter den aus ihrer Zeit erhaltenen Pontifikalien noch ganz vereinzelt da. In den Pontifikalien des 13. Jahrhunderts wird der Brauch jedoch allmählich häufiger. So findet er sich nun bei-

[25] Mart. l. 2, c. 13, ordo 2; II, 248.
[26] Ibid. ordo 7; II, 262.
[27] Reg. lat. 280.
[28] Vgl. auch Vat. lat. 1152.
[29] Ähnlich in dem Pontifikale f. l. 10577 derselben Bibliothek.
[30] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 12052.
[31] Ebd. f. l. 13315.

spielsweise in einem Pontifikale von Valence[32], in einem Pontifikale französischen Ursprunges in der Nationalbibliothek zu Paris[33], in dem Pontifikale nouv. acqu. f. l. 330 derselben Bibliothek, in einem Limoger und in einem englischen Pontifikale der Nationalbibliothek[34]. Noch größere Verbreitung erlangt er in den Pontifikalien des 14., namentlich aber in denen des 15. Jahrhunderts. Im 15. Jahrhundert erfolgte die Inzensierung wohl meist in der Weise, daß der Bischof, wo das möglich war, um den Altar herumging, und so hat denn auch das römische Pontifikale sie in dieser Form aufgenommen.

Ein zweiter, dem gallikanischen Altarweiheritus unbekannter Brauch, der sich in den Pontifikalien der zweiten Hälfte des Mittelalters, anschließend an den Salbungsritus, im Laufe der Zeit einbürgerte, ist die in den Ordines des ausgehenden Mittelalters sehr häufig vorkommende Zeremonie, nach Vollendung der Salbungen auf den fünf Salbstellen der Mensa Weihrauchkörner zu verbrennen. Sie wird im 12. Jahrhundert entstanden sein, und zwar wahrscheinlich in Frankreich.

Ob das der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstammende Rituale von St-Germain-des-Prés[35] sie schon meint, wenn es in der auf die Salbung des Altares und der Kirche folgenden Rubrik schreibt: Tunc redeat ad altare et ponat ibi incensum per quatuor cornua altaris et in medio, oder ob es bei diesen Worten lediglich an eine Inzensierung jener Stellen der Mensa denkt, ist unklar. Jedenfalls haben wir in der Rubrik die unmittelbare Vorstufe der Zeremonie; denn das Verbrennen von Weihrauch auf den fünf Salbstellen der Mensa ist zweifellos nur eine Weiterentwicklung einer bloßen Inzensation derselben. Eine dem Rituale gleichzeitige Predigt, in welcher die Zeremonie anscheinend erwähnt wird, ist der früher irrig dem hl. Petrus Damianus zugeschriebene Sermo de XII sacramentis, wohl das Werk des Mönches Nikolaus von Clairvaux († 1175), des bekannten Schreibers des hl. Bernard. Ad quatuor cornua, heißt es darin[36], incensum accendit.

Klar und bestimmt begegnet uns die Zeremonie in des Bischofs Garnerius von Langres († 1195) Predigt auf das Kirchweihfest[37]: Tandem igne accenso de thure medium altaris et quatuor cornua accenduntur und in einem dem 12. Jahrhundert entstammenden Pontifikale von Rouen in der Nationalbibliothek zu Paris[38]. Nach Vollendung der Salbungen des Altares und der Kirche, so sagt dasselbe, solle der Bischof fünf Weihrauchkörner nehmen, eines von ihnen in die Mitte des Altares legen, wo er mit Öl und Chrisam die Salbung vollzog, von den vier anderen aber je eines auf die Salbstellen an den Ecken der Mensa und dann die Körner anzünden. Hierauf solle er Weihrauch in das Rauchfaß werfen und mit ihm den Altar oben und ringsum unter den Worten: Ecce odor filii mei inzensieren. Die Zeremonie erscheint hier freilich noch in ihren Anfängen. Von einer Segnung der Körner, von den Kreuzchen, die später mit Hilfe des Weihrauchs gebildet wurden, und von den in der Folge nimmer fehlenden candelae, Kreuzchen aus Wachsdraht, die das Verbrennen des Weihrauchs beschleunigen sollten, ist noch keine Rede. Zudem ist die Zeremonie nur erst ein Anhängsel der Inzensierung des Altares, eine Zutat zu derselben, noch kein besonderer Akt.

Im Beginn des 13. Jahrhunderts begegnet uns das Verbrennen von Weihrauch im Altarweiheordo des 1214 geschriebenen Pontifikales von Apamea[39], einige Dezennien später im Pontifikale des Erzbischofs Christian von Mainz († 1251) in der Pariser Nationalbibliothek[40] und in dem wohl nur wenig jüngeren Pontifikale nouv.

---

[32] Vatikanische Bibliothek Ottob. 256.
[33] F. l. 17335.
[34] Nouv. acqu. f. l. 331 und f. l. 1218.
[35] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 13315.
[36] M. 144, 900.
[37] Sermo 38 (M. 205, 917):
[38] Nouv. acq. f. l. 306.
[39] Mart. l. 1, c. 13, ordo 11; II, 274.
[40] Nationalbibliothek zu Paris (f. l. 946).

cqu. f. l. 330 derselben Bibliothek. Auch in diesen erscheint die Zeremonie noch in hrer frühesten Gestalt. Die Inzensierung des Altares geht im ersten dem Verrennen des Weihrauches voraus, in den beiden anderen folgt sie ihm. Eine Segung des Weihrauches findet noch nicht statt[41]. Angezündet werden die Weihrauchörner nach dem Pontifikale von Apamea mit einer Kerze: Ponatur incensum in nedio et in quatuor angulis altaris et cum candela accendatur. Nach der Rubrik des Pontifikale nouv. acqu. f. l. 330 (13. Jahrhundert) sollen die fünf Weihrauchkörner bereits angezündet auf den Altar gelegt werden: Hic ponuntur quinque grana incensi accensa super altare.

Einen Fortschritt zeigen das Pontifikale von Cuenca in der Stadtbibliothek zu Tours[42] und das englische Pontifikale f. l. 1218 der Nationalbibliothek. Nach letzterem kann die Zahl der Körner fünf oder mehr betragen; bevor der Bischof sie auf die Mensa legt, eines auf die Mitte, die anderen auf die Ecken, segnet er sie. Von der Art, sie anzuzünden, sagt das Pontifikale nichts; es begnügt sich in dieser Beziehung mit der knappen Bemerkung: Et accensa comburantur. Nach dem Pontifikale von Cuenca sollen die Diakone dem Bischof neun größere, bereits angezündete Weihrauchkörner überreichen, von denen dieser dann fünf in Kreuzesform auf die Mitte der Mensa, die anderen einzeln auf die Ecken setzt.

Die Zeremonie, nach den Salbungen des Altares auf den gesalbten Stellen der Mensa Weihrauch zu verbrennen, muß gefallen haben, da sie rasch weite Verbreitung fand. Gibt es unter den Pontifikalien des 13. Jahrhunderts noch viele, welche sie nicht kennen, so verhält es sich umgekehrt mit denjenigen des 14.; denn von diesen haben die meisten sie bereits aufgenommen. Im 15. Jahrhundert war sie in den allgemeinen Brauch übergegangen. Pontifikalien aus dieser Zeit, welche sie noch nicht enthalten, sind eine Ausnahme.

Schon in manchen Pontifikalien des 14. Jahrhunderts erscheint die Zeremonie in der ausgebildeten Form, die sie heute im römischen Pontifikale zeigt. Der Inzens wird gesegnet, bevor er auf die Mitte und Ecken der Mensa gelegt wird, an allen fünf Stellen werden mit den Weihrauchkörnern Kreuzchen gebildet, in modum libani, wie das Pontifikale Ottob. 502 der Vaticana sagt, auf diese Kreuzchen werde andere Kreuzchen aus Wachsdraht angebracht, die angezündet werden, um das Verbrennen des Weihrauchs zu beschleunigen, der Vers Veni sancte Spiritus wird gesungen, eine Antiphon angestimmt, nach dieser durch den Bischof ein auf die Zeremonie bezügliches Gebet gesprochen und schließlich von der Mensa mit Spachteln die Reste des Weihrauchs und der Kerzchen entfernt. In den Pontifikalien des 15. Jahrhunderts finden wir bisweilen angegeben, es sollten den Kreuzchen de subtili candela Holzspäne sowie auch wohl stuppa, Werg, beigefügt werden, um ein noch rascheres Verbrennen herbeizuführen.

3. Die Konsekrationsgebete. An die Salbung des Altares schließen sich in allen nachkarolingischen Ordines, wie im gallikanischen Altarweiheritus, dem der Brauch entstammt, zwei oder mehrere Konsekrationsgebete an. Während dieselben aber im sog. Gelasianum, im Missale Francorum, im Gellonense sowie in dem gallikanischen Altarweiheordo der Karolingerzeit nur aus Orationen bestehen, gesellt sich in den nachkarolingischen Ordines zu ihnen auch eine feierliche Präfation. Und so bleibt es dann in der Folge das ganze Mittelalter und die nachmittelalterliche Zeit hindurch (Abb. S. 662).

Die Zahl der Orationen wechselt. Selten beschränkt sie sich auf eine einzige; der Regel nach kommen wenigstens zwei zur Verwendung. Ich sage wenigstens;

[41] Vgl. auch das Pontifikale von Neapel in der Vaticana Borgh. 49 A 2.

[42] Ms. n. 236.

denn häufig bleibt es nicht bei zwei Orationen, oft gibt es ihrer drei oder vier, hier und da gar fünf. Alles, was man an Konsekrationsgebeten finden konnte, ist bisweilen in den Pontifikalien zusammengestellt, wenn auch nicht immer in der Meinung, als sollten alle bei der Weihe gebetet werden. Man wollte vielmehr dem Konsekrator eine Anzahl von Orationen zu beliebiger Auswahl bieten.

Die beiden hauptsächlichsten Orationen, die kaum je fehlen, sind die Konsekrationsgebete des Gelasianums: Dei Patris omnipotentis misericordiam, dilectissimi, deprecemur und Deus omnipotens, in cuius honore altare hoc sub invocatione nominis tui consecramus. Zwei andere Gebete, die uns oft in den nachkarolingischen Ordines als Konsekrationsgebete begegnen, zumal neben den beiden vorhin genannten oder doch in Verbindung mit wenigstens einem derselben, sind: Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, clemens et propitius preces humilitatis nostrae exaudi et respice, eine Oration, die im Gellonense einen Bestandteil der Portatilienweihe bildet und der Weihe des altare fixum ursprünglich wohl fremd war, sowie: Majestatem tuam humiliter imploramus, die, wie die beiden vorgenannten Gebete, auch in das römische Pontifikale bei dessen Redaktion Aufnahme fanden. Seltener sind als Konsekrationsgebete gebraucht: Singulari illud propitiatorium und Supplices tibi, Domine . . . preces effundimus, ut metalli huius expolitam materiem, zwei schon in der Portatilienweihe des Sakramentars von Gellone vorkommende Orationen, von denen die erste heute vom Bischof gesprochen wird, wenn er die Mensa mit dem Lustrationswasser bezeichnet hat, die andere auch gegenwärtig wieder als Konsekrationsgebet der Portatilien dient, sowie: Deus qui invisibiliter omnia contines, eine der Dedikationsmesse des Gregorianums entlehnte und noch heute in der Dedikationsmesse gebräuchliche Oration. Auch die namentlich in den Ordines der Portatilienweihe beliebte Präfation Domine sancte . . . aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi hominis findet sich bisweilen mit Beiseitelassung der Einleitung als Segensgebet verwendet, und zwar noch im späten Mittelalter, während die Orationen Singulare illud propitiatorium, Supplices tibi, Domine, und Deus, qui invisibiliter als Segensgebete fast nur in den Altarweiheordines des 10.—13. Jahrhunderts vorkommen[1]. Nach welchen Gesichtspunkten und auf welche Erwägungen hin in den einzelnen Pontifikalien die Auswahl und Zusammenstellung der Orationen erfolgte, ist nicht erkennbar. Im allgemeinen sind schon in den Pontifikalien des 13., mehr aber noch in denen des 14. und 15. Jahrhunderts die Konsekrationsgebete die gleichen wie im heutigen römischen Pontifikale, zu dem ja auch, wie bezüglich des Ritus, so nicht minder bezüglich der Gebete als Vorlage Pontifikalien des ausgehenden Mittelalters dienten.

Sind in den Ordines zwei Segensgebete vorhanden, so gehen beide gewöhnlich der Präfation voraus, doch kommt es auch vor, daß ihr nur eines vorausgeschickt ist, das andere aber folgt. Beträgt ihre Zahl mehr als drei, so bildet fast immer eines den Nachklang des feierlichen Präfationsgesanges. In den Pontifikalien des 10.—13. Jahrhunderts ist das am häufigsten die Oration Majestatem tuam, die heute nach Salbung der Stirnseite des Altarstipes gebetet wird.

Eine Präfation findet sich nach den Konsekrationsgebeten schon in den meisten Altarweiheordines des 10. und 11. Jahrhunderts, während sie in denen der Karolingerzeit noch völlig fehlt, eine Erscheinung, die um so auffälliger ist, als bereits das Sakramentar von Gellone in dem Weiheritus der Portatilien die Präfation: Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi hominis hat. Sie mangelt z. B. noch in dem Mainzer Pontifikale der Brüsseler Bibliothek, dem Kölner der Vaticana, dem Trierer der Nationalbibliothek, dem Werdener der Kgl. Bibliothek zu Berlin und dem Pontifikale von Noyon[2]. Die Konsekrationsgebete bestehen in

[1] Von Orationen, die nur ganz vereinzelt und nur wie zufällig als Konsekrationsgebet gebraucht sind, ist hier abgesehen.

[2] Mart. l. 2, c. 13, ordo 6; II, 260.

diesem wie im gallikanischen Altarweiheordo der Karolingerzeit noch erst aus dem Invitatorium Dei patris omnipotentis misericordiam, dilectissimi fratres, deprecemur, das in einzelnen als allocutio bezeichnet wird, und der Weiheoration Deus omnipotens, in cujus honore altare hoc consecramus. In den Pontifikalien des 12. und der folgenden Jahrhunderte bildet der Präfationsgesang einen regelmäßigen Bestandteil der Konsekrationsgebete.

Der Präfationen, die uns in den Altarweiheordines seit dem 10. Jahrhundert begegnen, sind namentlich drei: Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus, welche, wie eben gesagt wurde, schon in der Portatilienweihe des Gellonense auftritt, Aeterne Deus, et ut propensiore cura et attentiore famulatu und Aeterne Deus et clemens, cujus nec initium nec finis advertitur, welche letztere in den Pontifikalien mehrfach als Ambrosiana bezeichnet wird. Die sehr ausgedehnte und inhaltlich eigenartige Präfation Aeterne Deus, qui ad sanctificandum, primogenitum tibi populum, scheint keine größere Verbreitung gefunden zu haben. Sie ist nur im Pontifikale von Narbonne[3] und in einem der Caeremonialien des Museums zu Vich vertreten. Der Dedikationsmesse des Gregorianums ist die Präfation Per quem te supplices deprecamur im Pontifikale des Halinardus von Lyon entlehnt[4]. In anderen Altarweiheordines dürfte dieselbe kaum wiederkehren.

Die drei erstgenannten Präfationen hat auch das römische Missale als Erbteil aus dem mittelalterlichen Altarweiheritus übernommen, und zwar wird in ihm die erste derselben verwendet bei der Portatilienweihe, die zweite bei der Altarweihe, wenn diese zusammen mit der Kirchweihe stattfindet, die dritte bei der Altarweihe, die ohne eine solche vorgenommen wird. Schon im Mittelalter wird die Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi hominis mit Vorzug bei der Konsekration der Tragaltäre gebraucht. Bei der Weihe der altaria fixa wurden gewöhnlich die beiden anderen Präfationen verwendet, und zwar bis in das späte Mittelalter ohne Rücksicht darauf, ob die Altarweihe bei Gelegenheit einer Kirchweihe geschah oder nicht. Am häufigsten ist von ihnen jedoch die Präfation Aeterne Deus, et ut propensiore cura et attentiore famulatu. Wurde dieselbe bei einer Altarweihe gesungen, die ohne Kirchweihe erfolgte, so wurde der Absatz: Templum istud, in quo sancti tui mentio habetur, benedicere et sanctificare digneris, in Altare istud, in quo usw. verändert.

4. Der Ritus der Reliquienrekondition. Die Beisetzung der Reliquien erfolgte auch noch nach den Altarweiheordines des 10. und 11. Jahrhunderts gerade wie im gallikanischen Ordo stets erst, wenn Kirche und Altar gesalbt und die Konsekrationsgebete gesprochen waren, also erst, wenn die Weihe beider vollendet war. Sie erscheint auch in ihnen noch immer als ein besonderer Akt, der zwar die Altar- und Kirchweihe voraussetzt, aber nicht einen Bestandteil derselben bildet, und das so sehr, daß sich nach wie vor in den Pontifikalien zwischen die Konsekrationsgebete und die Reliquienrekondition regelmäßig die Segnung des Altarlinnens, des Altargerätes (Kelch, Patene, Ciborium), bisweilen sogar die Weihe der Glocken und des Baptisteriums einschiebt.

So verhält es sich z. B. im sog. Egbert- und Halinarduspontifikale, im Pontifikale Ratolds von Corbie, in den Pontifikalien von Noyon, Reims, Cahors, St-Thierry, Mainz, Trier, Köln, Cambrai, Werden, im Gundekarpontifikale, im Bamberger Heinrichpontifikale, in einem der Caeremonialien von Vich. In einzelnen, wie im Pontifikale von Lanalet und im Dunstanpontifikale, wird sogar die Beisetzung der

[3] Mart. l. c. ordo 7; II, 277; hier irrig sacrificandum statt sanctificandum.

[4] Mart. l. 2, c. 13, ordo 9; II, 270.

Reliquien durch eine eigene Überschrift: Incipit ordo quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur, ausdrücklich als ein zu der Kirch- und Altarweihe hinzukommender Sonderritus, als Anhängsel derselben, hingestellt.

Nur ein einziger Ordo, der des zweiten Caeremoniales im Bischöflichen Museum zu Vich, hat die Reliquienrekondition in den Ritus der Altarweihe als ein Element derselben eingeschaltet. Sie schließt sich hier, wie heute, unmittelbar der Lustration von Altar und Kirche an, ihr selbst aber folgen dann die Salbungen des Altares und des Gotteshauses, die Konsekrationsgebete, die Segnung der Altarutensilien, die Bekleidung des Altares, die Schlußgebete und die Dedikationsmesse. Kurz, das Caeremoniale von Vich gibt uns, und zwar als das erste seiner Art, das mir bekannt geworden ist, bereits die Ordnung, wie sie später im Mittelalter allgemein wurde, und wie sie sich demgemäß im heutigen römischen Pontifikale findet. Wir haben im Ordo des Caeremoniales von Vich somit auch das früheste bekannte Beispiel einer völligen Verschmelzung des gallikanischen und des römischen Altarweiheordos der Karolingerzeit. Die Reliquienrekondition erscheint in ihm nicht mehr als bloßes Anhängsel der Altarweihe, sondern als förmlicher Bestandteil derselben.

Ein ausgesprochener, nachhaltiger Zug, der auf eine innigere Verbindung von Altarweihe und Reliquienbeisetzung, wie sie uns im Caeremoniale von Vich entgegentritt, hinausgegangen wäre, macht sich übrigens in den Altarweiheordines noch lange nicht bemerkbar. Er setzt erst im Lauf des 14. Jahrhunderts ein, um sich dann im 15. zu voller Kraft zu entfalten.

Aus dem 12. Jahrhundert liegen nur zwei Pontifikalien vor, in welchen der Ritus der Reliquienrekondition in den der Altarweihe aufgenommen und nach der Altarlustration eingegliedert erscheint, das Pontifikale Barb. lat. 631 (Monte Cassino) der Vaticana aus dem Anfang und das Pontifikale von Cambrai[1] aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Pontifikalien des 13. Jahrhunderts, welche Altarweihe und Reliquienrekondition verschmolzen zeigen, sind das Pontifikale von Apamea (Anfang des 13. Jahrhunderts), das Pontifikale von Neapel in der Vaticana[2] und das Pontifikale von Cuenca in der Stadtbibliothek zu Tours, also wieder nur ein kleiner Teil, doch sind auch der Liber mitralis des Sicardus von Cremona († 1215) und das 1286 geschriebene Rationale des Durandus von Mende Zeugen der Verquickung beider Akte; denn sie setzen in ihrer Erklärung des Kirchweiheritus die Beisetzung der Reliquien gleich hinter die Altarlustration und vor die Salbung des Altares[3]. Ein französisches Pontifikale der Nationalbibliothek[4] stellt es in das Belieben des Konsekrators, die Reliquien gleich nach der Lustration des Altares oder erst nach der Salbung und den Konsekrationsgebeten einzuschließen, gibt aber im übrigen den Ritus der Rekondition erst nach vollendeter Altarweihe.

Indessen zeigt sich auch in jenen Pontifikalien, welche die Reliquienrekondition noch nach der Altarweihe geschehen lassen, bereits im 12. und noch stärker im 13. Jahrhundert wenigstens insofern ein Streben, die beiden Akte in eine nähere Verbindung miteinander zu bringen, als sie nun die Beisetzung der Reliquien von der Altarweihe nicht mehr durch die Zeremonien der Segnung der Altarutensilien scheiden, sondern sie ihr unmittelbar anreihen.

Im 14. Jahrhundert überwiegt schon die Zahl der Pontifikalien, welche dem Bischof vorschreiben, die Reliquien gleich nach dem Ritus der Lustration einzuholen und im Sepulcrum zu bergen, und noch entschiedener ist das im 15. der Fall. Ja es

---

[1] Mart. l. 2, c. 13, ordo 10; II, 272.

[2] Borgh. 49 A 2.

[3] Mitr. l. 1, c. 7 s. (M. 213, 31 s.); Rationale l. 1, c. 7, n. 14 s.

[4] F. l. 17335.

ommen nun Pontifikalien mit der Anweisung vor, ihre Beisetzung unmittelbar nach r Weihe des Lustrationswassers vorzunehmen, falls nämlich das Sepulcrum sich en im Stipes unter der Mensa befinde[5]; ein Fall, in dem sie allerdings zu keiner äteren Zeit hätte geschehen können. Weiter konnte natürlich die Einordnung r Reliquienrekondition in den Ritus der Altarweihe nicht geführt werden.

Freilich gibt es selbst noch Pontifikalien aus dem 15. Jahrhundert, wenn auch geringer Zahl, welche die Reliquienbeisetzung nicht bloß der Altarweihe folgen ssen, sondern sie auch als besonderen Akt behandeln, der, ähnlich wie in Ponti-kalien des 10. und 11. Jahrhunderts, durch seine Überschrift als solcher gekenn-ichnet wird: Ordo quomodo ponendae sunt reliquiae in altari. So halten es bei-ielsweise noch das Pontifikale von Sens in der Kgl. Bibliothek zu Brüssel (N. 9215) nd die Pontifikalien 945, 956 sowie 962 der Pariser Nationalbibliothek. In orgh. 11 A 1 der Vatikanischen Bibliothek folgt sogar der Ritus der Reliquien-eisetzung erst nach der Dedikationsmesse, ist also ganz getrennt von der Altar-eihe, und doch handelt der betreffende Ordo von der Konsekration eines Altares, e bei Gelegenheit einer Kirchweihe erfolgt. Das römische Pontifikale schloß sich bezug auf die Stellung, die es der Reliquienrekondition im Altarweiheordo anwies, den im ausgehenden Mittelalter zur vollen Herrschaft gelangten Brauch an.

Die lose Verbindung zwischen der Altarweihe und der Hinterlegung der eliquien, wie sie bis zum 14. Jahrhundert bestand, ist auch darum beachtenswert, eil sie eine Erklärung bietet für die von vielen spätmittelalterlichen Kanonisten rtretene Ansicht, nach der die Reliquienrekondition zwar geschehen müsse, aber cht zum Wesen und zur Gültigkeit der Altarkonsekration gehöre. War die Weihe s Altares nach Vollziehung der Salbungen desselben und der Verrichtung der onsekrationsgebete abgeschlossen und erschien der Ritus der Reliquienbergung den Pontifikalien nur als Anhängsel zu dem der Altarweihe, dann ergab sich n selbst als Folgerung, daß eine Beisetzung von Reliquien im Altar zwar pflicht-äßig war, weil durch Brauch und durch die Rubriken der Pontifikalien gefordert, ß sie aber kein wesentliches Element der Weihe bilden könne, und daß deren ültigkeit durch sie keineswegs bedingt sei.

Der Ritus der Einholung der Reliquien, wie er uns in den Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts entgegentritt, ist dem römischen Altarweiheordo der Karolingerzeit entnommen. Herbeigebracht wurden sie der Regel nach erst unmittelbar vor ihrer Beisetzung; wurden sie hon gleich zu Beginn der Weihe abgeholt, so blieben sie vor der Kirche, s die Zeit gekommen war, daß man sie in den Altar einschließen wollte[6].

Bevor die Reliquien von dem Ort weggenommen wurden, wo sie am Abend vor niedergesetzt und wo die Vigil gehalten worden war, sprach der Bischof das hon im gregorianischen Sakramentar sich findende Gebet Aufer a nobis. Auf m Weg zur Kirche wurden Antiphonen und Psalmen gesungen, vor Eintritt in die rche mit den Reliquien — wenn auch nicht nach allen Ordines — ein Umzug um e Kirche gehalten, ut earum (reliquiarum) interventu ecclesiae et mortuorum coemeria consecrentur, wie das Pontifikale von Narbonne erklärend bemerkt[7]. Die eliquienprozession um die Kirche herum, die meist nur in einem einmaligen, doch ch wohl, wie nach dem Mainzer Pontifikale der Kgl. Bibliothek zu Brüssel, in em dreimaligen Umgang bestand, ist eine Neuerung der nachkarolingischen Zeit. War die Prozession wieder bei der Türe der Kirche angelangt, betete der Bischof die Oration Domum tuam quaesumus, Domine, clementer

[5] Vgl. z. B. Vat. l. 1145, 4744 und Reg. lat. 30 der Vaticana; f. l. 951 und 967 der Nationalbibliothek; Clm. 10073 der Münchener Staatsbibliothek u. a.

[6] Vgl. z. B. die Pontifikalien von Reims und Noyon bei Mart. l. 2, c. 13, ordo 5 und 6; II, 259 s.

[7] Mart. l. c. ordo 8; ibid. 268.

ingredere oder Deus qui in omni loco und schritt dann mit den Reliquien in di Kirche hinein zum Altar, in dem dieselben eingeschlossen werden sollten.

Der Ritus der Reliquieneinholung erfährt in der Folgezeit keine bemerkens werten Veränderungen. Wie er sich in den Pontifikalien des 10. und 11. Jahr hunderts vollzieht, so geschah er auch noch in denen des 14. und 15., und so geschieh er noch jetzt im römischen Pontifikale. Abweichungen sind kaum andere al bezüglich der einen oder anderen Oration oder Antiphon zu bemerken. Übrigen kamen die Zeremonien, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, nur, wenn di Altarweihe mit der Konsekration der Kirche verbunden war, voll zur Entfaltun

Der Ritus der Einschließung der Reliquien verläuft nach de Mehrzahl der Pontifikalien des 10. und 11. Jahrhunderts in folgende Weise.

Vor dem Altar war ein Vorhang ausgespannt, der ihn für die in der Kirch befindlichen Gläubigen verhüllte. Doch wurde er auch wohl, wie z. B. das Pont fikale von Narbonne will, zum gleichen Zweck mit Vorhängen rings umgeben. De Bischof empfängt die Reliquien aus der Hand des Priesters, der sie beim Zug zu Kirche getragen hat, setzt sie auf den Altar, salbt das Sepulcrum, in dem sie ein geschlossen werden sollen, in den vier Ecken mit Chrisma, indem er, nach de meisten Pontifikalien, wie dem sog. Egbertpontifikale, den Pontifikalien von Lanale Reims, Noyon, Köln, Werden, Verden, dem Gundekarpontifikale u. a., die einzelne Salbungen mit den Worten begleitet: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pa tibi, und legt die Reliquien in das Sepulcrum, während der Klerus die Antiphone Sub altare Dei, Exultabunt sancti oder Corpora sanctorum mit den zu ihne gehörigen Psalmen singt. Dann nimmt er den Verschlußstein, salbt ihn an de Unterseite mit Chrisam, bringt ihn auf der Confessio an, wie das Reliquiengrab i den Pontifikalien des 11. und 12. Jahrhunderts vornehmlich genannt wird, bestreich und befestigt ihn mit dem geweihten Mörtel, macht auf seine Oberseite ebenfalls m Chrisam das Kreuzzeichen, salbt mit Chrisam in Kreuzesform die Ecken der Mens und betet zum Beschluß die Oration Deus qui ex omni coaptatione, falls er dieselb nicht schon gesprochen hat, sei es gleich nachdem er die Reliquien in das Sepulcru gesetzt oder nachdem er den Verschlußstein auf dieses gelegt hatte.

Vergleicht man den Ritus mit den Rubriken des gallikanischen und römische Altarweiheordos der Karolingerzeit, so sieht man alsbald, daß er demjenigen de letzteren entspricht, nur ist er um die dem ersten entlehnte Anweisung bereicher nach der vor dem Altar ein Velum ausgespannt werden soll. Eine Ausnahme mach der Ordo der Reliquienrekondition in dem Egbertpontifikale, sofern derselbe de Bischof nach Beisetzung der Reliquien die Mensa nicht auf den vier Ecken salbe läßt. Auch dient nach diesem, und so scheint es sich auch im Dunstanpontifikale un im Pontifikale von Lanalet zu verhalten, als Verschluß nicht eine besondere Platt sondern die Mensa des Altares selbst. Deinde ponatur tabula desuper, id est mens altaris[8]. Nichts sagen von einer Salbung des Sepulcrums, des Verschlußsteines un des Altares die Pontifikalien von Cahors und St-Thierry sowie jenes der beide Caeremonialien von Vich, in welchen die Einschließung der Reliquien schon nac der Lustration des Altares und vor der Salbung desselben erfolgt. Was sie übe die Reliquienrekondition enthalten, entspricht den Rubriken des gallikanische Altarweiheordos. Das Pontifikale von Narbonne und das zweite Caeremoniale vo Vich sprechen ebenfalls nicht von einer Salbung des Sigillums und des Altare jedoch schreiben sie eine Salbung des Sepulcrums vor. Das Pontifikale des Bischo Halinardus von Lyon schweigt von der Salbung der Unter- und der Oberseite de

[8] Mart. l. 2, c. 13, ordo 2; II, 249. Im Pontifikale Dunstans und dem von Lanalet wird der Verschluß tabula sacra genannt (ibid. ordo 3 und 4; II, 254 257), eine Bezeichnung, die w ebenfalls wohl als gleichbedeutend mit Men zu nehmen haben.

erschlußsteines, vielleicht, weil auch nach ihm die Mensa selbst den Verschluß lden sollte. Eigentümlich ist, was der Ordo im Sakramentar Ratolds von Corbie ezüglich der Behandlung der zum Verschließen des Sepulcrums dienenden tabula orschreibt. Der Bischof soll mit Öl und Chrisam zunächst vier Kreuze auf sie achen und sie dann auf jeder Ecke mittels eines Messers (mit einem Kreuz) ezeichnen[9]. Indessen versteht der Ordo unter der tabula vielleicht die Mensa.

Die Rubrik betreffs des Anbringens eines V o r h a n g e s zwischen Altar nd Volk fehlt in keinem der Ordines der Reliquienbeisetzung des 10. und 1. Jahrhunderts. Auch in denjenigen des 12. und 13. Jahrhunderts begegnet ie uns noch regelmäßig, doch kommen nun schon, wenn auch erst vereinelt, Pontifikalien vor, welche sie nicht mehr enthalten, wie z. B. das Pontikale Barb. lat. 631 in der Vaticana und die Pontifikalien f. l. 1218 sowie 7335 der Nationalbibliothek zu Paris. Das Pontifikale des Magdalenenollegs zu Oxford fügt der Anweisung betreffs der Ausbreitung des Velums ie Einschränkung an: Si fieri potest[10]. Im 14. Jahrhundert mehren sich die ontifikalien, in denen die Rubrik ausgelassen ist, und zwar in dem Maße, aß sie bereits die Mehrzahl bilden. Von den Pontifikalien des 15. Jahrunderts kennen nur noch wenige den Brauch[11]. Sicardus von Cremona[12] rwähnt und bespricht ihn noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts, dagegen eschieht bezeichnenderweise seiner schon bei Durandus, also um das Ende esselben, keine Erwähnung mehr. Begreiflich; es hatte, wie die Pontikalien bekunden, damals bereits sein Aussterben eingesetzt. Im 15. ist die eremonie sodann fast ganz ausgestorben.

Der Zweck, den man mit der Ausbreitung des Velums verfolgte, war ursprüngch zweifellos, den Akt der Rekondition oder doch die näheren Umstände desselben ı verbergen, sie mit dem Schleier des Geheimnisses zu umgeben. In welcher esonderen Absicht man aber das wollte, ob aus Rücksichten religiöser Ehrfurcht ler aus Vorsicht, um nämlich die Menge über die Stelle des Sepulcrums im ngewissen zu lassen, läßt sich nicht sagen. Später unterlegte man dem Brauch ne mystische Bedeutung. Man bezeichnete den Vorhang, hinter dem die Bergung er Reliquien stattfand, und der diese den Augen des Volkes unsichtbar machte, als nnbild des himmlischen Gezeltes, in das die Heiligen eingingen, und das sie den licken der Menschen hinieden entzieht. Cum autem ad sepulcrum venerit ad condendas reliquias, extendat velum inter altare et populum, quia loca vel bilia animarum secreta sunt a visione mortalium, de quibus cantatur: Exaltaınt sancti in gloria laetabuntur in cubilibus suis (Ps. 149, 5), sagt Sicardus von remona[13]. Es ist dieselbe Deutung, welche schon im 10. Jahrhundert und nur etwas eitläufiger der Tractatus de dedicatione ecclesiae[14] der Zeremonie gibt. Es braucht ıum gesagt zu werden, daß dieser mystische Sinn es nicht war, um dessentwillen eselbe eingeführt wurde. Er trat erst auf den Plan, als ihr ursprünglicher Grund rdunkelt, vielleicht ganz weggefallen und sie selbst damit zum bloßen Brauch worden war, den man, weil aus alter Zeit überliefert, festhielt, mit dem man aber ın eine neue Bedeutung verband.

---

[9] Nationalbibl. zu Paris f. l. 12052: Et tunc natur tabula super aquam (sic, lies: super am) faciet cruces quatuor ex oleo et sanctam c) chrismatis (sic) et designantur per quatuor gulum (sic) cum cultro.

[10] H. A. Wilson, The Pontifical of Magdalen llege (London 1910) 117.

[11] So f. l. 965 und 2222 der Nationalbibliothek, Borgh. 11 A 1 und Reg. lat. 280 der Vaticana.

[12] Mitr. l. 1, c. 8 (M. 213, 33).

[13] Mitr. l. 1, c. 8 (M. 213, 33).

[14] M. 131, 863.

Ein ständiges Element im Ritus der Reliquienrekondition bleibt im und den folgenden Jahrhunderten die Salbung der vier Ecken d Sepulcrums.

Es sind nur sehr wenige Pontifikalien, in denen sie nicht vorgeschrieben wi wie das Pontifikale von Cambrai[15], die Pontifikalien Ottob. 330 (14. Jahrh.) u Borgh. 11 A 1 (15. Jahrh.) der Vaticana sowie die Pontifikalien f. l. 951 und 967 Nationalbibliothek. In einigen Pontifikalien, deren Zahl jedoch nicht groß schließt sich wie im heutigen römischen Pontifikale an die Einlegung der Reliqu eine Inzensierung derselben an. Den frühesten Beleg für diese Zeremonie, der bekannt geworden ist, liefert ein dem 12. Jahrhundert entstammendes Pontifikale Mont-St-Michel in der Pariser Nationalbibliothek[16].

Ein weiterer gewöhnlicher Bestandteil des Rekonditionsritus bleibt in d Pontifikalien des 12., 13., 14. und 15. Jahrhunderts die Salbung der Unte seite der Verschlußplatte des Sepulcrums, und zwar begegnet u diese in ihnen fast mit der gleichen Regelmäßigkeit wie die Salbung der v Ecken des Reliquiengrabes. Insbesondere sind im 15. Jahrhundert jene Pon fikalien förmliche Ausnahmen, welche keine Salbung der Unterseite des V schlußsteines vorschreiben.

War das Sepulcrum oben auf dem Stipes angebracht und beließ man es ol besonderes Sigillum, so daß die Mensa des Altares selbst als Verschluß diente, wurde diese unten mit Chrisam gesalbt, wie z. B. ein Pontifikale von Riga (14. Ja hundert) in der Vaticana[17] ausdrücklich anordnet: Tunc accipiens mensam alta quae prius aspersa fuerat aqua benedicta et iterum aspergat et confirmet eam ponti inferius in medio chrismate in cruce, dicens: In nomine etc. Dein ponatur me super reliquias et cum calce sive malta diligenter firmetur. Meist wurde der V schlußstein unten nur in der Mitte gesalbt, doch kam es auch wohl vor, daß m ihn in der Mitte und an den vier Ecken oder mit Weglassung des mittleren Kre chens an den vier Ecken chrismierte[18].

Die Salbung der Oberseite des Sigillums, die in den Altarweih ordines des 10. und 11. Jahrhunderts kaum mangelt, erhält sich zwar au in der Folgezeit im Gebrauch, doch nicht als regelmäßiges Element des Ri der Reliquienbeisetzung. Es gibt ebensowohl aus dem 12. und 13. wie a dem 14. und 15. Jahrhundert sehr viele Pontifikalien, die sie nicht enthalt

Man ließ die Salbung besonders dann fort, wenn man, wie es sehr oft gesch das Sepulcrum oben im Stipes anbrachte. Sie hatte in der Tat in diesem Fa weder Bedeutung noch Zweck, weil ja über den Verschluß noch die Mensa gel und diese dann gesalbt wurde. Gesalbt wurde die Oberseite des Sigillums in Regel nur in der Mitte. Es ist eine große Seltenheit, daß der Bischof angewie wird, es oben auch auf den vier Ecken zu chrismieren, wie es beispielsweise einem Bamberger Pontifikale des 14. Jahrhunderts zu Bamberg[19] geschieht.

Rasch kam nach dem 11. Jahrhundert die bis dahin sich fast regelmäßig an Salbung der Oberseite des Sigillums anschließende Salbung der vier Ecken Mensa außer Gebrauch. Schon aus dem 12. und 13. Jahrhundert sind mir nur m zwei Pontifikalien bekannt geworden, die sie noch vorschreiben, das Pontifikale Ot

---

[15] Ende 12. Jahrhunderts (Mart. l. 2, c. 13, ord 10; II, 272).

[16] F. l. 14832.

[17] Borgh. 14 A 1.

[18] Vgl. beispielsweise f. l. 1218 und 1220 Nationalbibliothek, Clm. 23303 der Staatsbib thek zu München und das Pontifikale Apamea (Mart. l. 1, c. 13, ordo 11; II, 274.

[19] Cod. 56.

Bamberg und ein ihm verwandtes Salzburger Pontifikale[20]. Im 14. erwähnt sie vorhingenannte Bamberger Pontifikale Cod. 56 und ein Pontifikale von Mon- e in der Vaticana[21]. Allerdings enthält auch noch ein Freisinger Pontifikale des Jahrhunderts[22] die die Salbung der Ecken der Mensa betreffende Rubrik, doch der Schreiber mit ihr ersichtlich nichts mehr anzufangen gewußt, sie nicht mehr standen; denn er fügt zu quatuor cornua altaris erklärend hinzu i. e. tabulae, r tabulae aber versteht er die Verschlußplatte des Sepulcrums. Ein vereinzeltes piel aus dem 15. Jahrhundert bietet das Pontifikale f. l. 945 der Nationalbiblio- ; es ist um so bemerkenswerter, als der Schreiber des Pontifikales f. l. 956 der chen Bibliothek, der das Pontifikale f. l. 945 kopierte, den fraglichen Passus ließ.

Die Salbung der Oberseite des Sigillums wurde auch in das römische Ponti- le aufgenommen. Daß man aber schon im 12. Jahrhundert auf die der Reliquien- ondition folgende Chrismierung der Ecken der Mensa verzichtete, ist leicht ver- dlich. Sie war völlig überflüssig, mochte nun die Beisetzung der Reliquien on nach der Lustration des Altares oder erst nach den Konsekrationsgebeten lgen. Denn im ersten Falle wurde die Mensa unmittelbar nach dem Akt der quienrekondition ohnehin mit Öl und Chrisam gesalbt, im zweiten aber war das eits vor Einschließung der Reliquien geschehen. Jene Salbung der Ecken der sa war in der Tat nur durch eine wenig verständnisvolle, rein äußerliche Ver- kung des gallikanischen und des römischen Altarweiheritus der Karolingerzeit len Ritus der Reliquienbeisetzung hineingekommen.

Die Inzensierung des Altares, welche heute dem römischen Ponti- le zufolge unter Absingung der Antiphon Stetit angelus nach Vollendung Reliquienbeisetzung erfolgt, kennen die älteren Ordines nicht. Sie bür- te sich nach derselben erst ein, als diese vom Schlusse der Altarweihe weg l in den Weiheritus hinter die Lustration des Altares versetzt wurde[23].

Man verlegte nämlich nun die Inzensation, welche auf den Lustrationsritus zu en pflegte und zugleich die Überleitung zu den Salbungen des Altares bildete, er den Ritus der Reliquienrekondition, so daß sie einerseits nach wie vor den rgang zum Salbungsritus darstellte, anderseits jetzt aber nicht bloß den Lustra- sakt, sondern auch die ihm angefügte Reliquienbeisetzung abschloß.

Eine Antiphon wurde während der Inzensierung gewöhnlich nicht gesungen. besondere ist dieselbe bis zum Ausgang des Mittelalters nur selten von der iphon Stetit angelus, die man heute während derselben singt, begleitet[24].

Häufiger begegnet uns diese Antiphon, und zwar schon im 14. Jahrhundert, der Inzensation des Altares, welche nach Beendigung der Altarweihe stattfand den Abschluß der ganzen Handlung darstellte, jedoch bemerkenswerterweise in Ordines, in welchen sich die Reliquienbeisetzung nicht schon dem jüngeren uch entsprechend nach der Lustration des Altares, sondern dem älteren Ritus äß erst nach den Salbungen vollzieht[25]. Wie es scheint, ist die Antiphon Stetit elus zunächst in eben diesen Ordines bei der in ihnen auf die Beisetzung der quien folgenden Schlußinzensation des Altares in Gebrauch gekommen. Sie ist

---

Beide in der Bamberger Bibliothek. Cod. nd 58.

Vat. lat. 6748.

Münchener Staatsbibliothek Clm. 6429.

Vgl. oben S. 710.

Ein Beispiel bietet ein Pontifikale des 15. hunderts, das sich jetzt im Besitz der iftstellerbibliothek der deutschen Ordens- inz der Gesellschaft Jesu befindet: Deinde ens thuribulum cum thure junctis manibus ante pectus inchoat, clero prosequente, antiphonam Stetit angelus. Et dum cantatur, thurificet altare undique ad dextram et sinistram, ante et retro et desuper, donec praemissum Stetit angelus finiatur.

[25] Belege bieten z. B. die Pontifikalien Vat. lat. 6839 der Vaticana, f. l. 10577, 956, 962, 1218 und nouv. acqu. 330 der Nationalbibliothek zu Paris, N. 9215 der kgl. Bibliothek zu Brüssel u. a.

aber dann aus ihnen auch in Ordines übergegangen, in denen die Reliquienrekonditi schon nach der Altarlustration stattfand, doch nicht auf die Schlußinzensation de selben, sondern auf die Inzensation, die nach der Beisetzung der Reliquien v Beginn der Salbungen erfolgte.

Wie im 10. und 11. Jahrhundert sprach der Bischof auch in der Folg zeit bei den Salbungen des Sepulcrums und des Verschlusses gewöhnlich ein kurzen Gebetsspruch, und zwar zunächst nach wie vor nur die Wort In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tibi.

Ein erweitertes Gebet, wie es der Bischof heute nach dem römischen Pontifika bei den Salbungen verrichtet, tritt erst in Pontifikalien des 13. Jahrhunderts auf, z nächst jedoch bloß bei denjenigen der Ecken des Sepulcrums. Consecretur h sepulcrum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tibi, lassen b spielsweise die Pontifikalien Borgh. 49 A 2 der Vaticana, f. l. 946 der Nationalbibli thek und das Pontifikale von Apamea den Konsekrator bei denselben sagen. D übrigen Salbungen werden wie bis dahin nur mit den Worten: In nomine etc. b gleitet. Im 14. Jahrhundert kommt indessen auch bei der Salbung des Sigillums e erweiterter Gebetsspruch in Aufnahme. Consecretur hic lapis in nomine Patris Filii et Spiritus sancti. Amen, soll beispielsweise der Konsekrator nach eine Mainzer Pontifikale bei derselben beten[26]. Consecretur et sanctificetur haec tabu per hanc unctionem et Dei benedictionem in nomine Patris et Filii et Spiritus sanc Pax tecum, lautet der Spruch bei der Salbung der Unterseite des Sigillums in dem Besitz der Schriftstellerbibliothek der deutschen Jesuiten befindlichen handschri lichen Pontifikale, Signetur et sanctificetur hoc sepulcrum in nomine Patris Filii et Spiritus sancti. Pax tecum, bei der Salbung der Oberseite des Verschluss Indessen halten auch noch im 15. Jahrhundert manche Pontifikalien bei den Sa bungen an der alten kurzen Formel fest.

5. Der Konfirmationsritus. Der Konfirmationsritus ist d jüngste, ja ein recht junger Bestandteil der Altarweihe. Denn er wird dies erst im späten Mittelalter beigefügt. Er umfaßt, wie andernorts gesagt wurd zwei Zeremonien, erstens die Salbung der Front des Altares, zweitens die Sa bungen der Stellen, an denen die Ecken des Stipes die Mensa berühren, d conjunctiones mensae et stipitis, wie die Pontifikalien sagen.

Am ältesten ist die Salbung der Front des Altares. Sie gesch stets mittels Chrisam und wird im Laufe des 12. Jahrhunderts in den Ritus d Altarweihe eingeführt worden sein. Ein Pontifikale dieser Zeit, das sie erwähn ist mir allerdings nicht bekannt, doch wird sie schon zu Beginn des 13. Jahrhunder sowohl in dem Pontifikale von Apamea (1214)[2] als auch durch Sicardus von Cr mona bezeugt[3]: Postmodum frontem altaris unget episcopus, dicens: Confirma h Deus etc. Zu Ende des 13. Jahrhunderts redet Durandus von der Salbung der Fron Consequenter altare cum signo crucis confirmatur, dicendo: Confirma hoc Deus, qu confirmatio ex chrismate a Pontifice in fronte lapidis facta significat confirmati nem, quae quotidie fit a Spiritu sancto per charitatem in altari cordis.

Übrigens kann die Zeremonie im 13. Jahrhundert noch keineswegs sehr ve breitet gewesen sein, da die weitaus größere Zahl der Pontifikalien, die sich a jener Zeit erhalten haben, sie nicht kennt. Erwähnt wird sie z. B. außer in de Pontifikale von Apamea auch in dem Pontifikale Borgh. 49 A 2 der Vaticana u in dem Pontifikale f. l. 946 der Nationalbibliothek. Im 14. Jahrhundert verzeichn schon die meisten Pontifikalien im Ordo der Altarweihe die Salbung der Fro

---

[26] Mart. l. 2, c. 16, ordo 3; II, 290.
[1] Vgl. oben S. 666.
[2] Mart. l. 2, c. 13, ordo 11; II, 275.
[3] Mitr. l. 1, c. 34 (M. 213, 34).
[4] Ration. l. 1, c. 7, n. 37.

15. erscheint sie fast allenthalben eingebürgert, doch gibt es selbst aus diesem
tifikalien, in welche sie noch keine Aufnahme gefunden hat.

Als Stelle, an der die Salbung zu geschehen hatte, nennen viele Pontifikalien
frons lapidis, d. i. die Stirnseite der Mensa; nach andern soll dagegen der Bischof
in fronte altaris, d. i. wie es heute Brauch ist, an der Vorderseite des Stipes
ziehen. Ein Pontifikale von Maguelonne aus dem 14. Jahrhundert[5] schreibt vor,
solle der Altar an allen vier Seiten gesalbt werden, das Pontifikale Borgh. 35
in der Vaticana (14. Jahrhundert) weist den Bischof an, den Altar, d. i. die
nt des Stipes, dreimal in der Mitte mit Chrisam zu salben.

Nach dem Pontifikale Borgh. 35 A 2 sollte der Konsekrator bei der Salbung
echen: Confirmo et consigno te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen[6].
der Regel vollzog der Bischof jedoch die Salbung ohne Begleitspruch,
dern begnügte sich wie heute damit, die Antiphon Confirma hoc anzustimmen,
dann die Salbung stillschweigend vorzunehmen. Wie von Durandus, so wird
h in einigen Pontifikalien die Zeremonie ausdrücklich als confirmare
eichnet.

Die Salbung oben an den Ecken des Stipes ist noch jüngeren
sprungs als die Salbung der Front. Sie kommt erst im 14. Jahrhundert in Übung,
zwar sind es von den vielen Pontifikalien desselben, die ich eingesehen habe,
zwei französischer Herkunft, die sie anordnen, ein Pontifikale von Verdun in
Nationalbibliothek (fl. 951) und das von Manguelonne in der Vaticana (Ottob. 330).
bst von den Pontifikalien des 15. Jahrhunderts enthält erst ein kleiner Teil
Rubrik, welche die Salbung der Berührungsstellen der Mensa und des Stipes
den Ecken des letzteren vorschreibt. Die Zeremonie, bei der der Bischof nach
n Pontifikale von Bergamo[7] wie heute nach dem römischen Pontifikale die Worte
sprechen hatte: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sollte symbolisch
innige Zusammengehörigkeit von Stipes und Mensa bekräftigen, gleichsam der
bindung beider das Siegel aufdrücken. Inungit in modum crucis conjunctiones
nsae seu tabulae et tituli seu stipitis in quatuor angulis (episcopus), qui simul
conjungit et sigillat, sagt das Pontifikale von Bergamo.

6. Die Schlußzeremonien. Im gallikanischen Ritus schloß die
arweihe ohne alle Zeremonien. Waren die Reliquien nach Beendigung
Salbung des Altares beigesetzt, so wurde dieser bekleidet und die Lichter
gezündet. Unmittelbar darauf begann die Dedikationsmesse. Im römischen
us der Karolingerzeit betete der Bischof nach der Reliquienrekondition,
Salbung der Mensa und der Bekleidung des Altares eine letzte Segens-
tion Descendat quaesumus, Domine Deus noster, Spiritus sanctus, bevor
das hl. Opfer feierte. Im 10. und 11. Jahrhundert ist der Schluß
Weihe etwas feierlicher geworden.

Während der Altar mit seinen Decken und Tüchern versehen wird, singt der
r eine Antiphon mit nachfolgendem Psalm, dann betet der Bischof die Oration
scendat, zu der sich in einzelnen Pontifikalien auch wohl noch eine zweite, wie:
nipotens sempiterne Deus, altare hoc oder Majestatem tuam, Domine, humiliter
loramus gesellt. Als Antiphon diente bald: Ornaverunt faciem templi mit Ps. 86
ndamenta, bald: Circumdate Sion mit dem Psalmvers (Ps. 67) Mirabilis Deus,
d endlich: In velamento mit Ps. 62 Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo; Anti-
nen und Psalmen, die zum Teil uns auch noch in den Schlußzeremonien der
arweihe des heutigen Pontifikales begegnen.

---

[5] Vatikanische Bibliothek Ottob. 330. Das Pontifikale ist französischer Herkunft. Dieselbe Rubrik auch in Borgh. 11 A 1 der Vaticana, einem Pontifikale des 15. Jahrhunderts.

[7] Vatikanische Bibliothek Vat. l. 1145.

Eine Schlußinzensierung des Altares war im 10. und 11. Jahrhundert noch nicht allgemein gebräuchlich, immerhin kommt sie schon in manchen Altarweiheordines dieser Zeit vor, wie z. B. in dem Ordo der Pontifikalien von Reims, Mainz, Trier, des Sakramentars Ratolds von Corbie, des Gundekarpontifikales, des Cambraier Pontifikales der Kölner Dombibliothek und des Bamberger Heinrichspontifikales. Sie folgte, wie gegenwärtig, auf die Bekleidung des Altares. Nach dem Pontifikalien von Cahors und St-Thierry betete der Bischof während der Inzensation die Oration Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum, in der Regel aber intonierte er die Antiphon Omnis terra, an die sich dann, abweichend von dem heutigen Brauch, noch das Kyrie eleison und Preces anschlossen. Die Inzensation war nur eine einmalige. War sie beendet, so sang der Bischof die letzte Segensoration und begann die Messe.

Als ganz vereinzelten Brauch finden wir im Sakramentar Ratolds von Corbie außer der Inzensierung auch eine Besprengung des Altares angeordnet: Post haec vestiatur altare cum aqua benedicta et incenso. Sie hat sich jedoch sonst nicht einbürgern können und kommt in anderen Ordines nicht vor. In angelsächsischen Pontifikalien reihte sich, wenn die Altarweihe mit der Konsekration der Kirche verbunden war, der Schlußoration noch eine sog. Commendatio an, ein längeres Gebet, in dem der Bischof das neue Gotteshaus Gott und den Heiligen, zu deren Ehre es errichtet worden war, empfahl, so in dem sog. Egbertpontifikale, dem Pontifikale von Lanalet und dem Dunstanpontifikale[2].

Im 12. und 13. Jahrhundert zeigen die Schlußzeremonien der Altarweihe gegenüber denen im 10. und 11. Jahrhundert noch keine bemerkenswerten Veränderungen. Im Laufe des 14. kommt aber allmählich der jetzt auch im römischen Pontifikale festgelegte Brauch auf, den Altar nicht einmal, sondern dreimal zu inzensieren, wobei der Bischof jedesmal von neuem die Antiphon Omnis terra anstimmte. Die auf letztere folgenden Kyrie und Preces aber fallen nun weg. Die Antiphon Stetit angelus findet sich bei der Schlußinzensation nur in Ordines, in welchen, wie früher gesagt wurde[4], die Reliquienrekondition nach älterem Brauch erst nach den Salbungen des Altares erfolgt. Der Altar wird nach diesen Ordines ganz inzensiert: Thurificet totum altare, sagt z. B. ein Pontifikale von Sens[5], thurificet episcopus altare desuper in modum crucis et ex omni parte altaris, heißt es in einem englischen Pontifikale[6]. Nach allen aber vollzog der Bischof nur eine einmalige Inzensierung des Altares.

7. Die Exekration des altare fixum und ihr Ritus. Die Exekration des altare fixum kann durch Zufall erfolgen, etwa durch den Einsturz eines Gewölbes, durch welchen es einen solchen Schaden nimmt, daß es als entweiht anzusehen ist; sie kann auch mit Absicht vorgenommen werden, darf aber dann nur aus genügendem Grunde geschehen, etwa weil die Notwendigkeit vorliegt, den Altar zu versetzen, weil der Altar einer Erneuerung bedarf, oder weil die Kirche infolge der Errichtung eines Neubaues oder aus anderer Ursache abgebrochen werden muß.

Eine besondere bischöfliche Genehmigung der Exekration einzuholen, ist in diesem Falle nur dort notwendig, wo sie nach den Diözesanstatuten nicht vollzogen werden kann, ohne daß der Bischof von der beabsichtigten Exekration in Kenntnis

---

[1] Pariser Nationalbibliothek f. l. 12052.

[2] Sie kommt auch noch in der Folge in englischen oder von englischem Brauch beeinflußten Pontifikalien vor, wie im Pontifikale des Magdalenenkollegs zu Oxford, dem Pontifikale von Mont-St-Michel u. a.

[3] Vgl. das Mainzer Pontifikale bei Mart. l. 1, c. 16, ordo 3; II, 289, die Pontifikalien Vat. l. 1145 und Reg. 280 der Vaticana, das Pontifikale Clm. 10073 der Münchener Staatsbibliothek u. a.

[4] Vgl. oben S. 715.

[5] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 962.

[6] F. l. 1218 derselben Bibliothek.

setzt wurde und seine Erlaubnis zu ihr gab. Circa altarium amotionem, sagt e Synode von Münster des Jahres 1655[1], nihil attentari volumus sine licentia stra aut vicarii nostri generalis, cum ea tam multis caeremoniis Deo unctione iscopali consecrata sint, und spricht damit zugleich auch den Grund des Verbotes s, ohne bischöfliche Genehmigung an die Exekration eines Altares heranzutreten. nliche Bestimmungen erließen z. B. 1571 die Synode von Herzogenbusch[2], 1669 die node von Metz[3] und 1662 die Kölner Synode[4]. Die letztere macht ausdrücklich rauf aufmerksam, daß für die Exekration des Altares ein rechtmäßiger Grund rliegen müßte und schreibt zugleich vor, daß sie zu geschehen habe certis ecibus ac caeremoniis adhibitis.

Bis ins einzelne genau geregelt ist der Ritus der Exekration in der von rzbischof Joseph Klemens 1720 veranstalteten Neuausgabe der Kölner Agenda. r zu ihr bevollmächtigte Priester soll, bekleidet mit Superpelliceum und Stola, vor m Altar, der mit seinen Altartüchern bedeckt sein muß, und auf dem die Kerzen brennen haben, niederknien und mit leiser Stimme das Gebet des Herrn und den nglischen Gruß sprechen. Dann hat der Chor die Antiphon oder das Responsorium s Heiligen, dem der Altar geweiht ist, zu singen, denen der Priester am Schluß ersikel und Oration desselben anfügt. Nun wird der Altar entkleidet und die Mensa m Stipes losgemacht, abgehoben, durch den Priester gewaschen und abgetrocknet. t das geschehen, so beginnt bei angezündeten Kerzen die Eröffnung des Sepul- ums. Hat der Priester das Sigillum desselben entfernt, so inzensiert er die in ihm ngeschlossenen Reliquien, intoniert die Antiphon Surgite, sancti Dei, de mansionibus stris, hebt dann die Reliquien samt dem übrigen Inhalt aus dem Sepulcrum heraus, gt alles in ein Kästchen, versiegelt es und fertigt über den Vorgang eine von zwei wesenden Geistlichen zu unterschreibende Urkunde aus. Darauf bringt er die eliquien unter dem Gesang der Antiphon Exultabunt sancti in gloria und des salms 149 Cantate Domino an den für ihre Aufbewahrung bestimmten Ort, stellt e hier zwischen brennenden Kerzen auf und singt zum Beschluß den Versikel etamini in Domino mit der Oration Laetetur ecclesia tua, Deus. Nun beginnt die erstörung des Altares durch die Maurer.

Der Ritus, wie ihn die Kölner Agenda hat, findet sich auch schon im Ornatus clesiasticus des Regensburger Generalvikars Jakob Myller[5], nur ist hier noch nzugefügt, es solle der Priester nach Herausnahme der Reliquien mit einem ammer an einer der vorderen Ecken des Stipes ein Stück herabschlagen, und noch was früher, in den Statuten der vierten Mailänder Provinzialsynode von 1576, denen yller ihn fast wörtlich entnommen hat. Es fehlen aber in diesem wie bei Myller e Zeremonien, welche die Kölner Agenda bei Erhebung und Fortbringung der eliquien angewendet wissen will.

Die Zeremonien der Exekration stammen aus dem Mittelalter, wie der Ordo aperiendum sive confringendum altare antiquum, ubicumque novum construitur igt, den Martène aus einem Mainzer Pontifikale des 14. Jahrhunderts veröffentlicht t[6]. Die Erhebung der Reliquien wird nach diesem Ordo eingeleitet durch die ntiphon Surgite de mansionibus vestris, statt deren aber auch gesungen werden nn: Cum jucunditate exibitis. Dann wird das Sepulcrum geöffnet, es folgt die ntiphon Exultabunt sancti mit Psalm 149 Cantate Domino, und schließlich der ersikel Exultent justi mit der Oration Laetetur ecclesia. Der Ritus, wie ihn die ölner Agenda hat, und wie er auch wohl zu Münster in Gebrauch war[7], ist hiernach ne Verbindung des Ritus, wie ihn die Mailänder Provinzialsynode vorschrieb, mit nem in Deutschland schon im 14. Jahrhundert gebräuchlichen Ordo der Entfernung

[1] Tit. 14 (Hartzh. IX, 831).
[2] Tit. 22 (l. c. VII, 734).
[3] Tit. 15, n. 1 (l. c. X, 251).
[4] C. 8, § 1 (l. c. IX, 997).
[5] Monachii 1591 p. 73.
[6] Mart. l. 2, c. 18; II, 293.
[7] Synode von 1655, tit. 14 (Hartzh. IX, 831).

der Reliquien aus dem Altar, ein Akt, durch den schon nach weitverbreiteter spät mittelalterlicher Auffassung der Altar profaniert und abbruchsfähig gemacht wurde zumal dann, wenn sich das Sepulcrum oben im Stipes befand und von der Mens bedeckt wurde. Denn in diesem Fall war es ja zur Herausnahme der Reliquie unbedingt erforderlich, die Mensa vom Stipes abzuheben, das aber bedeutete auc schon im Mittelalter nach allgemeiner Anschauung eine Exekration des Altares[8].

Im römischen Rituale und im römischen Pontifikale findet sich kein Ordo fü die Exekration des Altares. Der neue Codex des kanonischen Rechtes und di Dekrete der Ritenkongregation geben zwar an, wann ein Altar als exekriert z betrachten sei, sagen aber nichts darüber, wann und unter welchen Bedingunge eine Exekration desselben vorzunehmen gestattet ist und unter welchen Forme und Riten sie zu erfolgen hat.

DRITTES KAPITEL

WEIHEINSCHRIFTEN, ALTARTITEL

I. WEIHEINSCHRIFTEN

Zur Erinnerung an die Altarweihe und zugleich als Dokument, durch welches die Konsekration des Altares bezeugt wurde, brachte man schon in altchristlicher Zeit nicht selten Inschriften an, welche in kürzerer oder längerer Form die Tatsache der Altarweihe verewigten und oft auch die Reliquien nannten, die bei der Konsekration im Sepulcrum geborgen worden waren. Wenn aber, wie es vielfach der Fall war, die Weihe des Altares zusammen mit derjenigen der Kirche geschah, enthielten die Inschriften auch meist Angaben über die Konsekration der Kirche.

Ein indirektes Zeugnis für die vorgenommene Altarweihe waren Inschriften, welche lediglich die Reliquien vermerkten, die im Altare eingeschlossen worden waren, oder das Geheimnis und die Heiligen angaben, zu dessen Ehre der Altar errichtet worden war. Immerhin bildeten auch sie eine wirkliche Beurkundung der Weihe. Denn die Reliquienrekondition vollzog sich ja nur in Verbindung mit der Konsekration des Altares oder setzte doch diese als bereits geschehen voraus, einen Titel oder Patron aber hatte der Altar erst, nachdem er durch den Akt der Konsekration zu Ehren eines Geheimnisses oder Heiligen geweiht worden war.

Ihren Platz erhielten die Inschriften bald am Altar selbst, und zwar entweder am Stipes oder an der Mensa, bald an der beim Altar befindlichen Wand. Eine Reihe interessanter Beispiele von Weiheinschriften, die am Altare selbst, der Mensa oder dem Stipes, angebracht worden waren, wurde bereits bei Besprechung der Altarmensa und des Altarstipes angeführt[1], es erübrigt daher hier nur, auch noch einige Proben von Wandinschriften, welche direkt oder indirekt von vorgenommener Altarkonsekration Zeugnis ablegen, zu geben.

Die ältesten bekannten Beispiele dieser Art sind die Inschriften, welche Paulin von Nola für den Altar der beiden von Severus erbauten Basiliken zu Primuliacum, für den Altar der Felixbasilika zu Nola und für den Altar der von ihm gegründeten

[8] Vgl. oben S. 314.

[1] Vgl. oben S. 299 und 363.

Basilika zu Fundi verfaßte[2]. Sie gaben die in den betreffenden Altären geborgenen Reliquien an und gehörten sonach zu der zweiten Klasse, weil sie nur indirekt die Weihe des Altares bezeugten. In der Felixbasilika war die Inschrift in Mosaik ausgeführt und in der Apsis hart unterhalb der Concha derselben angebracht. Am schönsten, weil am durchsichtigsten, ist die Inschrift der Basilika von Fundi: Ecce sub accensis altaribus ossa piorum — Regia purpureo marmore crusta tegit — Hic et apostolicas praesentat gratia vires — Magnis in parvo pulvere pignoribus. Hic pater Andreas et magno nomine Lucas — Martyr et inlustris sanguine Nazarius, — Quosque suo Deus Ambrosio post longa revelat — Saecula, Protasium cum pare Gervasio. — Hic simul una pium complectitur arula coetum — Et capit exiguo nomina tanta sinu.

Papst Symmachus (498—514) verfaßte Wandinschriften für die Altäre und Confessioanlagen, welche er in der Andreasrotunde bei St. Peter sowie in der Petrusbasilika selbst schuf. Bekannt sind noch die Inschriften, welche er beim Andreasaltar, bei dem Altar der hll. Protus und Hyacinthus, beim Altar des hl. Sossus und bei den Altären der beiden Johannes anbrachte. Die Inschrift am Andreasaltar lautete: Andreas hic sanctus templi tutabitur aram — Petri germanus, qui quondam munera leti — Horrida perpessus sancta quoque carne pependit — Dum crucis in patulo suspensus stipite martyr — Ultima mortalis clausit spiracula vitae — Purpureas sumens Christo regnante coronas, die des Altares des Johannes Ev.: Hoc tibi sanctificantes, apostole sancte Johannes — Accubitorque Dei, praesens altare, precamur — Nostra tuo sancto peccamina deme precatu[3]. Auch diese Inschriften hatten nur den Charakter indirekter Zeugnisse.

Gleichfalls nur die Reliquien, die im Altar niedergelegt waren, vermerkt eine wohl noch dem 6. Jahrhundert angehörende Inschrift einer Marmortafel, die in den Ruinen einer altchristlichen Kirche gefunden wurde und zu Bornos (Prov. Cadix) neben dem Hauptportal der dortigen Pfarrkirche in der Kirchenmauer eingelassen ist. Sie lautet ähnlich anderen gleichartigen Inschriften aus westgotischer Zeit: Hic reliquiae sanctorum martyrum id est sancti Thomae, sancti Dionisii, sanctorum Cosmae et Damiani, sancti Sebastiani, sanctae Afrae, sancti Sabae[4].

Sehr ausführlich ist eine siebenzeilige, einer 56 cm hohen, 1,45 m langen Marmortafel eingehauene Inschrift, welche bei Sevilla in den Resten einer aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammenden Basilika zutage trat und jetzt im Treppenhaus der Biblioteca Colombina angebracht ist (Tafel 113). Sie bringt Kunde von der Gründung und Weihe jener Kirche und ihres Altares durch Bischof Honoratus, den Nachfolger des hl. Isidor, und lautet: Fundavit sanctum hoc Christe et venerabile templum — Antistes Honoratus, honor de nomine cuius — Pollet in aeternum et factis celebratur in istis. — Hic aram in medio sacrans altare recondit — Tres fratres sanctos, quos Corduba passos — Aedem deinde trium sanctorum jure dicavit. — Versibus aera subest annos per secla resignans. Era DCL(X)XV (= 637)[5].

Eine ungemein interessante Inschrift aus dem Ende des 7. oder dem Beginn des 8. Jahrhunderts entdeckte P. de la Croix, als er in der Nähe von Poitiers die Memorie des Abtes Mellebaudis bloßlegte. Sie war der Bogenwand eines Arkosols aufgemalt und stammt aus zwei verschiedenen Zeiten; es war nämlich der untere Teil der ersten Inschrift etwas später überdeckt und durch eine andere ersetzt worden. Die heute fast ganz verblichene Inschrift, die jedoch in einer guten Kopie erhalten ist, berichtet in ihrem sehr lückenhaften älteren Teil von der Weihe der Memorie an einem 30. Juli, der am 3. und 19. Dezember die Beisetzung von Reliquien folgte, in dem jüngeren von einer neuen Einführung von Reliquien in den Altar der

[2] Ep. 32, n. 6 s. (C. SS. eccl. 29, 280 s.).

[3] Duch. I, 265, wo sich auch die übrigen Inschriften finden. Die Inschrift am Altare der hll. Protus und Hyacinthus auch oben S. 617.

[4] Hübner, n. 90.

[5] In der Jahreszahl hat der Steinmetz irrtümlich eine X ausgelassen; Bischof Honoratus regierte von 636—641.

Memorie, unter denen sich auch solche des hl. Maurus, der hll. Chrysanthus und Daria, sowie der hl. Radegundis befanden. Ob die letztgenannte Reliquienrekondition, die nach der Inschrift an einem 13. November stattfand, infolge einer Verwüstung und Wiederherstellung der Kapelle geschah, wie man aus der Inschrift geschlossen hat, muß bei dem fragmentarischen Zustand derselben dahingestellt bleiben[6].

In der Karolingerzeit scheint es vielfach gebräuchlich gewesen zu sein, bei den Altären an der Wand die Namen der Heiligen zu vermerken, denen der Altar bei der Konsekration geweiht worden war. So berichten z. B. die Gesta des Bischofs Aldricus von Le Mans († 856), derselbe habe, nachdem er 834 die neuen Altäre in der restaurierten Kathedrale geweiht hatte, über alle die Namen der Heiligen anschreiben lassen, zu deren Gedächtnis er dieselben konsekriert hatte[7]. Die Synode von Celichyt verordnete 816 ausdrücklich, es solle an die Wand der Kirche oder auf eine Tafel oder auch auf die Altäre selbst aufgemalt (depictum) werden, welchen Heiligen Kirche und Altäre geweiht seien[8]. Man hat den Kanon dahin ausgelegt, als ob die Synode befohlen hätte, Bilder der betreffenden Heiligen an die Wand, auf eine Tafel oder auf die Altäre selbst zu malen. Allein so eng darf er nicht gefaßt werden. Denn abgesehen davon, daß es in kleineren Kirchen zu große Schwierigkeiten gehabt hätte, derartige Bilder herzustellen, so geschah ja auch das Anbringen der Namen der Heiligen durch Aufmalen mit dem Pinsel.

Die Inschriften, welche die Heiligen oder die sonstigen Titel nannten, zu deren Ehre der Altar geweiht war, waren nicht selten in Versen abgefaßt. Zahlreiche solcher Inschriften verfaßten Alkuin und Hraban, andere haben sich erhalten, die Theodulf von Orléans und Walafried Strabo schufen[9]. In vielen, vielleicht den meisten Fällen waren auch wohl Reliquien der in diesen Inschriften genannten Heiligen in dem Altare geborgen, aber nicht auf sie bezogen sich die Inschriften zunächst, sondern auf die Heiligen selbst, sofern ihnen der Altar geweiht war. Manche der Inschriften lassen daran keinen Zweifel. So heißt es beispielsweise in Versen, die Alkuin für den Altar des hl. Paulus in der Peterskirche zu Arras verfaßte: Ara quidem praesens sacrata est nomine Pauli usw., in den Versen Alkuins für den Altar der heiligen Jungfrauen in der Kirche des hl. Vedastus daselbst: Caecilia, Agathes, Agnes et Lucia virgo — Haec istis pariter ara sacrata micat usw. Für den Altar der hl. Aldegundis in der Peterskirche verfaßte er die Inschrift: Haec Aldegundis veneranda est virginis ara usw., für einen Altar des hl. Martin: Hoc altare tibi constat, Martine, dicatum usw.[10]. Die Verse waren wohl über dem Altar angebracht, da sie so am sichtbarsten und am lesbarsten waren und zugleich einen Schmuck für die Wand und den vor ihr stehenden Altar bildeten.

Den Charakter einer förmlichen Weiheurkunde hat eine auf eine Steinplatte eingehauene, dem Ende des 10. Jahrhunderts entstammende Inschrift in der Kirche zu Neuenahr, welche uns belehrt, daß Erzbischof Evergerus von Köln am 4. Janur 990 Kirche und Altar konsekrierte, und zwar zu Ehren der hll. Kornelius, Marcellus, Apollinaris und Willibrordus: Anno incarnationis Dominicae DCCCCXC indictione III. templum hoc et altare ab Evergero sanctae coloniensis ecclesiae archiepiscopo in honore sanctorum Stephani protomartyris, Cornelii PP. et Marcelli, Apollinaris et Mauricii martyrum et sancti Willibrordi confessoris pridie nonarum Januariarum Domino propicio est dedicatum. Die Tafel ist 42 cm hoch, 1,39 m breit.

---

[6] Vgl. über die Inschrift namentlich P. de la Croix, Monographie de l'hypogée-martyrium de Poitiers (Paris 1883) 61 s., und E. Le Blant, Nouv. recueil des inscript. chrét. (Paris 1892) n. 245.

[7] N. 3 (M. G. SS. XV, 311).

[8] Can. 2 (Hard. IV, 1220).

[9] Die von Alkuin stammenden Inschriften in M. G. Poetae I, 305 s., Theodulfs ebend. I, 554 f, die Hrabans ebend. II, 205; diejenigen Walafrieds ebend. II, 393.

[10] L. c. 311 310 312 314. Vgl. auch die lehrreichen Vers. Hrabans für die Abteikirche zu Fulda und andere Kirchen l. c. II, 205 f.

In Versen war die ein halbes Jahrhundert ältere Inschrift abgefaßt, welche ezeugte, daß Erzbischof Rotbert von Trier (931—956) den von Abt Ratwich errich-ten Petrusaltar der Abteikirche zu Mettlach geweiht habe[11]; Claviger alme poli uotbertus mente fideli — Hanc tibi praeclaram praesul devoverat aram — Abbas am Ruothvic devotus rite peregit — Praemia communis sibi quo sint aequa boris.

Vier 40 cm im Geviert messende Steintafeln in der Krypta der Münsterkirche Essen, die über den Kapitellen der ihrer Ostseite vorgelegten Wandpfeiler ein-elassen sind, beurkunden die Weihe der Krypta, die 1051 Erzbischof Hermann on Köln auf Bitten der Äbtissin Theophanu vorgenommen hatte, und geben die in ren drei Altären niedergelegten Reliquien an. Die Hauptinschrift lautet: Anno carnacionis Dominicae millesimo LI indictione IIII V. id. Sept. dedicatum est hoc catorium a venerabili archiepiscopo Herimanno precatu nobilissimae sororis suae heophanu abbatissae. Die übrigen besagen: In hac ara habentur reliquiae sanc-rum Christophori, Cyrini, Cyriaci, Cornelii, Cypriani, Pancracii, Nerei, Achillei - in hoc altari continentur reliquiae sanctorum Joannis Baptistae, Joannis evange-stae, Mathi(a)e (e)vangelistae, Quintini martyris, Dionysii, Rustici, sanctorum Cle-entis, Blasii, Innocentium, Gorgonii — in ista ara habentur reliquiae sanctorum oannis, Pauli, Mauricii, Exuperii, Landberhti, Crispini, Crispiniani, Sebastiani, lbani.

Verschwunden ist jetzt die Weiheinschrift, welche ehedem an der Epistelseite des ltares der Godehardskapelle des Mainzer Domes zu lesen war und nach Würdtwein, er sie noch sah, den Wortlaut hatte: Anno Dominicae incarnationis MCXXXVII dictionis XV II kal. Julii consecratum est hoc altare a venerabili Buccone Worma-ensi episcopo in honorem D. N. Jesu Christi et ejus gloriosae Genitricis perpetuae irginis Mariae et sancti Pauli apostoli, Laurentii martyris, confessorum Martini et othardi omniumque sanctorum[12]. In der Kirche der Zisterzienserabtei Eberbach ingen in den Verwüstungen, welche die Schweden anrichteten, zwei Tafeln zu-runde, deren Inschrift bezeugte, daß Bischof Berno von Ewernien 1177 in der euen Kirche die Altäre der Apostelfürsten und des hl. Michael konsekrierte. Sie aren bei dem Altar, zu dem sie gehörten, angebracht[13]. Eine der beiden Inschriften esagte: Anno incarnationis Dominicae MCLXXVII XII kal. Augusti hoc altare onsecratum est a venerabili Ewerniensi episcopo D. Bernone in honorem sanctorum postolorum Petri et Pauli et sancti Joannis evangelistae. In St. Gereon zu Köln egnügte man sich im Beginn des 13. Jahrhunderts damit, bei den Altären des Okto-ons und der Krypta den Titel derselben auf die Wand zu malen: Al. s. Pauli, al. s. ndree et trium Magorum, al. s. Martini, al. s. Catharine u. a. Verschollen ist eine edikationsinschrift vom Jahre 1228, die sich in der heute abgebrochenen Makkabäer-irche zu Köln befand und beurkundete, daß Johannes, Titularerzbischof von Iytilene, damals Kirche und Hochaltar zu Ehren der Gottesmutter, der Makkabäer, er hll. Petrus und Paulus und der anderen Apostel sowie aller Heiligen konse-rierte[14].

Von mittelalterlichen römischen Wandinschriften, welche die Vornahme einer ltarkonsekration verewigen sollen, seien als Beispiele angeführt die Inschrift, elche der Wand des mittleren Stollens der Ringkrypta von S. Cecilia, aufgemalt ist nd berichtet, daß Gregor VII. am 3. Juni 1580 den Altar der Krypta geweiht habe: Dedicatum est hoc altare die III. mensis Junii per Domnum Gregorium P. P. VII. nno millesimo LXXX ind. III, sowie die zwei heute in die Vorhalle von S. Lorenzo Lucina übertragenen, auf Marmortafeln angebrachten Inschriften, von denen eine

[11] Chr. Brower, Ann. Trever. I (Leodii 1670) 5.

[12] Diplomataria Mogunt. II (Mogunt. 1789) 2, nota f.

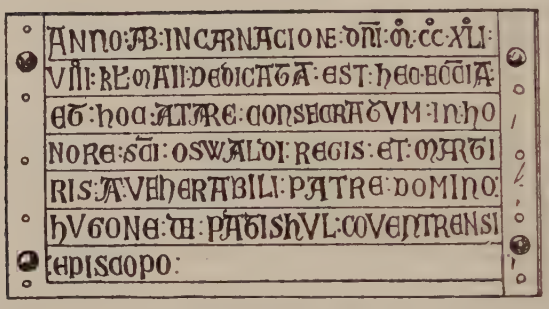
[13] H. Bär, Diplomatische Geschichte der Abtei Eberbach I (Wiesbaden 1855) 316.

[14] F. X. Kraus, Die christl. Inschriften II, 266.

die Weihe des Hochaltares der Kirche durch den Kardinal Leo von Ostia (1112), die andere die Weihe der Kirche und des Hochaltares durch den Gegenpapst Anaklet II. (1130) berichtet (Tafel 112). Beide Inschriften nennen den Konsekrator, Jahr und Tag der Weihe, Indictio und Reliquien, die im Sepulcrum des Altares beigesetzt wurden. Dazu kommen bei der zweiten zwei Hexameter, welche die Hauptheiligtümer der Kirche aufzählen: † Furcula, craticulae, ferrum cum compede juncta — Gausape, pinguedo sunt hoc in domate cuncta.

In Montier-Neuf zu Poitiers finden sich drei in die Wand eingelassene Dedikationsinschriften des 12. Jahrhunderts. Die auf den Hochaltar bezügliche ist sehr lang. Als Beispiel sei angeführt die Inschrift, welche in der Apsis des nördlichen Querarmes angebracht ist. Sie besagt: Hoc altare XII kl. Februarii est consecratum in honore sanctorum apostolorum Simonis et Judae et omnium apostolorum et Vincentii martyris atque ibi sunt conditae reliquiae sanctorum Abundii presbyteri et martyrum Maximi presbyteri, Archelai diaconi.

Ausdrücklich verordnen die Konstitutionen des Bischofs Wilhelm de Blois von Worcester 1229, es solle in konsekrierten Kirchen Jahr und Tag der Weihe,



Altarweiheinschrift. Ashbourne

der Namen des Konsekrators sowie des Heiligen, zu dessen Ehre die Kirche geweiht worden sei, deutlich und sichtbar in der Nähe des Hochaltares an einem dazu geeigneten Platz angeschrieben werden, und ebenso solle man es bei den Nebenaltären halten[15]. Wie solche Inschriften beschaffen zu sein und zu lauten pflegten, ersehen wir aus einer Inschrift, welche die Konsekration der Kirche zu Ashbourne (Derbysh.) und ihres Hochaltares beurkundet.

Daß Weiheinschriften auch als einfaches, aber wirksames Verzierungsmittel verwendet werden können, zeigen in überraschender Weise die Inschriften im Chorhaupt und in den Kapellen des Chorumganges der Zisterzienserkirche Veruela bei Saragossa. Die heute durch ein Retabel leider für den Blick verdeckte Weiheinschrift der ganzen Kirche und ihres Hochaltares ist den vier Pfeilern aufgemalt, welche das Chorhaupt vom Umgang scheiden. Die Schrift ist in schwarzer Farbe auf weißem Grund ausgeführt, die einzelnen Reihen sind durch eine rote Linie getrennt, rings um die ganze Inschrift aber zieht sich ein Fries, der an den Seiten in Rot, oben und unten in Schwarz gemalt ist. Die Buchstaben zeigen reichste, ungemein dekorativ wirkende Übergangsformen. Die auch durch ihre Angabe über die im Hochaltar eingeschlossenen Reliquien interessante Inschrift lautet: † Anno Domini MCCXLVIII XVII kl. Decembris dedicatum est monasterium Berolae et altare majus consecratum a Domino Acenario Calagurritano episcopo in honore Dei et beatae semper Virginis Mariae et continentur in eo reliquiae de corpore et sanguine Christi, de pane coenae

[15] C. 7 (Hans., Conc. XXIII, 177): In ecclesiis dedicatis annus et dies dedicationis et nomen dedicantis et nomen sancti, in cuius honore dedicata est ecclesia, distincte et aperte scribantur circa majus altare in loco ad hunc (finem) idoneo; idem fiat circa minora altaria.

e ligno crucis, de lacte et lacrimis et capillis et vestibus beatae Virginis et reliquiae eate Joannis Baptistae et beatorum apostolorum Andreae, Jacobi Majoris, Bartholomaei, Thomae, Philippi et sanctorum martyrum Stephani, Laurentii, Vicentii, hristophori, Blasii, Emeterii et Caledonii, sanctorum confessorum Martini, Nicolai, enedicti et sanctarum virginum Catharinae, Luciae, praesente Domino Gartia Dei ratia Tirasenensi episcopo et Domino Rogerio abbate Scalae Dei et Domino Bernardo abbate Berolae et octo aliis abbatibus. Die Anordnung der Weiheinschriften den Apsiden der Chorkapellen erhellt aus Tafel 113, welche auch die hochrnamentalen Formen der Buchstaben klar erkennen läßt. Leider ist keine der nschriften der Kapellen vollständig erhalten. Die Altäre der Kapellen des Chormganges wurden bereits im dritt- und vorletzten Dezennium des 12. Jahrhunderts onsekriert, doch mögen die Inschriften in denselben erst nachträglich, und zwar ugleich mit der Dedikationsinschrift der Kirche und des Hochaltares aufgemalt orden sein.

Eine in Limusiner Email ausgeführte Weiheinschrifttafel erwähnt und beschreibt E. Rupin[16]. Dieselbe stammt aus der Kirche zu Torcillac (Creux) und bezeugt ine am 3. Mai 1267 von Bischof Aymericus von Limoges vorgenommene Altarkonseration. Links von der Inschrift zeigt sie die Figuren der Gottesmutter und des l. Andreas, rechts ist die hl. Katharina dargestellt. Geweiht wurde der Altar nämch der Inschrift zufolge zu Ehren Marias, des hl. Andreas, des hl. Laurianus, des l. Nikolaus, der hl. Katharina sowie aller Heiligen. Zur Zeit ihrer Entstehung ürfte die Tafel, die sich jetzt in Privatbesitz befindet, bei der mächtigen Ausdehung, welche die Limoger Emailindustrie genommen, und der außerordentlichen eistungsfähigkeit, die sie erreicht hatte, wohl kaum die einzige ihrer Art geblieben ein. Heute ist sie freilich ein Unikum.

Ganz vereinzelt steht auch die Dedikationsinschrift des Hochaltares der Münsterkirche zu Emmerich da, und zwar ebensowohl bezüglich des Ortes, an dem ie angebracht, wie bezüglich der Art der Technik, in der sie ausgeführt ist. Sie efindet sich nämlich im Fußboden des Chores, bildet einen Fries, der den Belag esselben nach den Chorstufen zu abschließt und ist in derber Mosaiktechnik gearbeitet. Inhaltlich besagt sie nur, daß der Hochaltar Gott dem Herrn zu Ehren Marias und aller Heiligen geweiht sei[17].

II. DIE ALTARTITEL

Nach katholischer Lehre wird der Altar Gott und nur Gott allein errichtet, icht Heiligen; denn er ist bestimmt für die Feier des eucharistischen Opfers, und war ist ihm diese Bestimmung so innerlich und wesentlich, daß er ohne sie völlig edeutungslos ist. Das eucharistische Opfer wird aber bloß Gott dargebracht, keinem er Heiligen, so hoch derselbe auch stehen mag. Wie es jedoch keineswegs dem harakter der Messe als einem Akt des cultus latriae widerstreitet, wenn die Feier es Gedächtnisses eines Heiligen den Anlaß zu ihr bildet, wenn ein Akt der Heiligenerehrung mit ihr verbunden ist und die Heiligen in ihr um Fürbitte angerufen werden, so tut es auch dem wesentlichen Charakter des Altares keinen Eintrag, wenn ieser errichtet und geweiht wird zur Erinnerung an einen Heiligen, als Ehrung für enselben und als Stätte seiner Verehrung und Anrufung. Denn das sind nicht bloß wecke durchaus untergeordneter Art, sondern auch Zwecke, die gegenüber der inen inneren und wesentlichen Bestimmung des Altares, Werkzeug und Ort der arbringung der eucharistischen Opfer zu sein, wie äußerlicher, zufälliger Art sind nd dem Hauptzweck des Altares ohne Beeinträchtigung desselben beigefügt werden önnen. Man hat deshalb auch zu keiner Zeit Anstoß genommen, Altäre zum edächtnis und zu Ehren von Heiligen zu errichten.

[16] L'oeuvre de Limoges (Paris 1890) 137. [17] Skizze in Kd. der Rheinprov., Kr. Rees 40.

Der Ausgangspunkt dieses Brauches ist der Märtyrerkult. Er betätigte sich namentlich auch darin, daß man an den Orten, die durch das Martyrium eines Märtyrers oder sonst einen bemerkenswerten Umstand aus seinem Leben und Leiden sowie namentlich als Ruhestätte seiner leiblichen Überreste bedeutsam waren, Memorien mit einem Altar zum Andenken an sein Martyrium, zum Zwecke seiner Verehrung und zur Feier seiner Natilitien errichtete. Allein nicht bloß wo solche Erinnerungen und Beziehungen vorlagen, auch anderswo ließ frommer Eifer zum Gedächtnis hochverehrter Märtyrer und zur Belebung ihrer Verehrung manche Memoria mit Altar erstehen.

Der um das 6. Jahrhundert allmählich aufkommende Brauch, in derselben Basilika mehrere Altäre zu errichten, hatte dann zur Folge, daß nunmehr in der gleichen Kirche ebenso viele Memorien wie Altäre entstanden, da ja jeder einem Heiligen zu Ehren errichtet und, wenn irgendwie möglich, mit Reliquien desselben ausgestattet wurde. Frühe Beispiele sind die Altäre, welche Papst Symmachus (493 bis 510) in den Wandnischen der Andreasrotunde zu Ehren des hl. Thomas, der hll. Protus und Hyacinthus, des hl. Apollinaris und des hl. Sossus schuf, sowie die Altäre des hl. Kreuzes, des hl. Johannes Evangelist und des hl. Johannes des Täufers, welche derselbe Papst in dem rechten Querarm der Peterskirche erstehen ließ[1]. Von den vier Altären, die der hl. Germanus in der vom hl. Droctoveus erbauten Kirche 551 konsekrierte, war einer zu Ehren des hl. Kreuzes und des hl. Vinzenz, der zweite zu Ehren der hll. Ferreolus und Ferrutio, die beiden andern zu Ehren des hl. Julianus bzw. der hll. Märtyrer Gervasius, Protasius, Celsus und Georg geweiht[2]. In der um dieselbe Zeit erbauten neuen Vitaliskirche zu Ravenna gab es außer dem Hochaltar auch noch einen dem hl. Vitalis geweihten Altar. Die hl. Rustikula († 632) errichtete in der zu Ehren des hl. Kreuzes von ihr erbauten Kirche je einen Altar zu Ehren des hl. Kreuzes, des hl. Gabriel, des hl. Raphael, des hl. Apostels Thomas, des hl. Mauritius, des hl. Sebastianus und des hl. Pontius. Wie ihr Beispiel zeigt, weihte man schon im 7. Jahrhundert Altäre den hl. Engeln zu Ehren, obwohl es Reliquien derselben nicht gab. Von den dreizehn Altären, welche sich in der von Bugge, der Tochter des angelsächsischen Königs Ina gestifteten Kirche befanden, hatte der Hochaltar Maria zur Patronin, die anderen zwölf waren zu Ehren je eines der Apostel geweiht, wie wir aus dem Gedicht ersehen, das Bischof Aldhelmus († 709) auf die Erbauung der Basilika verfaßte[3].

Lehrreiche Beispiele von Altartiteln aus karolingischer Zeit bieten die tituli Alkuins und Hrabans, der Plan für die Klosterkirche von St. Gallen und der Bericht über die Altäre in den von Angilbert zu Centula errichteten Kirchen. Von den Titeln der Altäre des St. Gallener Planes und der Kirchen zu Centula war schon die Rede[4]. Bemerkenswert ist, daß in dem Bericht über die Weihe der Altäre zu Centula bei allen die in denselben beigesetzten Reliquien genannt sind, unter denen an erster Stelle regelmäßig die des betreffenden Titelheiligen aufgeführt werden, ausgenommen bei den drei zu Ehren der hl. Erzengel geweihten Altäre, in die also keine Reliquien eingeschlossen wurden.

Nach den tituli, die Alkuin († 804) für die Altäre der Vedastuskirche zu Arras schrieb, gab es in derselben einen Altar des hl. Vedastus, des hl. Martinus, des hl. Dionysius und seiner Gefährten, der hll. Remigius und Audoenus, der hll. Lantbertus und Richarius, der hll. Gregorius und Hieronymus, des hl. Benediktus und der hl. Scholastika, der hll. Cosmas und Damianus, hll. Jungfrauen (Cäcilia, Agatha, Agnes und Lucia), des hl. Kreuzes, Marias und des hl. Clemens (wohl der Hochaltar), der hll. Johannes Ev. und Matthäus, der hll. Piatus und Georg, endlich der hll. Laurentius, Johannes und Paulus. In der Peterskirche zu Arras finden wir

[1] L. P. n. 79, Duch. I, 261.
[2] Vita s. Droctovei c. 2, n. 12 (AA. SS. 10 Mart.) II, 38.
[3] M. 89; 289 s.
[4] Vgl. oben S. 388 f.

ufolge Alkuins tituli einen Petrus-, Paulus-, Andreas-, Adelgundis-, Johannes Baptista-, Germanus- und Genovevaaltar sowie einen Altar des hl. Quintinus und es hl. Erzengels Michael[5]. Die Abteikirche zu Fulda besaß gemäß den Altartiteln Hrabans außer dem Salvatoraltar im Ostchor und dem Bonifaziusaltar im Westhor weiterhin noch einen Laurentius-, Clemens-, Agatha-, Lukas-, Markus-, Agnes-, Benediktus- und Timotheusaltar, einen Altar hll. Jungfrauen (Agnes, Euphemia, Genoveva u. a.) sowie einen Altar des hl. Antonius und anderer hll. Mönche, welch etzterer in der Ostkrypta stand[6]. Von einem Altar der hll. Philippus und Jakobus, er 820 geweiht wurde, berichtet die metrische Vita des Abtes Eigil[7].

Schon in der Karolingerzeit tritt das Bestreben zutage, die Zahl der Heiligen, denen der Altar geweiht sein sollte, zu mehren, und dem oder den Hauptpatronen desselben (patronus primarius) noch verschiedene Nebenpatrone (patronus secundarius) zuzugesellen. Im 10., 11. und 12. Jahrhundert ist eine solche Häufung der Altarpatrone sehr gewöhnlich. Auch werden nun dem Hauptpatron oft alle Heiligen des gleichen Charakters in ihrer Gesamtheit als weitere Patrone nebengeordnet, indem man z. B. einen Altar, den man einem Märtyrer zu Ehren errichtete, zugleich allen Heiligen Märtyrern zu Ehren weihte.

So wurde nach den Dedicationes ecclesiae s. Arnulfi Metensis der Hochaltar er Arnulfskirche zu Metz 1049 zu Ehren der hll. Johannes Evangelist, Petrus, Paulus und aller heiligen Apostel und Evangelisten konsekriert, der Arnulfusaltar u Ehren des hl. Arnulf, der hll. Gericus, Papolus, Godo, Clemens, Felix, Sixtus, Vinzenz, Georg, Christophorus und aller heiligen Märtyrer, der Muttergottesaltar ußer zu Ehren Marias zu Ehren des hl. Johannes des Täufers, der hll. Lucia, Eugenia, Anastasia, Cäcilia und aller heiligen Jungfrauen, der Martinusaltar zu Ehren des hl. Martinus, der hll. Gregorius, Hilarius, Brictius und aller heiligen Bekenner, der Benediktusaltar zu Ehren des hl. Benediktus, der hll. Clodulphus, Majous, Maurus und aller heiligen Mönche. Der Heiligkreuzaltar der Kirche erhielt als weitere Titel den Erlöser, den hl. Patiens und die Unschuldigen Kinder[8]. Dem Mauritiusaltar im Dom zu Halberstadt fügte man 992 neben dem hl. Mauritius als fernere Patrone noch die hll. Exuperius, Candidus, Innocentius, Vitalis und das ganze Heer der Thebäer bei[9]. Bei der Weihe der Euchariuskirche zu Trier, die 1148 Papst Eugen III. vornahm, wurde der Altar des hl. Johannes des Täufers auch u Ehren aller Patriarchen und Propheten, der Altar der hll. Gregorius, Nikolaus nd Benediktus zugleich zu Ehren aller Bekenner konsekriert. Der Altar der ll. Stephanus und Laurentius erhielt als Nebenpatrone alle heiligen Märtyrer, der er hl. Agatha alle heiligen Jungfrauen, der der Apostelfürsten alle heiligen Apostel[10].

Andere bezeichnende Beispiele bieten die Historia Hirsaugiensis monasterii[11] nd Ortliebs Chronicon Zwifaltense[12]. Zu Hirsau wurde der Hochaltar 1091 zu Ehren der hhl. Dreifaltigkeit, des heiligen Kreuzes, der Gottesmutter, des hl. Aurelius nd aller Heiligen konsekriert, der Kreuzaltar zu Ehren des hl. Kreuzes und des l. Johannes des Täufers, der Benediktusaltar zu Ehren des hl. Benediktus, der ll. Antonius, Arsenius, Maurus, Macarius, Hilarion, Columba, Paulus, Johannes, olumbanus, Gallus, Magnus, Othmar, Simeon, Odilo sowie aller heiligen Mönche nd Einsiedler, der Andreasaltar zu Ehren des hl. Andreas und aller heiligen Apostel nd Evangelisten, der Martinusaltar zu Ehren der hll. Martinus, Silvester, Gregor des roßen, Nikolaus, Remigius, Ulrich und aller heiligen Bekenner, der Mechtildisaltar

[5] M. G. Poetae I, 309 f.
[6] Ebenda II, 205 f.
[7] C. 19 (M. G. Poetae II, 113).
[8] M. G. SS. XXIV, 547.
[9] L. c. XX, 87.
[10] M. G. SS. XV, 1278.
[11] N. 13. (M. G. SS. XIV, 261 s.).
[12] L. 2 ad an. 1109 s. (L. c. X, 86 s.).

zu Ehren der hl. Mechtildis und aller Heiligen, der Emmeramsaltar zu Ehren des hl. Emmeram und aller heiligen Propheten, der Laurentiusaltar zu Ehren der hll. Laurentius, Stephanus, Innocentius, Blasius, Mauritius und seines Heeres, Georg, Sebastian und aller heiligen Märtyrer, der Agathaaltar zu Ehren der hll. Agatha, Agnes, Lucia, Cäcilia und aller heiligen Jungfrauen, der Michaelsaltar zu Ehren des hl. Michael und aller himmlischen Geister. Auch gab es in der Hirsauer Kirche einen Altar, der als Patrone alle heiligen römischen Päpste hatte.

Zu Zwiefalten erhielt der Hochaltar als Titel die hhl. Dreifaltigkeit und das hl. Kreuz sowie als Patronin Maria. Der hinter ihm stehende kleinere Altar war zu Ehren des hl. Benediktus und aller heiligen Mönche und Einsiedler errichtet, der erste Seitenaltar rechts zu Ehren des hl. Petrus und aller Apostel, der zweite daselbst zu Ehren des hl. Martinus und aller heiligen Bekenner und Bischöfe. Der erste Seitenaltar links hatte den hl. Georg und alle heiligen Märtyrer als Patrone, der zweite die hl. Justina und alle heiligen Jungfrauen und Witwen. Einfacher ging Bischof Egbert von Trier vor, als er 987 zu Luxemburg auf Bitten des Grafen Siegfried in der dortigen Kirche die Altäre konsekrierte. Den Hochaltar weihte er dem Erlöser und dem hl. Kreuz sowie außerdem zu Ehren aller Heiligen, den einen der Seitenaltäre zu Ehren aller Apostel, den anderen zu Ehren aller Märtyrer, den Altar der Krypta zu Ehren der Gottesmutter und aller heiligen Jungfrauen. Es ist ein eigenartiges, interessantes Bild, welches die Berichte über die Altarweihen des 10., 11. und 12. Jahrhunderts bieten; ein Bild, das ein bezeichnendes Licht auf das religiöse Denken und Empfinden jener Tage wirft. Die Verzeichnisse der Altartitel, die uns die damaligen Chronisten übermittelt haben, muten förmlich wie eine auf die verschiedenen Altäre verteilte Litanei von allen Heiligen an, und man empfängt aus ihnen unwillkürlich den Eindruck, als ob sich der tiefgläubige Sinn der Menschen jener Zeit nicht genug habe tun können in der Aufstellung von Patronen für die Altäre, die man errichtete.

Gewöhnlich entsprachen die Patrone den Reliquien, die man in dem Altare beisetzte, sei es allen, sei es den wichtigeren. Vom Kreuzaltar zu Petershausen bei Konstanz berichten die Casus monasterii Petrihusiensis[13] ausdrücklich, Bischof Ulrich habe ihn 1134 geweiht zu Ehren des Erlösers, des hl. Kreuzes, Marias, des hl. Gebhard, dessen Leib unter ihn übertragen worden war, des hl. Benediktus und aliorum sanctorum, quorum reliquiae in eo sunt reconditae; und ähnliches lesen wir in den Notae s. Jacobi Babenbergensis über den 1072 konsekrierten Altar der Krypta von St. Jakob zu Bamberg[14].

Der Hochaltar wurde zur Karolingerzeit gern dem Erlöser geweiht. Seit dem 10. Jahrhundert erhielt er in der Regel als Patron die allerseligste Jungfrau oder Heilige, doch hatte er gewöhnlich außerdem noch die hhl. Dreifaltigkeit, den Erlöser oder das hl. Kreuz, wenn nicht gar alle drei, als Titel. Die Notae dedicationis des 10., 11. und 12. Jahrhunderts bieten dafür manche Belege[15].

Das späte Mittelalter hielt sich bezüglich der Altartitel, ihrer Zahl und ihrer Art im ganzen in den Gleisen des 10., 11. und 12. Jahrhunderts. Insbesondere blieb es nach wie vor beliebt, den Altären zu dem Hauptpatron hinzu noch einen oder mehrere Nebenpatrone zu geben.

Auf einer Weiheurkunde von 1450, die im Sepulcrum des Hochaltares der Pfarrkirche zu Rehna (Mecklenburg-Schwerin) gefunden wurde, heißt es z. B. bezüglich des Hauptpatrones: in honore gloriosae virginis Mariae, bezüglich der Nebenpatrone aber: in commemoratione sanctorum Michaelis arch

[13] L. 5, n. 5 (M. G. SS. XX, 670).
[14] M. G. SS. XVII, 637.
[15] Vgl. z. B. St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters (Freiburg 1892) 23 f.

geli, Eustachii, Candidi et Victoris, Lamberti martyrum, Benedicti abbatis, Gertru-
s, Romanae, Agnetis virginum ac Elizabeth viduae[16]. Auch weihte man noch
mer, wenn auch seltener, die Altäre ganzen Ordnungen von Heiligen. So hatte
n den 1346 konsekrierten Altären der Klarissenkirche im Gnadental zu Basel
r Hochaltar das hl. Kreuz zum Titel, die Gottesmutter, die hl. Klara, den hl. Fran-
skus von Assisi und alle heiligen Jungfrauen als Patrone. Der Altar des
. Stephan, des hl. Laurentius und des hl. Vinzentius war zugleich allen heiligen
ärtyrern geweiht. Der Klaraaltar zählte neben der hl. Klara auch noch den
. Franziskus, den hl. Ludwig von Toulouse, den hl. Antonius von Padua, die
. Agnes, die hl. Maria Magdalena, die hl. Katharina, die hll. Nikolaus, Erhard von
egensburg und Polykarpus sowie alle heiligen Bekenner als Patrone. Ein vierter
ltar war den beiden hl. Johannes, dem hl. Petrus, allen heiligen Aposteln und allen
iligen Evangelisten, ein fünfter den heiligen Erzengeln und allen heiligen Engeln
weiht[17].

Die starke Vermehrung, welche die Zahl der Altäre im ausgehenden Mittelalter
fuhr, hatte eine ungemein große Mannigfaltigkeit der Altartitel zur Folge. So
ab es um 1500 im Dom zu Halberstadt außer dem Hochaltar, der den hl. Stephan
s Patron hatte, einen Heiligkreuzaltar, einen Altar der Gottesmutter, einen Sixtus-,
kobus-, Euphemia-, Johannes Baptista-, Mauritius-, Georgs-, Silvester-, Katharina-,
hannes Evangelista-, Engel-, 10 000-Jungfrauen-, Ludgerus-, Dionysius-, Thomas-,
aria Magdalena-, Peter und Paul-, Philippus und Jakobus-, Carolus-, Godehardus-,
artinus-, Cyriacus und Valentinus-, Bernwardus und Sebastianus-, Jakobus d. Ä.
d Livinus-, Matthias und Eucharius-, Petrus-, Erasmus-, Blasius-, Bartholomäus-,
aurentius-, Allerheiligen-, Nikolaus- und 10 000-Ritter-Altar[18]. Noch reicher ist
as Bild, das die Titel der mehr als vierzig Altäre des Domes zu Schleswig bieten.
er Hochaltar hatte als Titel den hl. Petrus, ein zweiter Altar die hll. Bartholomäus,
h. Evangelist, Gregor d. Gr. und Margareta, ein dritter, vierter, fünfter usw.
as hl. Kreuz, den hl. Erich, den hl. Kanut, die hhl. Dreifaltigkeit, den Rosenkranz,
n hl. Andreas, die hll. Petrus und Paulus, die hll. Paulus und Bartholomäus, die
l. Philippus und Jakobus, den hl. Johannes den Täufer, den hl. Jakobus, den
. Thomas, den Erzengel Michael, den Heiligen Geist, die zwölf Apostel, die
l. Simon und Judas, den hl. Matthäus, Mariä Schmerzen, Mariä Geburt, Mariä Auf-
ahme, die hl. Anna, die hl. Maria Magdalena, die hl. Martha, den hl. Laurentius,
n hl. Georg, die hl. Katharina, die hll. Euphrosina und Florentia samt den
000 Jungfrauen, die 10 000 Ritter, den hl. Christophorus, den hl. Nikolaus, die
l. Cosmas und Damianus, die hll. Antonius und Gertrudis, den hl. Martinus, den
. Anselmus, den hl. Willibald, die hll. Mauritius und Genossen, den hl. Augustinus,
n hl. Thomas von Aquin, den hl. Hieronymus, die hl. Elisabeth, den hl. Rochus
d das heilige Kreuz[19]. Doch die beiden Beispiele mögen genügen. Sie geben ein
rtreffliches Bild von der Mannigfaltigkeit und der großen Menge der Altartitel
den Kirchen des ausgehenden Mittelalters. Private wie Zünfte und andere Ver-
nigungen wetteiferten, ihren Patronen Altäre zu errichten. Freilich gab es nicht
allen Kirchen eine solche Fülle von Altären und darum auch nicht eine solche
ülle von Altartiteln, wie in den Domen zu Schleswig und Halberstadt, doch
rscheint selbst in kleineren Kirchen des späten Mittelalters die Zahl derselben
leich denjenigen der Altäre oft überraschend groß.

Eine erst in spätmittelalterlicher Zeit in Brauch kommende Neuerung
esteht darin, daß man die Altäre nun auch auf einzelne Geheimnisse aus
em Leben des Heilandes, wie z. B. auf seine Geburt, die Anbetung durch die

[16] Kd. des Großh. Mecklenburg-Schwerin II, 6.

[17] E. A. Stückelberg, Die Abteikirche St. Paul i Gnadental zu Basel (Sonderabdruck 8).

[18] Kd. der Prov. Sachsen, Kreis Halberstadt (Halle 1902) 269.

[19] Kd. der Prov. Schleswig-Holstein (Kiel 1888) 284.

hl. drei Könige u. a., auf Geheimnisse aus dem Leben Marias, wie z. B. die Geburt Marias, die Verkündigung, die Freuden der Gottesmutter, ihre Schmerzen, auf den hl. Rosenkranz als die Zusammenfassung aller Geheimnisse aus dem Leben Christi und seiner hl. Mutter, sowie auf Titel, wie des hl. Johannes Enthauptung und der Apostel Teilung konsekrierte. Auch die zu Ehren des hl. Sakramentes geweihten Altäre, sog. Fronleichnamsaltäre, Corpus-Christi-Altäre, gehören erst dem späten Mittelalter an. Die neuen Titel entsprechen den im ausgehenden Mittelalter volkstümlich gewordenen Andachten. Die Geheimnisse, die man sonst mit Vorzug verehrte, wollte man auch dadurch ehren, daß man auf sie als Titel Altäre errichtete und weihte. Begünstigt wurde die Einführung dieser neuen Titel durch die außerordentliche Zunahme der Zahl der Altäre, die im 14. und 15. Jahrhundert einsetzte und begreiflicherweise das Bedürfnis nach neuen Altartiteln weckte und zugleich verstärkte.

In den Weiheordines der mittelalterlichen Pontifikalien wird der Altarpatron auffallenderweise bis zum 13. Jahrhundert nie erwähnt. Dann wird das freilich anders, doch geschieht es noch nicht einmal in allen Pontifikalien des 15. Jahrhunderts. Genannt wird der Altarpatron in dem Altarweiheordo der spätmittelalterlichen Pontifikalien zudem fast nur in dem Begleitspruch, den der Bischof nach ihnen zu beten hatte, wenn er die Altarmensa mit dem gesegneten Wasser[20], dem Katechumenenöl und dem Chrysam bezeichnete, sowie in dem Konsekrationsgebet Omnipotens sempiterne Deus, das er nach den Salbungen sprach. Sonst ist von ihm in den Ordines bloß noch in der Formel die Rede, welche einzelne, meist recht späte Pontifikalien in den Vorbereitungsrubriken der Altarweihe für das mit den Reliquien in das Sepulcrum einzuschließende Weihezeugnis geben[21].

Der Titel eines altare fixum kann nach heutiger Praxis gemäß einer Entscheidung der Ritenkongregation vom 10. November 1906, die sich ihrerseits wieder auf ein Dekret der Missionskongregation vom 27. August 1836 beruft, und dem neuen Codex juris canonici[22] nur auf Grund eines apostolischen Indults mit einem andern vertauscht werden[23]. Portatilien werden nie zu Ehren eines Heiligen oder überhaupt auf einen bestimmten Titel geweiht, es geschieht dies nur bei altaria fixa. Der Titel eines altare quasi-fixum haftet allein am Altar, nicht am Portatile, mit dem es versehen werden muß, damit auf ihm die Messe gefeiert werden kann.

Nach dem heutigen kirchlichen Recht können Altäre nur Heiligen zu Ehren errichtet werden, die entweder durch eine förmliche Kanonisation oder durch Bestätigung eines ihnen seit alters erwiesenen rechtmäßigen Kultes (cultus immemorabilis) als solche kanonisch anerkannt sind. Selige, d. i. bloß Beatifizierte, dürfen nur auf Grund eines besonderen päpstlichen Indults zu Altarpatronen gewählt werden.

---

[20] Vgl. oben S. 699 und 704.

[21] Vgl. z. B. die Pontifikalien Vat. lat. 1145 (Mitte des 15. Jahrhunderts) und Ottob. 501 (Ende des 15. Jahrhunderts) der Vatikanischen Bibliothek.

[22] C. 1201, § 2. [23] Decret. auth. n. 4191.

VIERTES KAPITEL

DIE WEIHE DES PORTATILE

I. DIE PORTATILIENWEIHE NACH HEUTIGEM BRAUCH

Die Weihe der Portatilien, die an jedem Tage und Orte, also nicht bloß der Kirche, sondern z. B. auch, wie das Pontifikale ausdrücklich hervorhebt, in der Wohnung des Bischofs vorgenommen werden kann, ist, weil sehr privaten Charakters, weniger feierlich als die Konsekration des altare fixum. Insbesondere pflegt sie sich ohne Gesang zu vollziehen. Ihr Ritus an sich ist allerdings nicht sehr verschieden von dem Ritus der Weihe des altare fixum. Es genügt daher auch, ihn kurz in seinen Hauptzügen zu skizzieren und dann die Hauptunterschiede zwischen den beiden Weiheordines hervorzuheben.

Die Portatilienweihe fängt ohne Litanei mit der schon um das Ende des 10. Jahrhunderts in ihr nachweisbaren Oration Deum omnipotentem, fratres carissimi, votis ultantibus deprecemur an. Dann folgt die Segnung des Lustrationswassers, die nffache Signierung des Steines und eine dreimalige Besprengung desselben, bei r der Bischof um das Portatile herumgeht und zugleich mit den Assistenten die ntiphon Asperges me und den Psalm Miserere betet. Ist der Stein abgetrocknet, betet der Bischof die Oration Deus qui es visibilium omnium rerum et invisiium conditor, hebt die Antiphon Dirigatur an, inzensiert das Portatile dreimal ngsum und vollzieht die erste und zweite Salbung mit Katechumenenöl sowie die lbung mit Chrisam, welche ganz wie die des altare fixum geschehen, nur daß cht ein Priester ständig mit Weihrauch um das Portatile herumzieht (Tafel 114).

Nach der Salbung mit Chrisam spricht er die Oration Exaudi nos, Deus noster, precum nostrarum libenter accipe votum, salbt das Sepulcrum mit Chrisam, ch nur in der Mitte, legt ohne weitere Zeremonien die Reliquien nebst drei Weihuchkörnern in dasselbe hinein, verschließt es, betet die Oration Deus qui ex nnium cohabitatione und beginnt die Antiphon Ecce odor filii mei, an die sich r Psalm 86 Fundamenta anreiht. Hierauf salbt er den Stein zugleich mit atechumenenöl und Chrisam, betet die Oration Lapidem hunc, fratres charissimi, e Antiphon Aedificavit Moyses und die Oration Dei Patris omnipotentis miserirdiam supplices imploremus, segnet Weihrauch, legt ihn, zu je fünf Körnern, in reuzesform auf die fünf Salbstellen des Steines, verbrennt ihn, wie es bei der eihe des altare fixum Brauch ist, läßt durch einen seiner Ministri die Aschend Weihrauchreste von dem Stein entfernen und spricht die Konsekrationsgebete, i. die Oration Supplices tibi, Domine Deus, Pater omnipotens, preces effundimus d die Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus.

Auf die Konsekrationsgebete folgt der Konfirmationsritus, der jedoch bei dem rtatile nur aus Gebeten besteht, nämlich aus der Antiphon: Confirma hoc, Deus d der Oration Quaesumus, omnipotens Deus, universarum rerum rationabilis tifex. Den Beschluß der Weihe machen die Antiphon: Omnis terra, während ren der Bischof den Altar inzensiert, und die Oration: Descendat.

Vergleichen wir die Weihe des Portatile mit derjenigen des altare fixum, ergeben sich als Hauptunterschiede im Ritus: Erstens das Wegfallen r Litanei, die durch die Oration Deum omnipotentem ersetzt ist, zweitens das Weglassen der Antiphon Introibo und des Psalmes Judica, rittens die nur dreimalige Besprengung des Steines, viertens die nz abweichende Anordnung der Reliquienbeisetzung, die erst nach der

dreifachen Salbung, jedoch vor der Salbung des ganzen Portatiles mittels Öl und Chrisam erfolgt, fünftens endlich die wesentliche Vereinfachung des Konfirmationsaktes, bei dem alle Salbungen fehlen, obwohl an sich eine solche an der Front des Steines sehr wohl möglich wäre. Auch die Orationen sind zum Teil verschieden. Insbesondere sind der Portatilienweihe eigentümlich das Einleitungsgebet, die Oration Exaudi nos, das nach der dreifachen Salbung gesprochen wird, die Konsekrationsgebete sowie das Konfirmationsgebet; alles Gebete, die von jeher zwar nicht ausschließlich, aber doch vornehmlich bei der Weihe der Portatilien im Unterschied von derjenigen des altare fixum gebraucht wurden.

II. DIE PORTATILIENWEIHE IM MITTELALTER

1. Allgemeines. Die mittelalterlichen Ordines der Portatilienweihe bieten ein ungemein wechselndes Bild, und zwar nicht bloß infolge der zahlreichen Verschiedenheiten, die sie in geringfügigen oder doch mehr nebensächlichen Punkten zeigen, sondern auch infolge solcher Abweichungen voneinander, welche die hauptsächlichen Elemente des Ritus betreffen. Sehen wir von allen unbedeutenderen Unterschieden ab und berücksichtigen wir ebensowenig die mannigfachen Eigenarten, die sich in den Pontifikalien bezüglich der näheren Ausgestaltung der Hauptelemente offenbaren, nehmen wir also nur diese letztere als maßgebend an, so lassen sich sechs Typen unterscheiden. Sie sind keineswegs unabhängig voneinander, da die entwickelteren aus den einfacheren hervorgegangen sind, diese als Grundlage haben. Allein sie lösen einander nicht ab, laufen vielmehr noch lange nebeneinander her. Neben den fortgeschritteneren behaupten sich auch weiterhin ältere, primitivere im Gebrauch, so daß noch die Pontifikalien des 14. Jahrhunderts für fast alle Typen Beispiele bieten.

Daß auch das Portatile schon wenigstens im 6. Jahrhundert irgendeine Art von Weihe erhielt, ja daß bereits damals eine solche als nötig galt, erhellt aus den Schreiben der Bischöfe Licinius, Melanius und Eustochius an die britischen Priester Lovocat und Catihern. Es lag das aber auch in der Natur der Sache, da ja andernfalls jeder Tisch ohne weiteres als Altar hätte dienen können und darum ein Tragaltar überflüssig gewesen wäre. Leider erfahren wir bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts nichts Näheres über den Ritus der Portatilienweihe. Denn erst aus dieser Zeit stammt der älteste uns bekannte Ordo derselben; es ist der Ordo der Portatilienweihe im Sakramentar von Gellone. Freilich ist derselbe nicht erst um 750 entstanden und erst für dieses Sakramentar verfaßt. Vielmehr hat der Schreiber desselben wie in bezug auf die Kirch- und Altarweihe, so auch hinsichtlich der Portatilienweihe zweifellos nur den längst in Gallien gebräuchlichen Ritus wiedergegeben. Wie weit aber der Ordo des Gellonense über die Mitte des 8. Jahrhunderts hinaufreicht, läßt sich nicht feststellen. Nach Sprachcharakter und Habitus seiner Gebete dürfte er als gallikanisch, nicht als römisch zu bezeichnen sein.

In den Pontifikalien des 9. bis 12. Jahrhunderts hat die Weihe der Portatilien ihren Platz meist im Ritus der Kirch- und Altarweihe, und zwar ist sie in ihnen am häufigsten unmittelbar nach den Konsekrationsgebeten des Altares eingefügt, also vor der Segnung des Altargerätes. Im späteren Mittelalter erscheint der Ordo der Portatilienweihe stets von dem Ordo der Kirch- und der Altarweihe losgelöst. Er ist inzwischen zu einem diesem nebengeordneten, durchaus selbständigen Bestand

l der Pontifikalien geworden. Doch wenden wir uns nun den verschiedenen ypen zu, in denen er uns seit der Mitte des 8. Jahrhunderts entgegentritt.

2. Erster Typus der Portatilienweihe. Der erste ypus der Portatilienweihe besteht nur aus Gebeten. Er zeigt weder ne Lustration noch eine Salbung noch endlich eine Beisetzung von Reliquien. s ist jener Typus, den schon der Ordo des Sakramentars von Gellone vertritt.

Im 9. und 10. Jahrhundert herrscht er noch allgemein. Man vergleiche z. B. n Ordo der Portatilienweihe in den Pontifikalien von Mailand und Mainz[1], von eims[2], von Freiburg und Donaueschingen[3] sowie den Ordo der Züricher[4] und der eroneser Handschrift[5]. Um die Wende des Jahrtausends tritt dann freilich n neuer Typus auf, doch behauptet er sich neben diesem nach wie vor noch manchen Pontifikalien des 11. Jahrhunderts, wie z. B. in dem Gundekarpontifikale, den Pontifikalien von Köln[6], Werden[7], von Cambrai[8], von Noyon[9], von Lyon[10] id von Trier[11]. Dann verschwindet er allerdings aus den Pontifikalien. In den ontifikalien des 12. und 13. Jahrhunderts kommt er nur mehr ausnahmsweise vor. Beispiele bieten ein Pontifikale von Cambrai[12] sowie ein Pontifikale on St-Martin zu Tournai[13]. Indessen scheint man schon im 11. Jahrhundert den rdo des ersten Typus nur mehr gebraucht zu haben, wenn die Weihe der Portaien bei Gelegenheit einer Kirchweihe und in Verbindung mit derselben stattfand.

Die Gebete, aus denen sich der Ordo im Gellonense zusammensetzt, sind die s Oratio ad tabulas benedicendas überschriebene Oration Singulare illud reprotiatorium, die Orationen Deus omnipotens, universarum rerum rationabilis artifex id Domine sancte . . . clemens et propitius preces nostrae humilitatis exaudi sowie e Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus. Genau dieselben Gebete ehren im Ordo des Mailänder Pontifikales, des Mainzer Pontifikales der Ambrosiana, er Pontifikalien von Freiburg und Donaueschingen sowie in dem Ordo der Veroeser und der Züricher Handschrift wieder, und zwar in der gleichen Reihenfolge. i anderen Pontifikalien besteht der Ordo entweder ganz oder wenigstens zum Teil us anderen Orationen. So setzt sich der Ordo des Kölner Pontifikales zusammen us den Orationen: Supplices tibi, Domine, preces effundimus, Deus omnipotens niversarum rerum rationabilis artifex und Domine sancte . . . clemens et propitius id der Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus. Der Ordo des Trierer ontifikales weicht von dem des Gellonense dadurch ab, daß er wie der des Kölner e erste Oration durch die Oration Supplices ersetzt, die dritte aber ganz fortelassen hat. Das Gundekarpontifikale schreibt als erste Oration vor: Lapidem unc, fratres carissimi, als zweite Supplices, dann läßt es die Präfation Qui ost offendicula lapsus folgen und schließt mit Deus omnipotens, universarum rerum ationabilis artifex. Der Ordo des Mainzer Pontifikales in der Brüsseler Staatsbliothek hat nur zwei Orationen Deum omnipotentem . . . votis exultantibus und xaudi nos, Deus noster, und keine Präfation, die auch im Ordo des Pontifikales von Verden mangelt. Die erste Oration, welche die Überschrift Consecratio tabulae brefactae trägt, ist in diesem Supplices; als zweite, welche betitelt ist: Item pideae tabulae, dient Deum omnipotentem . . . votis exultantibus, als dritte Exaudi os, Deus noster. Im Pontifikale von Tournai besteht der Ordo der Portatilienweihe

[1] Magistretti 11.
[2] Mart. l. 2, c. 13, ordo 5; II, 260.
[3] Metzler 36.
[4] Gerbert II, 50.
[5] Bianchini III, I L.
[6] Vatikanische Bibliothek Ottob. 167.
[7] Kgl. Bibliothek zu Berlin ms. theol. lat. l. 363.
[8] Dombibliothek zu Köln C. 141.
[9] Mart. l. 2, c. 13, ordo 6; II, 261.
[10] Ibid. ordo 9; II. 271.
[11] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 13313 (vgl. auch den Ordo bei Hittorp 128).
[12] Mart. l. 2, c. 13, ordo 10; II, 273.
[13] Kgl. Bibliothek zu Brüssel II, 1013.

nur aus den beiden Gebeten des Werdener Ordos, von denen das erste die Überschri hat Praefatio tabulae itinerariae, die zweite charakterisiert ist als Consecratio tabul itinerariae. Das Pontifikale von Cambrai in der Kölner Dombibliothek hat a Einleitung das Invitatorium Deum omnipotentem . . . votis exultantibus deprecemu Auf dieses folgt als Benedictio tabulae die Oration Singulare illud repropitiatoriu Dann kommt die Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus, an die a Schlußgebete die Orationen Domine sancte . . . clemens et propitius und Deus omn potens, universarum rerum rationabilis artifex sich anfügen. Wie man sieht, ist d Ordo der Portatilienweihe im 9. und 10., ja selbst im 11. Jahrhundert noch völl flüssig.

Es mag uns befremdlich vorkommen, daß der erste Typus des Ordos d Portatilienweihe lediglich aus Konsekrationsgebeten besteht, allein an d Tatsache ist nicht zu zweifeln.

Wäre uns der Typus bloß im Gellonense überliefert, so wäre die Sache freili unsicher, da ja in diesem auch der Ordo der Weihe der Kirche und des altare fixu aller Rubriken entbehrt und ausschließlich Gebete bietet, obwohl um die Mitte d 8. Jahrhunderts Kirche und altare fixum nicht durch Gebete allein konsekrie wurden. Allein er findet sich auch in vielen anderen Pontifikalien, die für d Kirchweihe und die Konsekration des altare fixum nicht bloß die Gebete, sonde den vollen Ritus derselben geben, und zwar in unmittelbarem Anschluß an d vollständigen Ordo der Altar- und Kirchweihe. Wenn nun aber der Ordo d Portatilienweihe auch in diesen Pontifikalien nur von Weihegebeten gebildet ist, s beweist das mit Bestimmtheit, daß er eben nur aus solchen bestand.

Kein Zweifel ist ferner, daß die tabulae im Ordo des Gellonense und in d anderen angeführten Ordines als Portatilien verstanden werden müssen. Denn a dem Inhalt der Gebete ergibt sich klar, daß die tabulae als Altartafeln gefa werden müssen, nicht etwa als Vorsatztafeln (Antependien), da sie in denselb als Steintafeln erscheinen, auf denen das hl. Opfer dargebracht werden soll. Ma vergleiche z. B. die Oration Deus omnipotens, universarum rerum rationabil artifex, qui inter creaturas formam lapidei metalli ad obsequium sacrificii t condidisti, ut legis libationi pararetur altare, annue dignanter, huius institut mysterii, ut quidquid hic oblatum sacratumque fuerit, nomini tuo assurgat, religio proficiat, spei innitatur, fidei sit honori. Per., oder das Invitatorium Deum omn potentem . . . votis exultantibus deprecemur . . . ut hanc petram serenus illustr eumque aeterno lumine irrigatam ita multiplicibus et diversis charismatibus loc pletet, ut super illam administrandam corporis tui hostiam benedicat et suscipi benedictam. Qui cum Patre[14]. Daß es sich aber bei den tabulae nicht um die Mens eines altare fixum, sondern nur um Tragaltäre handeln kann, beweisen e r s t e n Überschriften wie: Ad tabulas benedicendas praefatio oder consecratio tabul itinerariae, consecratio tabulae fabrefactae, praefatio tabularum; z w e i t e n s ei leitende Rubriken wie: Deinde ponat tabulas altaris in circuitu (Pontifikale d Bischofs Halinardus von Lyon) oder Deinde teneant subdiaconi vel acolyt tabulas vel linteamina sive omnia ornamenta ecclesiae . . . et benedicat ea pontif orationibus istis[15]; d r i t t e n s die Stelle, welche die Weihe der fraglichen tabul

[14] Vgl. auch die Stelle der Präfation: Adsit redemptoris mundi pietas exorata, ut lapides sanctificandi mysterium, qui penetralis et lapis angularis es, consecrare digneris benedictionis illapsu . . . ut quidquid sacro ritu super hoc immolabitur, sicut Melchisedech oblatum tibi placeat holocaustum . . . tu lapides istos divinis cultibus apparatos benedic atque sanctifica et sacri huius mysterii sicut institutor, ita etiam sanctificator appare. In dem heutig römischen Pontifikale ist der Wortlaut te weise verändert, der Sinn aber der gleich Gebete und Präfation zeigen schon in den Po tifikalen des 9., 10. und 11. Jahrhunderts ma cherlei verschiedene Lesarten.

[15] Mart. l. 2, c. 13, ordo 6 und 10; II, 2 273; Pontifikale von Köln, Trier, Noyon u Cambrai.

den Pontifikalien einnimmt. Denn diese erfolgt stets erst, wenn die Salbungen altare fixum bereits geschehen und die Konsekrationsgebete gesprochen sind, Altar also schon geweiht ist. Bisweilen steht der Ordo ad tabulas benedicendas ar mitten unter den Formularen für die Segnung des Altarleinens und der rgischen Geräte oder, wie im Pontifikale des Bischofs Halinardus von Lyon, erst h der Oration Descendat, quaesumus, Domine, dem Schlußgebet des ganzen us der Altar- und Kirchweihe. In den Pontifikalien von Freiburg und Donauhingen aber ist er als ganz für sich bestehender Akt hinter die Dedikationsmesse tellt worden.

Vielleicht ist die Vermutung nicht allzu gewagt, es habe sich im ersten Typus Ordos der Portatilienweihe die ursprüngliche Form der Altarweihe überhaupt alten, jedenfalls gibt er uns eine Idee, wie diese sich vollzogen haben mag, noch Lustration und Salbung in Brauch gekommen war.

3. Zweiter und dritter Typus der Portatilienweihe. gegen das 2. Jahrtausend steht der erste Typus in den Pontifikalien ein da; dann treten, wie schon gesagt wurde, und zwar um die gleiche Zeit, ei neue Typen auf, bisweilen sogar nebeneinander in demselben ntifikale. Sie sind eine Fortbildung des ersten und darum auch einander wandt. Man war ersichtlich mit einer durch bloße Gebete sich vollziehenn Weihe der Portatilien nachgerade nicht mehr zufrieden, wenn man auch ch nicht geneigt war, den ganzen Reichtum des Zeremoniells der Konration des altare fixum auf einen Gegenstand zu übertragen, der nur e Art von Surrogat und Notbehelf war. Darum sind auch die zwei neuen pen noch sehr einfach und noch weit entfernt von dem feierlichen Ritus Portatilienweihe des späteren Mittelalters.

Bei dem einen der beiden, dem zweiten in der Reihe der Typen Portatilienweihe, erscheint der erste althergebrachte Ordo um die Salbung des tatiles bereichert, jedoch auch nur um sie. Beispiele finden sich im Gundekartifikale zu Eichstätt, im Heinrichpontifikale und im Pontifikale Ottos von Bamg (12. Jahrhundert) in der Staatsbibliothek zu Bamberg, in einem Kölner Pontile des 12. Jahrhunderts in der Kölner Dombibliothek[1], in einem der Caeremonialien Museums zu Vich (11. Jahrhundert) sowie in dem Pontifikale Barb. lat. 631 der icana (Anfang des 12. Jahrhunderts). Der Ordo ist meist anschließend an die nsekrationsgebete des altare fixum dem Ordo der Kirchweihe eingefügt. Als bständiger Akt begegnet er uns im Cambraier Pontifikale der Kölner Domliothek sowie im Pontifikale Barb. lat. 631, doch hat man in letzteres im 13. oder Jahrhundert zu ihm hinzu nachträglich einen Zettel eingeklebt, auf welchem er die gearbeitete, erweiterte Fassung des dritten Typus hat. Das Beispiel zeigt nicht , daß der Ordo, wie ihn das Pontifikale ursprünglich allein enthielt, d. i. der eite Typus, einen wirklichen Ordo der Portatilienweihe darstellt, wenn es hierfür rhaupt noch eines Beweises bedürfte, sondern ist auch lehrreich für die Geschichte ser letzteren, da es auf die allmähliche Ausgestaltung und Bereicherung derselben sehr bemerkenswertes Licht wirft.

Die Weihe des Portatiles vollzieht sich nach dem Ordo in folgender Weise: Der chof salbt zunächst die tabula super altare mit heiligem Öl und betet dabei die tion Lapidem hunc, fratres dilectissimi, dann spricht er das Segensgebet plices tibi, Domine Deus über die Tafel, fügt die Präfation Aeterne Deus qui t offendicula lapsus an und schließt mit der Oration Quaesumus, omnipotens Deus, versarum rerum rationabilis artifex. Im Caeremoniale von Vich fehlt diese letzte

[1] C. n. 139.

Oration, das Pontifikale Ottos von Bamberg enthält drei Segensgebete: Deum omn potentem . . . votis exultantibus, Supplices tibi, Domine Deus und Exaudi nos.

Im Ordo des Cambraier Pontifikale der Kölner Dombibliothek, der die Übe schrift hat: Ordo ad benedicendum altare in tabula lignea confixum, ist d Ordnung der Salbung und der Gebete eine etwas andere. Die Weihe beginnt nic mit der Salbung, sondern mit dem Invitatorium Deum omnipotentem . . . vot exultantibus deprecemur und der Oration Supplices. Dann folgt die Salbung d Portatile mit Chrisam, die in Kreuzesform und unter den Worten: Consecretur sanctificetur hic lapis per istam unctionem et nostram benedictionem. Pax tecu vollzogen wird[2] und auf sie die Oration Exaudi nos. Diese Umordnung von Gebet und Salbung hatte wohl seinen Grund darin, daß der in Frage stehende Ordo nic der Weihe des altare fixum angegliedert ist und es infolgedessen angemesse erschien, dem Salbungsakt Gebete als Vorbereitung und Einleitung vorauszuschicke

Beim zweiten der beiden neuen Ordines des 11. Jahrhunderts, d. i. bei de dritten Typus, hebt die Weihe des Portatiles an mit der Oration: Deum omn potentem . . . votis exultantibus, dann folgt als consecratio die Oration Exau nos, Deus noster, et precum nostrarum libenter accipe votum, nach welcher d Bischof das Portatile nimmt, mit Weihwasser besprengt, inzensiert und in Kreuze form unter den Worten: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pa tecum, mit Chrisam salbt. Der Typus begegnet uns, und zwar neben dem zweite im Gundekarpontifikale[3], im Heinrich- und im Ottopontifikale der Bamberg Staatsbibliothek, in einem Salzburger Pontifikale des 12.—13. Jahrhunderts sow dem Pontifikale C 51 (12.—13. Jahrhundert) derselben Bibliothek, in dem Köln Pontifikale N. 139 der Dombibliothek zu Köln (12. Jahrhundert). Andere Beispie des Typus finden sich bei Hittorp[4] und Gerbert[5] sowie als nachträgliche Zutat a dem 13.—14. Jahrhundert in dem Pontifikale Barb. lat. 631 der Vaticana. Bei de letztgenannten schließt sich an die Salbung als fernere Erweiterung des Ritus no das in den spätmittelalterlichen Ordines der Portatilienweihe sehr gewöhnlich a die Salbung des Portatiles folgende Gebet Lapidem hunc, fratres dilectissimi a

Der dritte Typus ist nie an den Ritus der Weihe des altare fixum angefüg sondern folgt in den Pontifikalien stets als selbständiger Ritus. Reicher au gestaltet — wird das Portatile nach ihm ja doch auch mit Weihwasser bespren und inzensiert —, wurde er ersichtlich gebraucht, wenn ohne Kirchweihe Portatili konsekriert werden sollten.

4. Vierter Typus der Portatilienweihe. Das 13. Jah hundert zeitigt einen vierten Typus der Portatilienweihe. Derselbe begegn uns beispielsweise in den Pontifikalien Borgh. 49 A 2 und Ottob. 270 d Vatikanischen Bibliothek, von denen das erste dem 13.—14., das zweite de 14. Jahrhundert entstammt, sowie etwas erweitert in einem Mainzer Pon fikale des 14. Jahrhunderts[1] und in einem französischen Pontifikale d 14.—15. Jahrhunderts in der Pariser Nationalbibliothek[2].

---

[2] Deinde addat desuper sanctum chrisma, faciens signum crucis et dicat: Consecretur et sanctificetur hic lapis etc.

[3] Im Gundekarpontifikale gehen dem Ordo zwei Gebete unter der Überschrift: Item consecratio minoris vel itinerariae tabulae voraus. Sie gehören nicht zu ihm. In die Überschrift hat sich nämlich ein Schreibfehler eingeschlichen. Der Schreiber hat statt ciborii, wie es in ihr heißen muß, tabulae geschrieben. Das erste Gebet ist die Oration Oremus, dilectissimi, indulgentiam onmipotentis Dei, die bei der Segnung des Reiseciboriums, eines Gegenstückes des großen Altarciboriums gesprochen wurde. Die zweite: Quaesum omnipotens Deus, indefectivam clementia tuam ist der Segnung der capsae, d. i. d Reliquiare, entnommen.

[4] De div. off. 136.

[5] Monumenta vet. liturg. alem. II, 59 a zwei Wiener Handschriften des 12. und Jahrhunderts.

[6] Heute betet es der Bischof, nachdem das Portatile zugleich mit Katechumene und Chrisam gesalbt hat.

[1] Mart. l. 2, c. 17, ordo 4; II, 293.

[2] F. l. 948. Nach der Litanei zu urteil wahrscheinlich ein Pontifikale von Reims.

Nach den beiden Pontifikalien der Vaticana vollzieht sich die Benedictio idis itinerarii, wie der Ordo überschrieben ist, in folgender Weise: Zuerst betet Bischof die beiden Orationen Deum patrem omnipotentem . . . votis exultantibus recemur und Exaudi nos, Deus noster, et precum nostrarum libenter accipe vota. ın besprengt er die Tafel mit Weihwasser, inzensiert sie und zeichnet in der te auf sie mit Chrisam ein Kreuz, indem er dabei die Worte sagt: In nomine ris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tecum. Hierauf spricht er das ensgebet Supplices tibi, Domine Deus, die Präfation Aeterne Deus, . . . qui t offendicula lapsus primi hominis und schließt die Weihe mit der Oration ıs omnipotens, universarum rerum rationabilis artifex.

Zufolge dem Mainzer Pontifikale und dem mit ihm übereinstimmenden Ponti-ıle f. l. 948 der Nationalbibliothek nimmt der Bischof die Weihe der Portatilien folgender Weise vor. Nach den beiden Einleitungsgebeten: Deus, qui ex omni ptatione und Supplices tibi[3] besprengt der Bischof den Stein, der gemäß der rbereitungsrubrik des Ordo unbeweglich und fest einer Holztafel eingefügt sein l, mit Weihwasser und inzensiert ihn unter Abbetung der Antiphon Dirigatur, mine. Darauf salbt er ihn in der Mitte und auf den Ecken in Kreuzesform mit risam, wobei er die Worte spricht: Consecrare et sanctificare, Domine, lapidem ım per istam unctionem et nostram benedictionem in nomine Patris et Filii et ritus sancti. Amen, inzensiert dann die fünf Salbstellen, betet die Segens-tion Lapidem hunc, inzensiert das Portatile zum drittenmal unter der Antiphon nfirma hoc, Deus und schließt die Weihe mit der Oration Omnipotens aeterne us, universarum rerum rationabilis artifex, welcher er die Worte anfügt: In nine Patris † et Filii † et Spiritus sancti † benedictus sit lapis iste. Der Ordo beiden Pontifikalien ist, wie man sieht, im einzelnen etwas reicher als die dines der Pontifikalien Borgh. 49 A 2 und Ottob. 270, im wesentlichen aber zeigt den gleichen Typus wie sie.

Eine etwas andere Ausgestaltung hat ein bemerkenswerter Ordo des vierten pus erfahren, der uns in einem Pontifikale von Auxerre aus dem Jahre 1436[4] gegentritt. Er hat als Einleitungsgebete die als solche gewöhnlich gebrauchten ationen Deum, patrem omnipotentem . . . votis exultantibus deprecemur und audi nos, Deus noster, et precum nostrarum libenter accipe votum wie die ntifikalien Borgh. 49 A 2 und Ottob. 270. Die Lustration des Portatiles erfolgt ch ihm jedoch in der Weise, daß der Bischof den Stein zunächst in der Mitte und den Ecken mit Weihwasser bezeichnet und erst dann mit demselben besprengt. e Inzensierung des Portatiles ist weggelassen. Der Salbung mit Chrisam geht e solche mit heiligem Öl voraus, beide Salbungen aber geschehen ebenfalls in stalt von fünf Kreuzen, die der Bischof auf die Mitte und die Ecken macht. Die sie folgenden Gebete bestehen aus den Weiheorationen Dei patris omnipotentis sericordiam deprecemur, Lapidem hunc, fratres carissimi und Supplices tibi, s der Präfation: Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi parentes und s der Schlußoration: Quaesumus, omnipotens Deus, universarum rationabilis ifex.

Etwas einfacher als der Ordo des Pontifikales von Auxerre ist ein gleichfalls n vierten Typus angehörender Ordo eines Trierer Pontifikales des 14. Jahr-nderts in der Pariser Nationalbibliothek[5]. Die Lustration des Steines geschieht

[3] Die Oration: Deus, qui ex omni coaptatione eint durch einen Irrtum in den Ordo hinein-aten zu sein, da dieser seiner Überschrift h: Ordo ad consecrandum lapidem itinera-m secundum morem aliquarum ecclesiarum ı e impositione reliquiarum, eine Einschlie-ıg von Reliquien nicht kennt, jene Oration r nach ihrem Inhalt eine solche voraus-setzt und demgemäß auch stets bei dem Ritus der Reliquienbesetzung gebraucht wurde. Wahr-scheinlich sollte an Stelle der Oration Deus qui ex omni coaptatione die gewöhnliche Ora-tion Deum, patrem omnipotentem . . . votis exultantibus deprecemur stehen.

[4] Nationalbibliothek zu Paris f. l. 1222.

[5] F. l. 950.

nach ihm nur mittels eines Kreuzchens, das der Bischof mit dem Weihwasse auf denselben zeichnet. Auch die Salbungen mit Öl und Chrisam vollziehen sic bloß in dieser Weise. Der Lustration folgt in Form einer Oration die Präfatio Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi hominis[6]. Schon sehr entwickel erscheint der Ordo des Pontifikales f. l. 12079 der Nationalbibliothek zu Paris Der Lustration des Portatiles geht bereits eine Wasserweihe voraus, die sonst be den Ordines des vierten Typus noch zu fehlen pflegt. Die Salbung vollzieht sic zuerst einmal mit Katechumenenöl und dann mittels Chrisam. Gesalbt wird de Stein beidesmal ganz, also nicht in der Mitte oder in der Mitte und auf den Ecker Jeder der beiden Salbungen folgt eine Inzensierung. Nach der an die Salbung mi Chrisam sich anschließenden Inzensation wird auf der Mitte und auf den Ecken de Steines mit Hilfe von kreuzförmigen Kerzen Weihrauch verbrannt. Dann sprich der Bischof die Segensgebete, die aus dem Invitatorium Lapidem hunc, fratre carissimi, der Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi hominis und der Oration Quaesumus, omnipotens Deus, universarum rerum rationabili artifex bestehen. Vergleicht man den vierten Typus mit dem dritten und zweiten so ergibt sich, daß seine Erweiterung vor allem in einer Vermehrung der Gebet bestand, daß aber auch ersichtlich das Streben herrschte, die Akte der Lustratio und der Salbung reicher zu gestalten und sie den entsprechenden Akten im Ritu der Weihe des altare fixum anzugleichen. Der Ordo, wie ihn der dritte Typus bo erschien zu einfach, zu schlicht, man wagte aber noch nicht, auf die Weihe eine bloßen Ersatzstückes den ganzen Apparat zu übertragen, der bei der Konsekratio des altare fixum zur Anwendung kam. Deshalb beschränkte man sich darauf, de Ordo der Portatilienweihe dem der Weihe des altare fixum einigermaßen zu ver ähnlichen.

5. Fünfter Typus der Portatilienweihe. Ein fünfte Typus der Portatilienweihe entstand dadurch, daß man den Ritus der Bei setzung von Reliquien in den vierten Typus aufnahm. Es könnte befremden daß die Ordines der Portatilienweihe, wie sie uns in den Pontifikalien de 9.—12. Jahrhunderts entgegentreten, nie einer Einschließung von Reliquie Erwähnung tun. Kam es ja doch schon im 9. Jahrhundert zweifellos vor daß man auch in die Portatilien solche einlegte, im 11. und 12. aber geschah das sogar nicht mehr selten[1]. Indessen beweist das Schweigen der Ordine nur, daß man der Beisetzung von Reliquien bei Portatilien nicht die Be deutung beilegte, die man seit alters mit ihr bei dem altare fixum verband daß sie weder infolge Herkommens noch einer ausdrücklichen Vorschrif eine Pflicht war, und daß in keiner Weise die Gültigkeit der Weihe von ih abhing. Sie war ein inoffizieller, um nicht zu sagen, privater Akt, etwa wi das Einschließen von Reliquien in ein Reliquiar, für den ein besonderer Ritu ebensowenig nötig erschien wie für dieses letztere. Überdies mußten auch be reich ausgestatteten Portatilien, wie sie im 10.—13. Jahrhundert häufig her gestellt wurden, in vielen Fällen die Reliquien, die man in sie einschließe wollte, bereits vor der Weihe eingelegt werden, da dies bei derselben zu tun zu umständlich und schwierig gewesen wäre.

Schon im 13. Jahrhundert ist der Typus in einzelnen Pontifikalien bezeugt, un zwar bereits 1214 im Pontifikale von Apamea[2], um 1250 aber im Pontifikale Christian

[6] Ein ähnlicher Ordo, der aber etwas reicher ist und nach der Salbung mit Chrisam eine Inzensierung des Portatiles vorschreibt, finde sich in Vat. lat. 6748 (14. Jahrhundert).

[1] Vgl. oben S. 446 ff., 460 ff., 474 ff.

[2] Mart. l. 2, c. 17, ordo 2; II, 292.

Mainz in der Nationalbibliothek zu Paris (f. l. 946). Wir werden seine Einführung den Ordo der Portatilienweihe darum wohl in das 12. Jahrhundert zu setzen ben. Denn wenn auch das Pontifikale von Apamea für uns heute das früheste ist, lches im Ordo der Portatilienweihe die Reliquienrekondition enthält, so ist es h sicher nicht das erste gewesen.

Übrigens fehlt der Ritus noch im 14. und 15. Jahrhundert oft in den Ordines Portatilienweihe. Wenn daher Silvester Prierias zu Beginn des 16. Jahrderts von einem Portatile ohne Reliquien sagt, es sei ein modus non tutus, il das Gegenteil sei in communi usu et consuetudine ecclesiae et doctrina sanctorum, zeigt das nur, daß er mit den Pontifikalien des 14. und 15. Jahrhunderts wenig traut war und lediglich die römische Praxis vor Augen hatte[3].

Die Aufnahme der Reliquienrekondition in die Portatilienweihe hatte auf die sgestaltung des Ritus derselben keinen nennenswerten Einfluß. Man schob vielhr die Zeremonie einfach an geeignet erscheinender Stelle in den in der betreffenn Diözese gebräuchlichen Ordo ein.

Die Ordines des fünften Typus treten, wenn wir von belanglosen Abichungen absehen, in drei Hauptformen auf. In der ersten hat derselbe h nur in wenigen Pontifikalien erhalten, wie z. B. in den Pontifikalien Vat. lat. 4745 . Jahrhundert) und Barb. lat. 545 (14.—15. Jahrhundert) der Vaticana und in dem ntifikale von Aix (15. Jahrhundert) in der Nationalbibliothek[4]. Die Weihe beginnt ch ihr mit dem Invitatorium Deum omnipotentem . . . votis exultantibus precemur und der Oration Exaudi nos, Deus noster. Dann besprengt der Bischof Portatile mit Weihwasser, inzensiert es, salbt das Sepulcrum, eine zur Aufnahme Reliquien in der Holzunterlage angebrachte Vertiefung, in der Mitte und in den ken in Kreuzesform mit Chrisam, wobei er die Worte spricht: In nomine Patris Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tecum, legt die Reliquien nebst drei Weihchkörnern in das Sepulcrum, bestreicht den Falz desselben mit Leim und fügt, hrend die Antiphon Sub altare Dei gebetet wird, die Steintafel in den Falz ein. n inzensiert er das Portatile unter der Antiphon Dirigatur, Domine, zum zweiten le, betet die Oration Deus, qui ex omni coaptatione, spricht das Segensgebet pidem hunc nebst der Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi ninis und schließt darauf die Weihe mit der Oration Quaesumus, omnipotens us, universarum rerum rationabilis artifex.

Vergleicht man diese Ordines mit den Ordines des vierten Typus, so sieht man, infolge der Einschiebung der Reliquienrekondition in letzterem die Salbung mit risam ausgefallen ist. Als Ersatz für sie ist die Chrismierung der Confessio, die Ordines das Sepulcrum nennen, getreten. Im übrigen ist in dem Typus nichts Belang geändert worden, auch nicht hinsichtlich der Gebete, mit denen er zu ließen pflegt.

Auch die zweite Hauptform des fünften Typus hat sich nur in einigen spielen erhalten, wie z. B. in dem Ordo der Portatilienweihe eines Mainzer ntifikales[5], eines Pontifikales von Bari[6], des Pontifikales Vat. lat. 1155 und . lat. 4748, des Pontifikales f. l. 948 der Nationalbibliothek sowie des Pontiles von Apamea aus der Frühe des 13. Jahrhunderts[7]. Sie unterscheidet sich der ersten kaum anders als dadurch, daß ihr zufolge der Bischof nach Einließung der Reliquien den Stein des Portatiles in der Mitte und auf den Ecken in euzesform mit Chrisam salbt und dann auf den fünf Salbstellen Weihrauch andet und verbrennt. Nach dem Ordo des Pontifikales von Apamea aber muß er erdem den Stein auch auf der Unterseite mit Chrisam salben, bevor er ihn auf

---

Summa summarum sub altare I (Venet.) 36.

F. l. 965.

Mart. l. 2, c. 17, ordo 4; II, 293.

Abgedruckt bei J. Catalani, Pontificale romanum prolegomenis et commentariis illustratum, De altaris portat. consecrat. tit. V app. (Romae 1739) II, 199.

[7] Mart. l. 2, c. 17, ordo 2; II, 292.

das Sepulcrum legt. Es ist also bei der zweiten Form des fünften Typus die Salbung des Steines nicht weggelassen und durch die Salbung des Reliquiensepulcrums ersetzt, sondern neben dieser beibehalten worden. Eine Erweiterung des Ritus ist das Verbrennen der Weihrauchkörner auf den fünf Salbstellen des Steines.

Zahlreich sind die spätmittelalterlichen Pontifikalien, in denen uns die dritte, die entwickeltste und die Hauptform des fünften Typus entgegentritt. Als Beispiele seien genannt die Pontifikalien Vat. lat. 1152 (14. Jahrhundert), 1153 (14. Jahrhundert), 1154 (14.—15. Jahrhundert), 4747 (14.—15. Jahrhundert), 5791 (14.—15. Jahrhundert), Borgh. 14 A 1 (Anfang 14. Jahrhundert), Borgh. 72 A 1 (14. Jahrhundert) und Ottob. 547 (15. Jahrhundert) der Vatikanischen Bibliothek, das Pontifikale des Erzbischofs Christian von Mainz in der Nationalbibliothek zu Paris, das Pontifikale des Bischofs Clifford von London in der Bibliothek des Corpus-Christi-Kollegs zu Cambridge[8] und das Freisinger Pontifikale Cml. 6429 in der Staatsbibliothek zu München.

Die dritte Form ist durch eine doppelte Salbung des Steines charakterisiert. Die erste fand statt, ehe der Bischof ihn über dem Sepulcrum auf der Holzunterlage befestigte, und geschah mit Katechumenenöl, mit dem er zuerst auf den vier Ecken und dann ganz gesalbt wurde. Die zweite erfolgte, wenn der Stein in der Holzfassung festgemacht war, und zwar, wie nach der zweiten Form, mittels Chrisam, mit dem der Bischof auf die Mitte und die Ecken seiner Oberseite ein Kreuzchen machte. Bei der Salbung mit dem heiligen Öl sollte der Konsekrator sprechen: Consecrare et sanctificare digneris, Domine, lapidem istum per istam unctionem et nostram benedictionem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen, die Salbungen mit Chrisam aber hatte er bloß mit den Worten: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tibi, zu begleiten. Im übrigen findet sich keine nennenswerte Verschiedenheit zwischen der zweiten und dritten Form. Im Ordo des Freisinger Pontifikales folgt die Einschließung der Reliquien nicht schon gleich nach der Lustration des Portatiles, sondern erst nach beiden Salbungen des Steines. Der Ordo des Pontifikales Christians von Mainz schreibt statt einer einmaligen Salbung des Steines mittels Katechumenenöl eine zweimalige vor.

Allen drei Formen des fünften Typus ist gemeinsam, daß sie ohne feierliche Wasserweihe beginnen. Nur ausnahmsweise, wie im Pontifikale des Bischofs Clifford und im Pontifikale Ottob. 1037 ist den Gebeten, mit welchen die Weihe anfängt — es sind gewöhnlich das Invitatorium Deum patrem omnipotentem, fratres carissimi votis exultantibus deprecemur, und die Oration Exaudi nos, Deus noster —, eine Segnung des Wassers vorausgeschickt. Es scheint, daß man sich, wo der fünfte Typus in Brauch war, in der Regel gewöhnlichen Weihwassers zur Lustration der Portatilien bediente. Jedenfalls war hierzu sog. gregorianisches Wasser nicht vonnöten. Denn der Ordo des Pontifikales f. l. 948 der Nationalbibliothek und des Mainzer Pontifikales bei Martène[9] bemerken in der die Lustration betreffenden Rubrik ausdrücklich: Deinde episcopus aspergat tabulam ligneam cum aqua pontificali vel presbyterali, d. i. entweder mit Weihwasser, wie es der Bischof für die Kirch- und Altarweihe segnete, oder mit Wasser, wie es jeder Priester segnen konnte und zu segnen pflegte.

Gemeinsam ist ferner allen drei Formen, daß die Lustration bei ihnen bloß durch Besprengung geschieht, nicht auch durch Bezeichnung. Nur wenige Ordines wie der Ordo des Pontifikales von Apamea, des Pontifikales Vat. 1037 und des Pontifikales des Bischofs Clifford, heißen den Bischof nach dem Besprengen mit dem Weihwasser auch noch die Mitte und die Ecken der Tafel bekreuzen, doch erscheint selbst in diesen die Besprengung als die Hauptsache. In den übrigen lautet die die Lustration betreffende Rubrik regelmäßig: Tunc accipiens pontifex tabulam aspergat eam aqua benedicta.

[8] N. 79. Vgl. auch das Pontifikale Lansdowne Mss. 451 des Britischen Museums.

[9] L. 2, c. 17, ordo 4; II, 293.

Den Beschluß der Weihe endlich machen bei allen drei Formen stets die Konkrationsgebete. Besondere Abschlußgebete und Zeremonien, wie sie uns beim chsten Typus als Entlehnung aus dem Ritus der Weihe des altare fixum begegnen erden, sind allen fremd, abgesehen lediglich von dem Ordo des Pontifikales von pamea[10]. Schließt sich an die Weihegebete noch eine Rubrik an, so besagt dieselbe, sollten nach Beendigung der Konsekrationsgebete und nach Verbrennung des eihrauchs die Rückstände der Salbungen entfernt und der Stein sorgfältig abputzt werden[11].

6. Sechster Typus der Portatilienweihe. Auch der chste Typus gehört dem späten Mittelalter an. Dem fünften völlig parallel ufend. kommt er, wie dieser, seit dem 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des . in zahlreichen Pontifikalien vor, wie z. B. in den Pontifikalien Borgh. 35 . 2 (14. Jahrh.), Ottob. 330 (Maguelonne, 14. Jahrh.), Reg. lat. 1930 (Béziers, . Jahrh.) und Vat. lat. 4774 der Vatikanischen Bibliothek, den Pontifikalen l. 967 (Elne, 1423), 1220 (Arles, 14. Jahrh.) und 1224 (Séez, 15. Jahrh.) der ationalbibliothek, den Pontifikalien des Bischofs Clifford in der Bibliothek es Corpus-Christi-Kollegs zu Cambridge, dem Pontifikale Landsdowne ss. 451 des Britischen Museums, dem Pontifikale des Erzbischofs Bainbridge on York[1], einem Pontifikale des 14. Jahrhunderts in der Bibliotheca Colomna zu Sevilla (Tafel 114), dem Pontifikale Cml. 10073 (Anfang 15. Jahrh.) der Staatsbibliothek zu München u. a.[2].

Tritt der Typus, wie in den angeführten Beispielen, rein auf, so beginnt die eihe gewöhnlich mit der Litanei. Hierauf folgt die feierliche Segnung des Wassers, dem, wie zum Lustrationswasser bei der Konsekration eines altare fixum, asser, Salz, Asche und Wein verwendet werden, und nach dieser die Lustration s Portatiles. Dieselbe geschieht in der Weise, daß der Bischof dieses mittels des assers zunächst in der Mitte und auf den Ecken unter den Worten: Sanctificetur ec tabula in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen, mit einem Kreuzchen zeichnet und es dann unter der Antiphon Asperges me und dem Psalm 50 Miserere ebenmal ganz besprengt. Ist das Portatile mit Werg oder einem Leinentuch abtrocknet, so wird es inzensiert und nun unter den Worten: Consecretur et sanctietur haec tabula in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Pax tecum. veimal in der Mitte und auf den Ecken mit Katechumenenöl, einmal in derselben orm mit Chrisam und schließlich ganz mit Öl und Chrisam gesalbt. Sind die lbungen vollendet, so wird entweder das Portatile über den Salbstellen inzensiert, er es wird — und das ist das Gewöhnliche — Weihrauch in der üblichen Weise f diesen angezündet und verbrannt.

Hierauf spricht der Bischof die Konsekrationsgebete, deren Zahl verschieden , zu denen jedoch stets die Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus imi hominis gehört. Dann stimmt er dreimal die Antiphon Confirma an, bei der nach einigen Pontifikalien das Portatile nochmals mit Chrisam salbt, inzensiert s Portatile und spricht die aus der Antiphon Omnis terra und der Oration

[10] Mart. l. 2, c. 17, ordo 2; II, 292.

[11] Hac consecratione facta et thure comsto amoveant ministri chrismationes et exgunt lapidem diligenter et cineres mittantur piscinam sacrarii. So z. B. im Pontifikale des zbischofs Bainbridge von York und des Bihofs Clifford von London. Beide Pontifikalien thalten zwei Ordines der Portatilienweihe. e fragliche Notiz findet sich am Schluß jenes Ordo, der die Überschrift hat: Ordo de consecratione tabulae portabilis secundum morem romanum. Der fünfte Typus gibt also den Ritus der Portatilienweihe wieder, wie er zu Rom in Übung stand.

[1] SS. The York Pontifical (London 1875) 124 f.

[2] Vgl. auch den bei Catalani, Pontificale romanum (Romae 1739) 139 abgedruckten Ordo aus dem Pontifikale des Durandus.

Descendat, quaesumus bestehenden Schlußgebete. Et sic, data benedictione, finitur enden die Ordines des sechsten Typus in der Regel.

Bezüglich der Form der Salbung mit Chrisam, die nach einigen Ordines bei der Antiphon Confirma stattfindet, herrscht keine Übereinstimmung. Nach dem Pontifikale Borgh. 35 A 2 soll er bei derselben dreimal mit Chrisam auf den Stein ein Kreuzchen machen. In dem Pontifikale von Arles lautet die betreffende Rubrik: Iterum consecrator ungat tabulam cum chrismate in quatuor locis ac sic conjungat lapidem cum ligno (der Holzunterlage)[3]. Das Pontifikale von Maguelonne (Ottob. 330) gibt genauer die Stellen des Portatiles an, die er bei Abbetung der Antiphon Confirma salben soll, nämlich: in fronte partis anterioris, et in fronte partis posterioris et in latere dextro et sinistro tabulae, also an den vier Kanten des Portatiles.

Vergleicht man den Ordo der Portatilienweihe, wie er uns im sechsten Typus entgegentritt, mit dem spätmittelalterlichen Ritus der Weihe des altare fixum, so ist die Übereinstimmung beider unverkennbar. Er besteht ersichtlich lediglich in einer Übertragung des letzteren auf die Weihe der Portatilien bei der selbst der Konfirmationsritus, wenn auch in einer der Beschaffenheit des Portatiles entsprechenden vereinfachten Form, herübergenommen wurde.

Ausgelassen wurde jedoch fast immer der Ritus der Reliquienbeisetzung. In den wenigen Beispielen des Typus aber, in welchen die Reliquienrekondition nicht völlig übergangen ist, wie z. B. in dem Ordo eines Pontifikales von Bergamo (ca. 1450)[4] und eines im Besitz der Schriftstellerbibliothek der deutschen Jesuiten befindlichen Pontifikales, wird sie in knappster Form mit den bezeichnenden Worten erwähnt: Dein ponantur reliquiae cum tribus granis thuris, si tabula sit apta eas recipere. Nichts verlautet über die Herrichtung des Sepulcrums, die Salbung desselben, die Salbung des Sigillums, die Weise der Einschließung, kurz über den sonst so reichen Ritus des Beisetzungsaktes, so daß die Reliquienrekondition in diesen wenigen Beispielen des Typus als ganz nebensächliches Element, ja fast als Fremdkörper erscheint, der ursprünglich ausgelassen worden war, später aber dann in den Typus aufgenommen wurde. Sehr klar tritt das in einem Pontifikale von Béziers[5] zutage, in dem von anderer Hand dem Ordo gegen Schluß die Randbemerkung angefügt wurde: Et impositis reliquiis cum granis incensi et collata clausura sepulcri. Von einem besonderen Zeremoniell für die Beisetzung der Reliquien ist aber auch hier keine Rede.

Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem sechsten Typus des Ordos der Portatilienweihe und dem der Weihe des altare fixum besteht, wie im heutigen Pontifikale, in bezug auf die Orationen. Mit dem Ritus übernahm man für jenen ersten nicht auch die Orationen aus dem Ritus der Konsekration des altare fixum, vielmehr behielt man für ihn die Orationen bei, welche seit alters der Portatilienweihe mehr oder weniger eigentümlich waren und uns in ihr schon im Gellonense sowie in den Pontifikalien des 9. und 10. Jahrhunderts begegnen, unter ihnen besonders auch die Präfation Aeterne Deus, qui post offendicula lapsus primi hominis.

Das früheste mir bekannte Beispiel des sechsten Typus ist der Ordo eines dem 13. Jahrhundert entstammenden Pontifikales von Cambrai[6]. Häufiger begegnet uns der Typus jedoch erst in den Pontifikalien des 14. Jahrhunderts.

In dem Pontifikale des Bischofs Clifford von London in der Bibliothek des Corpus-Christi-Kollegs und im Pontifikale Landsdowne Mss. 451 des Briti

[3] F. l. 1220 der Nationalbibliothek und Mart. l. 2, c. 17, ordo 3; II, 293.

[4] Vatikanische Bibliothek Vat. lat. 1145.

[5] Vatikanische Bibliothek Regin. lat. 1930.

[6] Mart. l. 2, cy. 17, ordo 1; II, 291. Die Datierung, die dem Pontifikale hier zuteil wird 500 annorum (= 12. Jahrhundert), setzt, wie manche ähnliche bei Martène, dasselbe zu früh an. Es gehört erst dem 13. Jahrhundert an.

chen Museums wird der fünfte Typus als modus ecclesiae romanae, der sechste als mos gallicanus bezeichnet[7].

Auch das Pontifikale des Erzbischofs Bainbridge von York spricht in der Eingangsrubrik des Ordos der Portatilienweihe von dem mos Gallicanorum und dem mos Romanorum, gibt aber selbst nur den ersten[8], während das Pontifikale des Bischofs Clifford beide zur Auswahl bietet.

In der Tat sind die Pontifikalien, welche den fünften Typus der Portatilienweihe enthalten, fast alle italienischer, zum Teil sogar römischer Herkunft, während diejenigen, in welchen sich der sechste findet, vornehmlich französischen Ursprunges sind. Insbesondere ist der sechste auch dem so einflußreichen und so oft kopierten Pontifikale des Bischofs Wilhelm Durandus von Mende eigen. Beachtenswert ist auch, daß der sechste Typus eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem gallikanischen Ordo der Altarweihe der Karolingerzeit aufweist, während der fünfte ebensosehr an den karolingischen Ordo, quomodo in ecclesia romana reliquiae conduntur erinnert. In Deutschland, Spanien und England bevorzugte man, wie es scheint, den reicheren gallikanischen Ordo der Portatilienweihe.

Von dem fünften Typus unterscheidet sich der sechste nicht sowohl bezüglich der Elemente, aus denen er sich zusammensetzt, als vielmehr durch die Ausgestaltung derselben. Die Lustration des Portatiles wird meist durch eine Litanei, stets aber durch die feierliche Segnung des Lustrationswassers eingeleitet. Sie geschieht auch nicht durch bloße Besprengung, sondern vor allem dadurch, daß der Bischof mit dem Wasser das Portatile in der Mitte und auf den Ecken kreuzweise bezeichnet. Die dann folgende Besprengung ist nur eine Vervollständigung der Lustration. Eine Inzensierung des Portatiles findet nach den meisten Ordines des Typus nach dem Lustrationsritus nicht statt. Eine Beisetzung von Reliquien ist dem sechsten Typus entweder völlig fremd oder doch ein nicht notwendiger und zugleich ein zeremonienloser Bestandteil des Weiheritus. Der Salbungsritus umfaßt vier Salbungen. Zwei geschehen mit Katechumenenöl, eine mit Chrisam, die vierte mit beiden zugleich. Bei den drei ersten wird der Stein des Portatiles in der Mitte und auf den Ecken, bei der letzten ganz gesalbt. Alle Salbungen werden mit dem Abbeten von Antiphonen und Psalmen begleitet, vollziehen sich also mit großem Zeremoniell wie die Salbungen bei der Konsekration des altare fixum. Das Verbrennen von Weihrauch auf den Salbstellen und die auf die Salbung folgende Konsekration durch die Weihegebete ist beiden Typen gemeinsam. Dagegen gibt es einen Confirmationsritus nur im sechsten Typus, wie auch bloß in diesem der Weiheakt mit einem besonderen Schlußinzens und besonderen Schlußgebeten beendigt wird. Wie man sieht, sind die Abweichungen beider Typen im einzelnen sehr groß und auffallend.

Die Verschiedenheit der beiden, die Portatilienweihe im späten Mittelalter beherrschenden Typen hängt, wie kaum zweifelhaft ist, innerlich mit ihrer Entstehung zusammen. Der sechste Typus ist, wie schon gesagt wurde, im Grunde nichts anderes als eine Übertragung des Weiheordos, der sich bis zum 13. Jahrhundert für das altare fixum ausgebildet hatte, auf die Konsekration des Portatiles. Der fünfte ist dagegen das Endergebnis einer gleich nach der Karolingerzeit einsetzenden, langsam voranschreitenden Entwick-

[7] F. CLXVII v. Incipit ordo de consecratione tabulae portatilis more gallicano... CLXIXII: Secundum modum ecclesiae Romanae.

[8] SS. The York Pontifical 124: Praedicto ordo (nämlich nach dem Ritus der Weihe des altare fixum) secundum quosdam dedicantur vel benedicuntur superaltaria quo et altaria majora. Facilius tamen fieri potest sive modis sequentibus, sive more Gallicanorum vel Romanorum.

lung des aus bloßen Gebeten bestehenden Formulars der Portatilienweihe wie es uns in den liturgischen Büchern der Karolingerzeit als damals gebräuchlich entgegentritt.

Der Ordo der Portatilienweihe im heutigen römischen Pontifikale stellt eine Verquickung des fünften und des sechsten, des mos gallicanus und des mos romanus dar, indem die zwischen beiden bestehenden Abweichungen sich ausgeglichen haben, jedoch so, daß der mos gallicanus überwiegt. Die ersten Anfänge einer solchen Verbindung reichen bis in das 15. Jahrhundert hinauf. Sie finden sich in dem Ordo des früher schon erwähnten Pontifikales von Bergamo und des Pontifikales der Schriftstellerbibliothek der deutschen Jesuiten. In dem Ordo der Portatilienweihe des römischen Pontifikale Klemens' VIII. erscheint die Verschmelzung beider Typen abgeschlossen und zugleich für immer festgelegt.

Werfen wir noch einen kurzen Rückblick auf die so interessante Entwicklung des Ordos der Portatilienweihe, so ergibt sich das folgende zusammenfassende Bild.

Das Formular der Portatilienweihe besteht zur Karolingerzeit nur erst aus einigen Gebeten und einer Präfation (erster Typus). Im 10. Jahrhundert kommt zu diesen eine Salbung mit Chrisam (zweiter Typus), zugleich erscheint aber neben dem so erweiterten ein neues Formular in den Pontifikalien, das sich zusammensetzt aus dem später immer wiederkehrenden Invitatorium: Deum omnipotentem . . . votis exultantibus deprecemur, der später gleichfalls stets verwendeten Oratio Exaudi nos, Deus noster, und einer Rubrik, in welcher der Bischof angewiesen wird das Portatile mit Weihwasser zu besprengen, zu inzensieren und unter den Worten In nomine Patris usw. mit Chrisam zu salben (dritter Typus). Aus diesem dritten Formular und dem rubrikenlosen karolingischen Ordo bildet sich dann bald ein weiteres (vierter Typus), in dem jene beiden in der Weise miteinander verbunden erscheinen, daß dem dritten Typus die Gebete des ersten entweder all oder mit Auswahl als Konsekrationsgebete angefügt sind. Dabei erfährt das so geschaffene Formular der Portatilienweihe auch noch dadurch eine Erweiterung, daß sich zu der Salbung mit Chrisam, ihr vorausgehend, eine solche mit Katechumenenöl gesellt. Zum einem fünften Typus wird dieser vierte dann im späteren Mittelalter, und zwar etwa im 12. Jahrhundert, durch Aufnahme des Ritus der Reliquienbeisetzung, dessen bis dahin in den Ordines der Portatilienweihe nie Erwähnung geschehen war, sowie durch Einfügung des Brauches, nach der Salbung des Portatiles Weihrauch auf den Salbstellen desselben zu verbrennen. Gleichzeitig mit diesem fünften, entsteht jedoch noch eine andere Form des Ordos der Portatilienweihe, indem man nämlich den bei der Konsekration des altare fixum gebräuchlichen Ritus mit Auslassung des Aktes der Reliquienrekondition auf die Weihe der Portatilien übertrug (sechster Typus). Durch Verschmelzung des fünften und sechsten Typus endlich wird dann der Ordo des römischen Pontificale geschaffen.

FÜNFTES KAPITEL

DIE ALTARWEIHE IN DEN RITEN DES OSTENS

I. DIE ALTARWEIHE IN DEN RITEN DES OSTENS NACH HEUTIGEM BRAUCH

Der Ordo der Altarweihe ist in den Riten des Ostens weit weniger entwickelt als im Abendland. Er steht dort kaum auf einer Stufe mit der Form der Altarweihe, die hier zur Karolingerzeit gebräuchlich war.

Sehr einfach ist die Altarweihe des koptischen Ritus. Sie beginnt mit einer ensierung des Altares. Es folgt ein litaneiartiges Gebet und das Konsekrations- et. Dann gießt der Bischof dreimal heiliges Myron in Kreuzesform auf die Altar- el, macht mit dem Daumen drei Kreuzchen auf dieselbe und salbt hierauf mit der nd ihre ganze Oberseite. Beim Ausgießen des Myron sagt er jedesmal Alleluja; s Zeichnen der Kreuzchen begleitet er mit den Worten: „Es werde geweiht dieser tar, welcher bereitet ist auf den Namen des hl. N. N. durch dieses Myron im men des Vaters usw."; beim Salben der Oberfläche spricht er Verse des Psalms 83 am dilecta tabernacula tua, des Psalms 42 Judica me, Deus, et discerne causam am und des Psalms 25 Judica me, Domine. An die Salbungen reiht sich noch ein bet an. Der Weiheakt ist damit beendet; der Altar wird bekleidet und vom schof ringsum inzensiert[1].

Auch im syrischen und nestorianischen Ritus beschränkt sich die tarweihe auf Gebet und Salbung mit dem heiligen Myron. Reicher ausgestaltet cheint sie im griechischen Ritus. Sie beginnt hier damit, daß der Bischof n Altar errichtet. Zuerst besprengt er zu dem Ende die vier Säulchen, welche ch heutigem Brauch den Stipes des Altares bilden, mit Weihwasser. Dann wird eine Vertiefung, mit der dieselben oben versehen sein müssen, flüssig gemachter stix gegossen. Nachdem der Bischof hierauf eine abermalige Besprengung der ulchen vorgenommen hat, besprengt er die Mensa auf beiden Seiten ebenfalls mit eihwasser, hebt sie mit Beihilfe der ihm assistierenden Ministri unter Absingung s Psalms 144 Exaltabo auf die Säulchen und befestigt sie mittels eines Nagels auf nselben, wobei der etwa überfließende Mastix abgeputzt wird.

Ist der Altar zusammengesetzt, so fängt der Bischof ein langes feierliches Ge- an, dem sich eine Reihe von Fürbitten anschließt, segnet nach deren Beendigung rmes Wasser und schüttet es dreimal über die Mensa. Ist diese abgetrocknet, so scht er roten Wein mit Rosenwasser, gießt die Mischung dreimal in Kreuzesform er die Mensa aus und reibt diese zuletzt ganz mit ihr ein. Nachdem die Mensa n zweitenmal abgetrocknet worden ist, beginnt der Bischof die Salbung des tares. Zuerst gießt er heiliges Myron in Kreuzesform auf die Mensa, dann zeichnet mit dem Myron drei Kreuzchen auf sie, eines in ihrer Mitte, das zweite rechts, das tte links, jedoch so, daß das mittlere etwas weiter nach hinten liegt als die beiden tlichen. Zuletzt salbt er die den Stipes darstellenden Säulchen, indem er an jedes t dem heiligen Myron nebeneinander drei Kreuzchen macht. Hierauf wird der tar mit dem *κατασάρκα*, der unteren Bekleidung, der *ἐνδυτή*, der oberen Bekleidung, d dem *εἰλητόν* (iliton), dem Gegenstück des abendländischen Korporales, ausge- ttet und vom Bischof inzensiert.

Es folgt nunmehr zunächst die Inzensierung und Salbung der Kirche. Dann reitet der Bischof zur Beisetzung der Reliquien. Er holt zu dem Ende die Reli- ien, die im Altar geborgen werden sollen, in feierlicher Prozession herbei, zieht t ihnen, wo das möglich ist, um die Kirche, tritt in diese ein, und geht durch die llige Tür der Bilderwand, die den Altarraum von dem Volk trennt, zum Altar. er salbt er die Reliquien mit Myron, legt sie in einen Behälter, übergießt sie mit ssig gemachten Mastix, übergibt den Behälter dem Sacellar, der ihn in einer tten unter dem Altar angebrachten Lade, dem Reliquiengrab, beisetzt, spricht ige Schlußgebete, erteilt dem Volke den Segen und beginnt darauf die Feier der urgie.

Wie aus dieser Übersicht hervorgeht, kennt auch die Altarweihe des griechi- en Ritus einen Lustrationsakt, einen Konsekrationsakt und eine Bei- tzung von Reliquien, jedoch vollziehen sich alle diese Akte in weit ein- heren Formen und ohne die vielen Gebete, welche im Westen alle einzelnen Zere- nien begleiten und besteht der Konsekrationsakt nur in Salbungen, nicht aber auch

[1] A. von Maltzew, Bitt-, Dank- und Weihe-Gottesdienst (Berlin 1877) CXXIV f.

in einem Gebet. Auch ist die Reliquienbeisetzung nicht in den Ritus der Alt weihe verwoben, wie das im römischen Pontifikale der Fall ist. Sie ist allerdi mit dieser verbunden, setzt sie voraus, ist sogar eine gewisse Ergänzung und V vollständigung derselben, im übrigen aber erscheint sie als besonderer Ritus, selbständiger Akt. Denn die Weihe des Altares ist schon abgeschlossen und Altar bereits bekleidet, wenn die Beisetzung der Reliquien erfolgt, ja es schiebt s zwischen diese und die Altarweihe die Inzensierung und Salbung der Kirche Die Reliquienrekondition erscheint deshalb im griechischen Ritus eher als Besta teil der Kirchweihe denn als Teilritus der Altarkonsekration. Eine Eigentümli keit des griechischen Altarweihordo ist, daß der Altar stets erst bei der We zusammengesetzt wird, und zwar durch den Bischof selbst, daß er mithin du diesen nicht bloß seinen sakralen Charakter, sondern sogar seine Existenz erh Es soll damit ersichtlich zum Ausdruck gebracht werden, daß dem Bischof all zusteht, wie den Altar zu weihen, so auch ihn zu errichten.

Auch nach dem armenischen Altarweiheritus wird die Mensa des Altar die in feierlichem Zuge zur Kirche gebracht und vor derselben sowie nach ih Einführung in der Mitte des Schiffes vom Bischof mit einem Kreuzchen bezeich wird, stets erst beim Weiheakt auf dem Stipes befestigt. Die Weihe selbst besteht ihm aus einem Konsekrationsgebet, aus einer Art von Lustratio, bei der die Diak den Altar zunächst mit Wasser und dann mit Wein abwaschen, und aus seiner S bung, bei welcher außer der Oberfläche der Mensa auch deren Ecken und Sei sowie die Säulchen, welche den Stipes bilden, gesalbt werden. Bei jeder Salbu sagt der Bischof: „Dieser Altar sei gesegnet, gesalbt, geheiligt, im Namen Vaters usw." Mit seiner Bekleidung wird der Altar nicht gleich nach vollende Salbung, sondern erst nach der Inzensierung und Salbung der Kirche versehen. E Beisetzung von Reliquien ist dem armenischen Ritus der Altarweihe, der im übrig sehr große Ähnlichkeit mit dem griechischen Altarweiheritus zeigt, fremd.

Die Weihe der Antiminsia des griechischen Ritus erfolgt in der Regel der Konsekration der Kirche zugleich mit der Weihe des altare fixum, indem Lustrations- und Salbungsakt sowie die Einschließung der Reliquien, nachdem d selben bei diesem vollzogen worden sind, alsbald auch bei jenen vorgenommen w den. Werden sie in Notfällen für sich geweiht, was jedoch heute nur noch bei Russen üblich ist, so unterbleibt die Besprengung mit Wasser, im übrigen vollzi sich der Akt jedoch wie bei der Kirchweihe. Die Konsekration der tragbaren Alt tafeln erfolgt bei den Syrern und Nestorianern nach demselben Ritus wie die Mensa des altare fixum, desgleichen bei den Kopten.

II. DIE ALTARWEIHE IN DEN RITEN DES OSTENS IN DER VERGANGENHEIT

Über die Geschichte der Altarweihe in den Riten des Ostens läßt sich der Dürftigkeit des über sie vorhandenen Materials nur sehr wenig sag Für den griechischen Ritus liegt je ein Ordo der Altar- und Kirchweihe Ende des 8., dem 10. und der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts vor[1]. dem Beginn des 15. Jahrhunderts haben wir eine eingehende Beschreibung Altarweihe aus der Feder Simeons von Saloniki.

[1] Der Ordo des 8. Jahrhunderts, der sich in einer aus S. Marco zu Florenz stammenden, jetzt der Vaticana angehörenden Handschrift der ehemaligen Barberinischen Bibliothek befindet, ist von J. Goar abgedruckt in Euchologion sive Rituale Graecorum (Paris 1657) 844 s. Über den Ordo des 10. Jahrhunderts, der in einer Handschrift von Grottaferrata entha ist und bis auf einige unbedeutende Abweich gen mit dem des 8. Jahrhunderts völlig üb einstimmt; vgl. ebend. 846. Der dritte Ordo einem Euchologion, das der zweiten Hä des 13. Jahrhunderts entstammte, entnom und vollständig wiedergegeben bei Goar 8

Aus einem Vergleich der Ordines des 8. und 10. Jahrhunderts mit dem Ordo 13. und den Angaben Simeons sowie des Ritus, wie er uns in diesen Ordines und Simeon entgegentritt, mit dem heute gebräuchlichen Ordo der Altarweihe erhellt, sich seit dem 10. Jahrhundert mit dem griechischen Altarweiheritus keine nenswerte Entwicklung mehr vollzog. Das Bild, das wir von ihm aus jenen Ordines aus den Mitteilungen des Metropoliten von Saloniki gewinnen, ist kein anderes das, welches wir durch das jetzige Euchologion von ihm erhalten. Einige kleinere rschiedenheiten sind so nebensächlicher Art, daß sie nicht in Betracht kommen.

Über die Weise, in der die Altarweihe im griechischen Ritus vor dem 8. Jahrndert vorgenommen wurde, fehlen nähere Nachrichten. Indessen dürfen wir unenklich annehmen, daß der Ritus, nach welchem sie im 8. Jahrhundert geschah, on lange vorher in Brauch war. Die außerordentliche Zähigkeit, mit der man dem 8. Jahrhundert an dem damals üblichen Ritus derselben festgehalten hat, äußerst konservative Sinn der sich in diesem Festhalten offenbart, und das lige Fehlen jeder Neigung zu weiterer Ausgestaltung des Altarweiheritus, die sich Abendland bis zum Ausgang des Mittelalters so lebendig erweist, bietet genügende terlage für einen solchen Schluß. Sehr früh begegnet uns im griechischen Ritus Salbung und Segnung des Altares[2].

Die Bereitung der Antiminsia erfolgte bis in das 12. Jahrhundert stets nur der Weihe von Kirchen. Das sagt ausdrücklich um 1200 Johannes, Bischof von rus in einem Schreiben an den Erzbischof von Dyrrhachium, Konstantin Kabasilas. ch begann damals schon der Brauch, sie auch zu anderer Zeit zu weihen, was insen Johannes ausdrücklich als Neuerung, als Übertretung der kirchlichen Überferung und als ungültig bezeichnet[3].

Wie die Weihe der Antiminsia bis zum 13. Jahrhundert geschah, darüber alten wir keinen Aufschluß. In den vorhin erwähnten Ordines des 8. und 10. rhunderts ist von ihr keine Rede, was aber in einer Anfrage, die ein Bischof la einer zu Konstantinopel unter dem Vorsitz des Patriarchen Manuel Charitous tagenden Synode vorlegte, über die Bereitung der Antiminsia gesagt wird, unklar[4]. Wir erfahren nur, daß sie bestanden, *ἐκ τοῦ πανίου τοῦ ὁποστρωθέντος καὶ ειλήσαντος τὴν τράπεζαν, εἰς βραχέα τεμνομένου καὶ γραφομένου*, d. i. aus dem Tuch, lches um den heiligen Tisch gewickelt, in Stücke geschnitten und mit einer chrift versehen worden war. Zu ihrer Weihe gehörte jedoch, wie aus dem vorgenannten Schreiben des Johannes von Citrus hervorgeht, daß sie an den sieben gen, an denen nach der Kirchweihe auf dem neukonsekrierten Altar die Liturgie alten werden mußte, während der Feier derselben auf dem Altare lagen. Erst n durften sie zum Zweck der Verwendung abgegeben werden.

Die ersten genauen Angaben über den Weiheritus der Antiminsia bringt der lo der Kirchweihe, den Goar einem Euchologion aus der zweiten Hälfte des Jahrhundert entnahm. Der Ritus war schon damals fast der nämliche wie heute. nn der Altar vom Bischof mit warmen Wasser abgewaschen worden war, wurden h die Antiminsia mit diesem benetzt, und wenn der Bischof den Altar mit Wein gossen und mit Myron gesalbt hatte, vollzog er alsbald die gleichen Zeremonien den zu weihenden Antiminsia. Reliquien wurden aber nicht in diese eingeschlos, sondern nur erst unter dem Altare beigesetzt, doch mußten die neugeweihten timinsia auch nach jenem Ordo sieben Tage lang bei der Feier der Liturgie auf n Altare liegen, um verwendungsfähig zu werden.

Übrigens hat das Euchologion auch schon einen Ordo der Antiminsionweihe für Fall, daß dieselbe nicht bei einer Kirchweihe, sondern selbständig für sich ttfinden mußte. Es hatte also die Lockerung des ursprünglichen Brauches, die

---

Vgl. oben S. 670.

Mg. 119, 976: *Καὶ λανθάνουσιν ἑαυτοὺς ἀλλοτρόπως καινοτομοῦντες τὴν τούτων* Antiminsia) *ποίησιν παραβάτας ποιοῦντες τῶν ἐκκλησιατικῶν παραδόσεων καὶ ἄδωρα δῶρα καὶ οὐκ ὀνήσιμα προσάγοντες.*

[4] Mg. 119, 809.

zu Beginn des 13. Jahrhunderts der Bischof Johannes von Citrus so entschieden a Mißbrauch und als Verachtung der Kanones bezeichnete, in der zweiten Hälfte de selben ersichtlich große Fortschritte gemacht; denn sonst hätte man in das Euch logion jenen Ordo sicher nicht eingefügt. Derselbe beginnt mit Fürbitten, die d beiden Ordines des Kirchweihritus aus dem 8. und 10. Jahrhundert entlehnt sin Dann salbt der Bischof die Antiminsia mit dem heiligen Myron, spricht ein Geb über dieselben und macht hierauf mit der Hand das Kreuzzeichen über sie, inde er dabei sagt: Geheiligt, vollendet und bereitet ist der Altar, das Heilige der Heilige im Namen des Vaters usw. Nun kommt nach abermaligen Fürbitten das Kons krationsgebet und nach diesem noch ein kurzes Schlußgebet, mit dem der Weihea sein Ende erreicht hat. Reliquien werden auch nach diesem Ordo in die Antimins nicht eingeschlossen.

Um 1400 muß es ganz gewöhnlich gewesen sein, daß man die Antiminsia fi sich allein weihte. Simeon von Saloniki beschreibt zweimal ihre Weihe Da erstemal spricht er von dieser bei der Erklärung des Kirchweiheritus als einem B standteil desselben. Das andere Mal erscheint sie bei ihm als selbständiger Akt, de wie Simeon bemerkt, mit Ermächtigung des Bischofs auch Priester vornehmen kon ten. Der Ritus der Weihe ist in beiden Fällen der gleiche; sie geschieht nämlich, o bei oder außer der Kirchweihe, in ganz derselben Weise wie diejenige des alta fixum. Insbesondere wird nun auch das Antiminsion mit Reliquien ausgestatte Seit der Zeit des Metropoliten von Saloniki hat der Ritus der Weihe der Antimins keinen bemerkenswerten Wandel erfahren.

Eine Eigentümlichkeit des griechischen Ritus ist, daß ein Altar, der auseina dergenommen wurde, nach seiner Wiederherstellung nicht von neuem konsekrie sondern lediglich rekonziliert wird[6]. Schon in dem Euchologion von Grottaferra (10. Jahrhundert) und in dem Euchologion aus der zweiten Hälfte des 13. Jah hunderts ist hierfür ein eigener Ritus vorgeschrieben. Die Befestigung der Mens auf dem Stipes geschieht dabei in derselben Weise wie bei der Weihe des Altare es folgen ihr die bei dieser gebräuchlichen Fürbitten; zum Schluß spricht d Bischof ein Dank- und Segensgebet[7].

Über den Ritus, nach dem im Mittelalter, und zwar schon im 9. u 10. Jahrhundert, bei den Armeniern die Altarweihe geschah, erhalten wir dur armenische Kirchweihordines aus dem 9. bis 10., dem 13. und 14. Jahrhundert Au kunft[8]. Die Weihe begann damit, daß die steinerne Mensa des Altares vom Bisch und Klerus in feierlichem Zuge in die Kirche gebracht wurde, wobei sie zweim vom Bischof mit einem Kreuz bezeichnet wurde. Das erstemal vor der geschlossen Kirchentür, das zweitemal nach Eintritt in die Kirche, in der Mitte des Schiffes. D ersten Bezeichnung schloß sich die Absingung des Psalms 117 Confitemini an, d zweiten die des Psalm 83 Quam dilecta. War der Zug zum Bema, dem Altarrau hinaufgestiegen, so wurde die Mensa nach einem dreimaligen kurzen Gebetsspru des Bischofs auf dem Altar befestigt. Nun folgten zunächst Segensgebete, da wurde der Altar von den Diakonen zuerst mit Wasser und hierauf mit Wein a gewaschen, währenddessen vom Chor Psalm 25 Judica gesungen wurde. Hatte m den Altar abgetrocknet, so nahm der Bischof das Salböl und salbte die Oberfläc der Mensa, ihre vier Ecken, ihre vier Kanten sowie die Säulchen, auf denen s ruhte, indem er dabei die Worte sprach: „Es sei gesegnet, gesalbt, geweiht dies Altar im Namen usw.", vollzog hierauf die Salbung der Kirche, kehrte auf das Ben zurück und sprach, nachdem der Altar unter Absingung des Psalms 92 Domin regnavit feierlich mit sieben Tücher bekleidet worden war, das Schlußgebet d Altarweihe. Dann zündete er selbst die Lichter des Altarraumes an, während ande

---

[5] De sacro templo c. 107 s., c. 127 (M. 313 s., 331 s.).

[6] Vgl. oben S. 316.

[7] Goar 614 s.

[8] In Übersetzung mitgeteilt bei F. C. Cor beare, Rituale Armenorum (Oxford 1905) 3 ff.

s gleiche mit den Lichtern im Schiffe der Kirche taten. Von der Weihe eines satzes des Altare fixum hören wir in dem Ordo nichts.

Eine Beschreibung der Altarweihe, wie sie im syrischen Ritus im Mittelter in Gebrauch war, erhalten wir im „Buch der Führungen" des Barhebräus, er Sammlung kirchlicher Vorschriften aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunrts. Die Directio, welche von der Kirch- und Altarweihe handelt, gehört zu n jüngeren Teilen der Sammlung, wird aber spätestens dem 12. Jahrhundert entmmen. Eine zweite Directio gibt Anweisung über die Weihe von Altartafeln, n Gegenstücken unserer Portatilien. Der Ritus der Weihe des Altares und der artafeln ist völlig derselbe; denn auch bei jenem, den wir uns nicht sowohl als are fixum denn vielmehr als quasi-fixum zu denken haben, wurde nicht der ganze ar konsekriert, sondern nur die oben auf ihm befestigte Tafel, die von Holz oder in sein konnte, der sog. Thron[9]. Die Weihe vollzieht sich nach dem Ordo des rhebräus in der Weise, daß der Bischof nach verschiedenen auf sie bezüglichen beten mit dem Daumen auf die Tafel drei Kreuzzeichen macht, dann nach weiteren beten unter dem Ausruf Alleluja über diese drei bezeichneten Stellen Myron ßt und schließlich mit dem Daumen auf dieselben nochmals ein Kreuz zeichnet, em er dabei die Worte spricht: „Bezeichnet werde dieser heilige Altar mit dem ligen Myron im Namen usw."

Ein Ordo der Altartafelweihe, den Renaudot nach einer Handschrift zu Florenz teilt[10], ist etwas reicher, aber auch wohl jünger als derjenige des „Buches der hrungen", dem die geringere Zahl seiner Gebete und die knappere Fassung der briken das Gepräge höheren Alters geben. Namentlich fällt im Florentiner Ordo große Breite auf, in der sich die Zeremonie der ersten Bezeichnung der Tafel llzieht. Auf die drei Salbungen an den mit dem Kreuze signierten Stellen läßt er ch eine Salbung der ganzen Tafel folgen, welche im Ordo bei Barhebräus fehlt, die Zeremonie der Salbungen aber reiht er ein langes Weihegebet und an dieses Dankgebet als Abschluß an. Der Ordo gilt nach seiner Überschrift sowohl für Altarweihe als für die Weihe bloßer Altartafeln[11].

Über den nestorianischen Ritus der Altarkonsekration liegen keine Verentlichungen vor. Er soll von dem Patriarchen Jesugab von Adiabene verfaßt rden sein, ob und inwieweit mit Recht, ist kaum festzustellen. Jedenfalls zeichnet den Ordo schon Ebedjesu († 1318) als das Werk Jesugabs[12]. Der Ordo det sich in dem Chaldäischen Pontifikale N. XLV der Vaticana[13]. In dem chalschen Pontifikale N. XLVI derselben Bibliothek f. 11—14 steht ein Ordo tabulae vae seu altaris portabilis. Ich muß mich damit begnügen, auf diese beiden Handriften hinzuweisen.

Was den koptischen Ritus der Altarweihe anlangt, so ist es auch in ihm e im syrischen nicht der ganze Altar, welcher geweiht wird, sondern die oben diesem befestigte Tafel von Holz. Renaudot hat einen Ordo für die Konsekration ser Tafel veröffentlicht, den er dem 1411 erschienenen Rituale des Patriarchen briel entnommen hat. Der Ritus ist äußerst einfach. Zunächst spricht der Bischof ch Osten gewendet über die Tafel ein Weihegebet, in dem er zu Gott fleht, er ge die Holztafel segnen, damit sie werde „ein heiliger Altar und eine heilige nsa für den aus Stein errichteten hohen Altar". Dann nimmt er Salböl und cht mit ihm vier Kreuze auf die Tafel, indem er dabei spricht: „Gepriesen sei der rr, Jesus Christus, der Sohn des heiligen Gottes und der heilige Geist, der Eine,

[9] Eus. Renaudot, Liturgiar. orient. coll. II ancof. 1847) 57.

[10] Ebend. 56 f.

[11] Sie lautet nach Renaudot: Series et ordo secrationis altaris sive tabulae, quae mensae onitur. In einem syro-jakobitischen Pontile der Vaticana von 1172 (n. LI) bei J. S. emani, Codd. Mss. Bibl. Vat. III (Romae 1756) 317 heist die Überschrift des Ordo: Ordo consecrationis altaris seu tabulae quae super mensam ponitur.

[12] J. S. Assemani, Bibl. orient. III, 1 (Romae 1725) 140.

[13] F. 1—34 (Assemani, Codd. Mss. Bibl. Vat. II, 302).

der Lebensspender. Amen. Die Weihe ist damit zu Ende[14]. Zeigt sie noch zu B ginn des 15. Jahrhunderts eine solche äußerste Schlichtheit, so dürfen wir wo annehmen, daß sie auch vorher nicht reicher ausgestaltet war.

Auffallenderweise ist im Rituale des Patriarchen Gabriel der Ritus der Reko ziliation eines Altares, der von Häretikern berührt, oder durch den Unrat von Tier beschmutzt und so entweiht worden war, ungleich feierlicher als die Weihe d Altartafel. Zunächst wird der Altar mit Wasser abgewaschen und werden Gebe verrichtet. Dann inzensiert der Bischof den Altar, spricht gegen Osten gericht ein Rekonziliationsgebet und bezeichnet schließlich die Mensa, d. i. wohl die Alta tafel, an fünf Stellen, oben und an den vier Seiten, mit einem Kreuzchen[15]. Indess haben hier die Abwaschung mit Wasser und der Inzens ersichtlich die Bedeutu einer Lustration, die durch die Verunreinigung des Altares nötig geworden war. B der Weihe der Altartafel erfolgten beide Zeremonien darum nicht, da ja bei ihr kei Verunreinigung des Altares zu beseitigen war.

Von der Salbung des Altares ist noch früher als bei dem Patriarchen Gabri in dem sog. Brief Petri oder den Kanones des Klemens die Rede[16]. Die Salbung m Myron erscheint in ihnen als das wesentliche Element der Altarweihe; denn sie wi in ihnen als das Siegel des Herrn bezeichnet, durch das der Altar würdig werde f die Darbringung des eucharistischen Opfers.

SECHSTES KAPITEL

DIE SYMBOLIK DES ALTARES

Es erübrigt noch, mit einigen Worten die Symbolik darzulege welche man mit dem Altar schon seit früher Zeit verbunden hat. Wie ma dem Kirchengebäude, den liturgischen Gewändern, dem Altarlinnen, der Alta bekleidung und den hl. Gefäßen einen mystischen Sinn unterlegte, so auc dem Altar, der durch seine Weihe, durch die bei dieser ihm zuteil gewordene erhabenen Bestimmung und durch seine Verwendung in der Tat für ei tiefere symbolische Auffassung den reichsten Untergrund bot. Ihre Paralle aber findet die Symbolik des Altares seit alters in den mannigfaltigen übe tragenen Bedeutungen, die man dem Wort altare, θυσιαστήριον gab. Denn auch bei diesem gesellten sich, und zwar schon in altchristliche Zeit, zu dem Realsinn eine reiche Zahl von Nebenbedeutungen, für welche d gleichen Gesichtspunkte maßgebend waren wie für die Symbolik des Altares

Die mystischen Deutungen, die dem Altar zuteil wurden, lassen sich i drei Klassen scheiden, in typologische, tropologische un anagogische, die typologischen aber sind entweder typisch-dog matischer oder typisch-repräsentiver Art.

---

[14] Eus. Renaudot, Liturg. orient. coll. I, 55.

[15] Renaudot l. c.

[16] § 27 (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [Leipzig 1900] 54). Das Alter der Kanones ist unsicher. Da aber der wohl dem 12. Jahrhundert angehörige Nomokanon des Michael von Malîg (Oriens christ. VII [1907] S. 97) bereits den im Text angeführten Kanon unter Berufung auf den Brief Petri als dessen Quelle zitiert, werden sie über den Beginn des zweiten Jahrtausen zurückreichen.

[1] Vgl. z. B. den Clavis des Pseudo-Meli (Pitra, Analecta III [Paris 1855] 217; Analec nova II [Tuscul. 1884] 70), Hrabani Allegori in sacram script. (M. 112, 856), die Allegori des Petrus Capuanus (Pitra l. c. 217), die D stinctiones monasticae (ebd.), Michael Melde Expositio in Psalt. Ps. 25 (Inter opp. s. Bon vent. I [Lugd. 1668] 97).

Typisch-dogmatisch gedeutet galt der Altar als Sinnbild Christi
l als Bild der von diesem gestifteten Kirche, typisch-repräsentiv
rachtet als Christi Kreuz, als Christi Grab, als der Abendmahlstisch und
die Krippe.

Die Deutung des Altares auf Christus ist sehr alt. Schon Eusebius sieht
seiner Rede, die er 314 bei der Einweihung der Basilika zu Tyrus hielt, in dem
γενὲς θυσιαστήριον den eingeborenen Gottessohn, der hilfreich als Fürbitter und
hwalter der Menschen vor seinen Vater tritt und ihm zuerst seine und dann deren
ete als gefälliges Opfer darbringt[2]. Die pseudoambrosianische Schrift De sacra-
ıtis fragt: Quid est enim altare nisi forma corporis Christi? Den Grund aber,
shalb sie in dem Altar das Sinnbild Christi sieht, gibt sie an, wenn sie andernorts
t: Forma corporis altare est et corpus Christi est in altare[3]. Der Altar, d. i.
ristus, der auf ihm zugegen ist, um den Gläubigen sich zur Speise zu geben, ist
corpus (Matth. 24, 28), bei dem die aquilae, die Neophyten, zum Genuß des Leibes
risti sich zusammenfinden.

Häufig wird der Altar von den mittelalterlichen Liturgikern als Sinnbild Christi
eichnet, wie z. B. von Honorius[4], von Rupert von Deutz[5], von dem Sacramen-
ium[6], dem Verfasser der Sermones 100[7], von Robertus Paululus[8], dem Speculum de
steriis ecclesiae[9], von Sicardus[10], von Durandus [11]. Im Osten begegnet uns die
ıtung des Altares auf Christus beispielsweise in des Syrers Dionysius Bar Salibi
ositio liturgiae[12], in der maronitischen Bearbeitung dieser Schrift[13] sowie bei
ieon von Saloniki[14].

Nach Rupert von Deutz versinnbildet der Altar Christum, weil er ebenso wie
ristus im mystischen Leibe der Kirche, im Gotteshause alles andere an Würde und
ıabenheit überragt, nach dem Speculum, weil keine Opfergabe ohne Christus dem
ter wohlgefällt, nach dem ersten der Sermones 100, weil wir nicht bloß alle guten
rke, sondern namentlich auch alle Gebete Gott durch Christum aufopfern, da wir
selben ja mit den Worten schließen: Per dominum nostrum Jesum Christum, filium
m, nach Honorius, weil es gleichsam Christus ist, auf dem das Opfer der Kirche
gebracht wird. Besonders ausführlich erörtert Sicardus, weshalb der Altar ein
nbild Christi ist, weil dieser nämlich der Stein ist, der ohne Menschenhand aus
ı Berge herausgehauen wurde (Dan. 2, 34), der feste Stein, auf dem wir unsere
ten aufhäufen, indem wir sie durch Jesus Christus schließen, der Stein, auf dem
das Lamm schlachten und den Leib Christi bereiten, durch dessen Genuß wir mit
ristus als viele Glieder wie zu einem Leib und als viele Steine wie zu einem
ar werden. Er knüpft bei seiner Auslegung, wie man sieht, an den Um-
nd an, daß der Altar nach altem Brauch und kirchlicher Vorschrift aus Stein
nacht sein mußte. Nach Simeon von Saloniki symbolisiert derselbe ebenfalls, weil
aus Stein besteht, Christum, den Grund- und Eckstein sowie den Felsen, dem
iges Leben spendendes Gnadenwasser entquillt, doch ist der Altar auch ein Sinn-
l Christi, weil dieser als Opfergabe auf ihm ruht und immerfort als Hoherpriester
ihm waltet.

Als Typus der Kirche deutete man den Altar, weil man dieselbe als den
ßen, die ganze Welt erfüllenden Altar betrachtete, auf dem Gott dem Herrn aller
en Opfer des Lobes und der Anbetung dargebracht werden. Die Symbolik be-

---

Euseb. Hist. eccl. l. 10, c. 4 (Mg. 20, 877).
L. 4, c. 2 (M. 16, 437); vgl. l. 5, c. 2 (l. c.
: Quid est enim altare nisi forma corporis
isti?
Gemma animae l. 1, c. 134 (M. 172, 586).
De off. div. l. 5, c. 30 (M. 170, 150).
C. 10 (M. 172, 745).
S. 1 (M. 177, 901).
De offic. eccl. l. 1, c. 6 (M. 177, 380).

[9] C. 1 (M. 177, 337); c. 2 (ibid. 340).
[10] Mitral. l. 1, c. 3 (M. 213, 18).
[11] Ration. l. 1, c. 2, n. 5.
[12] C. 6 (C. SS. Syr. [Paris 1903] 93, 50).
[13] Expositio ministerii oblat. c. 14 (Ass. Cod. liturg. IV, 2 [Romae 1752]) 264.
[14] De sacra liturgia c. 98; Expositio de divino templo n. 10 (M. G. 155, 292 f., 705).

gegnet uns zum ersten Male in dem karolingisch-ottonischen Traktat über die Kirc weihe[15], sie geht aber auf die Auslegung zurück, welche Beda mit dem Brandopfe altar der Stiftshütte verknüpft. Allerdings sieht derselbe in dem Brandopferalt zunächst die corda electorum, die Herzen der Auserwählten versinnbildet, weil ab die Menge der Gläubigen durch Einheit der Herzen und der Seelen in der Kirche einem Ganzen verbunden sind, deutet Beda ihn auch auf die Kirche[16]. Die Auslegu des Altares auf die Kirche ist bei den Liturgikern des 11., 12. und 13. Jahrhunder nicht selten[17], in der Regel deuten dieselben ihn auf diese jedoch nur, wenn sie mehr oder weniger engerem Anschluß an den vorhin genannten Tractatus De ded catione ecclesiae sich mit dem mystischen Sinn der Kirchweihzeremonien beschä tigen. Sie sehen dann in den vier Ecken des Altares ein Sinnbild der vier Himmel richtungen, nach denen hin die Kirche sich über die ganze Erde ausdehnt, in der b der Altarweihe stattfindenden Lustration aber finden sie die Reinigung der Kirc durch die Taufe und in der Salbung des Altares ihre Heiligung durch die Sendu des Hl. Geistes und durch die Firmung symbolisiert.

Auf die Krippe des Herrn wird der Altar von dem hl. Johannes Chrysost mus in seiner Homilie auf den hl. Philogonius[18] sowie in der *Μυστικὴ θεωρία* au gelegt[19], auf den Abendmahltisch von Amalarius[20], im Sacramentarium[21], vo Durandus[22], in der *Μυστικὴ θεωρία* und auch schon in der Vorlage derselben, d Historia mystica[23]. Der Grund der Symbolik liegt in beiden Fällen auf der Han Als Bild der Krippe betrachtete man den Altar, weil der Heiland auf ihm nach d Wandlung ähnlich ruht, wie einst in der Krippe, als Bild des Abendmahlstische weil der Herr an diesem zum ersten Male das eucharistische Opfer feierte.

Häufiger als auf Krippe und Abendmahlstisch wird der Altar auf Christ Kreuz gedeutet, wie man umgekehrt bereits sehr früh das Kreuz Christi in allego rischem Sinne Altar nannte[24]. Die Symbolik begegnet uns im Osten wie im Weste dort beispielsweise in der Historia mystica[25], in der *Μυστικὴ θεωρία*[26], in der nestoria nischen Expositio officii ecclesiastici[27], bei Dionysius Bar Salibi[28] und bei Pseud Johannes Maro[29]; hier bei Amalarius: Altare praesens est altare crucis[30], bei Sica dus[31], beim hl. Thomas[32] u. a. Auffallend ist, daß der Altar nicht öfter auf Chris Kreuz ausgelegt erscheint, da das nicht bloß am natürlichsten und der auf ihm sic vollziehenden heiligen Handlung am entsprechendsten gewesen wäre, sondern auc wie keine andere, eine Fülle weiterer Gedankenquellen eröffnet hätte.

Kurz, aber schön und verständlich behandelt Berthold von Regensburg di typisch-dogmatische Deutung des Altares auf Christus und die typisch-repräsentativ auf Christi Kreuz in seiner Predigt auf die Kirchweihe. „Der Altar", sagt e „versinnbildet Christus. Er ist von Stein, in heiliger Weise gesalbt, steht auf einer

---

[15] Mart. l. 2, c. 13; II, 278, 280.

[16] De tabernaculo c. 11 (M. 91 450): Quatuor angulos habet altare holocausti, quia per quatuor mundi plagas sancta dilatatur ecclesia, quae propter unum cor et animam unam totius credentium multitudinis recte factura unius designatur altaris. Vgl. De templo Salomonis c. 22 (l. c. 799).

[17] Vgl. z. B. Honor. Gemma. an. l. 1, c. 160 162 (M. 172, 593, 594); Sacrament. c. 10 (M. 172, 745); Innoc. III. De sacro altaris myst. l. 2, c. 14 (M. 217, 706); Sicard. Mitr. l. 1, c. 7 9 (M. 213, 32 34); Durand. Rat. l. 1, c. 2, n. 5; Ivo Carnot. Serm. 4 (M. 162, 532); Robert. Paulul. De offic. eccl. l. 1, c. 10 (M. 177, 388).

[18] N. 3 (Mg. 48, 753).

[19] Mg. 98, 389.

[20] De eccles. offic. l. 3, c. 21 (M. 105, 1133).

[21] C. 87 (M. 172, 792): Altare est mensa Do mini in qua cum discipulis suis convivabatu

[22] Rat. l. 1, c. 2, n. 5.

[23] N. 2 (Revue de l'Orient chrét. X [1905] 310

[24] Vgl. z. B. S. Ambrosii Ep. 65, n. 10 (M 16, 1224) und in Ps. 118, serm. 3, n. 26 (M. 1 1233); Leonis M. Sermo 59, n. 5 (M. 54, 340).

[25] N. 4 (Revue de l'Orient chrét. X [1905 310).

[26] Mg. 98, 389.

[27] Tract. 2, c. 2 (C. SS. Syr. 91, 91).

[28] Expositio liturg. c. 6 (Ibid. 93, 50).

[29] Expositio minist. oblat. c. 14 (Ass. C. IV 2, 264).

[30] De eccles. off. l. 3, c. 25 (M. 100, 1142).

[31] Mitr. l. 1. c. 3 (M. 213, 19).

[32] S. th. 3 qu. 83, art. 1, ad 2: Altare es repraesentativum crucis ipsius, in qua Christu in propria specie immolatus est.

rhöhten Platz und ist das Behältnis der Reliquien der Heiligen. So ist auch Chri-us ein Fels (1 Kor. 10, 4), gesalbt mit dem heiligen Geist (Psalm 44, 3), das Haupt er ganzen Kirche (Kol. 1, 18), in ihm ruht verborgen das Leben und der Ruhm der eiligen (Kol. 3, 3). Insofern aber auf dem Altar geopfert wird, bedeutet er auch as Kreuz, an dem sich Jesus Christus dargebracht hat, nicht nur für unsere Sün-en, sondern für die Sünden der ganzen Welt[33].

Die Deutung des Altares als eines Sinnbildes des Grabes Christi ist im sten sehr alt; denn sie begegnet uns hier schon in den Homilien des Nestorianers arsai von Nisibis († ca. 500)[34]. Im 8. Jahrhundert finden wir diese Symbolik in er Historia mystica, im 9. bei Moses Bar Kepha († 903)[35], im 10. in der *Μυστικὴ εωρία*, im 11.—12. bei Pseudo-Sophronius[36], um 1170 bei Dionysius Bar Salibi, dann des Pseudo-Johannes Maro Expositio ministerii oblationis und bei Simeon von aloniki († 1426)[37]. Die Deutung des Altares auf das Grab Christi war im Osten, ie man sieht, förmlich traditionell. Daß sie im Westen keinen Boden fand, ist um befremdender, als es an Ansätzen zu ihr hier nicht fehlte. So belehrt uns Ama-rius, daß der Teil der hl. Hostie, den man nach der Kommunion bis zum Ende der Messe als Wegzehrung für die Kranken auf dem Altar beließ, den Leib des Herrn, er im Grabe ruhte, darstelle[38], das Korporale aber erscheint schon in der gallikani-chen Meßerklärung als Sinnbild der Grabtücher[39] und wird auch noch später bis-weilen in der gleichen Weise gedeutet[40]. Erst im ausgehenden Mittelalter wird der Altar vereinzelt als Sinnbild des Grabes Christi ausgelegt[40a].

Wie die typisch-repräsentative Auslegung des Altares auf das Grab Christi dem Osten, so ist die tropologische oder moralische dem Westen eigentümlich. Sie ist zweifach. Denn tropologisch gedeutet versinnbildlicht der Altar entweder den Glauben oder das Herz des Menschen.

Bild des Glaubens ist der Altar bereits beim hl. Augustinus: Altare spiritualiter in inferiore Dei templo ipsam fidem accipere possumus cuius signum est altare visibile. Der Heilige begründet diese Symbolik mit dem Hinweis, daß weder Gebet noch Hymnus, noch Psalmen, noch sonst eine Opfergabe Gott angenehm sein könne, wenn sie nicht von reinem Glauben getragen und fest und unbeweglich auf ihn wie auf einen Altar gelegt werde[41]. Übrigens hat dieselbe in der Folge, wie es scheint, keinen besonderen Anklang und darum nur wenig Verbreitung gefunden. Denn sie begegnet uns später kaum anderswo als bei Ivo von Chartres[42], der sie als Beweis verwendet, daß der Altar unbeweglich sein müsse und seine Weihe verliere, wenn er von seiner Stelle entfernt oder die Mensa vom Stipes losgelöst werde[43].

Beliebter war die zweite tropologische Deutung. Wie schon Lactantius[44] und Augustinus[45] das Herz „Altar" nennen, weil wir auf dieses die Gaben der Gerechtigkeit, der Geduld, der Keuschheit, der Abtötung legen, weil wir gleichsam blutige

[33] Fr. Göbel, Predigten von Berthold von Regensburg II (Regensburg 1884) 341.

[34] R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Cambridge 1909) 4.

[35] Dionysii Bar Salibi Expositio liturg. c. 6.

[36] Comment. liturg. n. 2 (Mg. 87, 3984).

[37] De sacra liturgia c. 98 (Mg. 155, 295).

[38] De eccl. off. l. 3, c. 35 (M. 105, 1155).

[39] M. 72, 93.

[40] Sicard. Mitr. l. 3, c. 6 (M. 213, 120); Durand. Rat. l. 4, c. 29, n. 4.

[40a] Vgl. oben S. 107, Note 47.

[41] De serm. Domini in monte l. 1, n. 27 (M. 34, 1242).

[42] Ep. 72 (M. 162, 92); vgl. auch Anselmi Epp. l. 3, n. 159 (M. 159, 195).

[43] Vgl. oben S. 314. Wenn altare in den Allegoriae Hrabans als fides erklärt wird (M. 112, 856), so handelt es sich in diesen nicht um eine tropologische Deutung des Altares, sondern nur um eine abgeleitete Bedeutung des Wortes altare, für die er als Beispiel die Psalmenstelle: Imponent super altare tuum vitulos anführt.

[44] Div. instit. l. 6, c. 24 (M. 6, 727).

[45] De civit. Dei l. 10, c. 4, n. 2 (M. 41, 280).

Opfer auf ihm schlachten, wenn wir bis zum Blut für Gottes Wahrheit kämpfen, wei wir süßestes Rauchwerk auf ihm anzünden, wenn wir im Hinblick auf Gott i frommer und heiliger Liebe entbrennen, weil wir auf ihm uns selbst und, was e uns gegeben hat, dem Herrn weihen und wieder spenden, weil wir auf ihm die Opfer gaben der Demut und des Lobes im Feuer glühender Liebe darbringen, so sahen di mittelalterlichen Liturgiker umgekehrt, jedoch von derselben Auffassung geleitet, i dem Altar ein Bild des Herzens der Gerechten. Nur kurz weisen auf diese Symbolik Amalarius[46], das Sacramentarium[47], der zweite der Sermones 100[48] und der Serm 38 des Bischofs Garnerius von Langres[49] hin, ausführlich wird dieselbe dagegen vo Bruno von Segni, Sicardus von Cremona und von Durandus dargelegt. „Im Mensche ist das Herz", so belehrt uns Bruno in seinem Tractatus de sacramentis ecclesiae[50] „was der Altar im Gotteshause ist. Denn auf ihm, als Altar, vollzieht sich da Opfer des Lobes und Jubels gemäß dem Psalmisten: ‚Ein Opfer vor Gott ist ei betrübter Geist, ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz verachtet Gott nich (Psalm 50, 19).' Auf ihm als Altar feiern wir das Gedächtnis des Leibes und Blute Christi. Von ihm steigen die Gebete zum Himmel auf, da ja Gott auf das Herz schaut Dieser Altar wird mit Weihwasser besprengt, wenn die Herzen der Menschen durch die Predigt des Evangeliums von ihren Sünden gereinigt werden, mit dem Öl de Barmherzigkeit gesalbt, damit wir derselben stets eingedenk, die Gnade der Be sprengung mit Wasser und der Wiedergeburt durch die Taufe niemals verlieren Wie endlich Reliquien in den Altar eingeschlossen werden, so tragen auch wi Reliquien im Herzen, wenn wir an die Heiligen denken, ihre Reden und Taten behal ten, ihre Worte dem Gedächtnis anvertrauen." Was Sicardus und Durandus zu Begründung der Symbolik sagen, bewegt sich ganz in den Gleisen Brunos von Segni dessen Gedankengänge ersichtlich die Vorlage für die Ausführungen beider bildeten Beda deutete den Brandopferaltar der Stiftshütte als die corda electorum, quae a offerenda Deo sacrificia bonorum operum ipsius dono sunt consecrata[51], den goldene Altar des salomonischen Tempels, ähnlich als die corda perfectorum justorum inter nae charitatis et castitatis luce corrusca, den Brandopferaltar Salomons als electo rum in ecclesia typus, qui suum corpus et animam Deo consecrare per ignem amoris illius quaerunt[52]. Es ist dieselbe Symbolik, wie sie die mittelalterliche Liturgiker mit dem Altar des christlichen Kultus verbinden.

Anagogisch, d. i. in höherem Sinne, wurde der Altar nur selte gedeutet. Man sah dann in ihm entweder ein Bild des himmlische Altares, von dem der apokalyptische Seher wiederholt spricht[53], d. i. des Gott menschen, sofern dieser verklärt im Heiligtum des Himmels unter Hinweis auf sei Kreuzesopfer der ewige Mittler und Fürsprecher für die von ihm erlöste Menschhei ist, oder, wenngleich seltener, ein Bild des Thrones Gottes. Die anagogisch Auslegung des Altares kommt fast nur in den liturgischen Schriften des Osten vor, wie in der Historia mystica[54], in der *Μυστικὴ θεωρία*[55], in des Pseudo-Sophroniu Commentarius liturgicus[56], in des Dionysius Bar Salibi Expositio liturgica[57], in de Pseudo-Johannes Maro Expositio ministerii oblationis[58] sowie bei Simeon von Salo niki[59]. Die Deutung knüpft anscheinend an den Pseudo-Areopagiten an[60]. Im Weste finden sich kaum mehr als Spuren dieser anagogischen Deutung des Altares[61].

[46] De off. eccl. l. 3, c. 19 und 26 (M. 105, 1129 1145).
[47] C. 88 (M. 172, 794).
[48] M. 177, 904.
[49] M. 205, 817.
[50] M. 165, 1098 f.
[51] De tabernac. c. 11 (M. 91, 450).
[52] De templo Salomonis c. 22 (l. c. 799 f.).
[53] Off. 6, 9; 8, 3; 11, 1; 14, 8.
[54] N. 4 (Revue de l'orient chrét. X [1905] 310.
[55] Mg. 98, 389.
[56] N. 3 (Mg. 87, 3894).
[57] C. 6 (C. SS. Syr. 93, 50).
[58] C. 14 (Ass. C. l. IV 2, 264).
[59] De sacra liturgia c. 98 (Mg. 155, 292).
[60] De eccl. hierarch. c. 4, 512.
[61] Vgl. Hrab. Allegoriae in sacram scriptu ram (M. 112, 856): Altare est coeli secretum, u in psalmista (Ps. 42, 4): Introibo ad altare De i. e. perveniam ad secretum coeli; Sicard Mitr. l. 1, c. 3 (M. 213, 19): Altare quoque locu

In den liturgischen Gebeten haben die mystischen Deutungen des Altares fast nen Ausdruck gefunden. In der Ermahnung, welche der Bischof bei der Subkonatsweihe an die Ordinanden richtet, wird der Altar unter Hinweis auf Off. 8, 3, Typus Christi bezeichnet, in der in das erste Jahrtausend zurückreichenden Präon der Altarweihe findet sich gegen Schluß ein Anklang an die tropologische slegung[62]. Sonst erscheint der Altar in den Gebeten der Kirche, seiner Realeutung entsprechend, stets nur als die eucharistische Opferstätte des Neuen ndes. Es verhält sich also mit dem Altar ganz anders als mit den liturgischen vändern, die auch in den liturgischen Gebeten reichlich zur symbolischen Austung gelangten[63].

Das ausgehende Mittelalter weiß uns nichts Neues, nichts Eigenes über Symbolik des Altares zu sagen. Im Westen schuf Durandus um das Ende 13. Jahrhunderts sein Rationale, in dem er mit Bienenfleiß auch alles das sammentrug, was man bis dahin über dieselbe erdacht und geschrieben te. Ihm entnimmt man seitdem, was man etwa über sie vorbringen will. rigens begnügt man sich nun meist damit, den Altar auf Christi Kreuz zu uten, wie man ja auch die liturgischen Gewänder im endenden Mittelalter t Vorzug auf das Leiden des Herrn auslegte.

Eine Entwicklung macht sich in der Symbolik des Altares nicht geltend. Von fang an treten alle Formen derselben nebeneinander auf. Osten und Westen erscheiden sich bezüglich der Deutung des Altares dadurch, daß jener die typolo-che und anagogische, dieser die typologische und tropologische bevorzugt. Auf formelle Ausgestaltung des Altares, seine Beschaffenheit und seine Einrichtung die Symbolik, die man mit ihm verband, keinen Einfluß ausgeübt, sie in keiner eise und nach keiner Richtung hin bestimmt; sie ging vielmehr, wie auch bei den rgischen Gewändern, von dem bereits Bestehenden aus. Zu bedauern ist, daß man der Symbolisierung des Altares nur an gewisse, immer wiederkehrende allneine Gesichtspunkte anknüpfte und nicht genug auf Einzelheiten in der Form, Ausstattung und Einrichtung des Altares einging, wie man es doch bei der Aus-ung der liturgischen Gewandung hielt. Freilich hatte das die gute Folge, daß die utungen, die man dem Altare gab, frei blieben, von den Willkürlichkeiten und nderbarkeiten, welche die mittelalterliche Symbolik so oft weniger genießbar chen, aber auch den großen Nachteil, daß sie uns über die Entwicklung des ares nichts von Belang zu erzählen haben, keinen nennenswerten Aufschluß brin-n und deshalb nach dieser Richtung hin für seine Geschichte von keiner Bedeu-g sind.

Von einer Darlegung der zum Teil sehr weit ausgesponnenen Symbolik, welche mittelalterlichen Liturgiker in die Zeremonien der Altarweihe hineinlegen, kann r abgesehen werden. Es handelt sich bei ihr nicht um Ursymbolik, d. i. nicht eine Symbolik, welche diesen die Aufnahme in den Ritus der Altarweihe ver-affen, sondern lediglich um Nachsymbolik, d. i. um mehr oder weniger ge-stellte Deutungen, welche fromme Betrachtung nachträglich mit den Zeremonien band. Wer sich näher über sie zu unterrichten wünscht, nehme nur den weitfigen Tractatus de dedicatione ecclesiae, des Honorius gemma animae, die Sermones 100, des Sicardus Mitrale und des Durandus Rationale zur Hand. Er wird hier es finden, was der tiefgläubige Sinn der mittelalterlichen Liturgiker über die remonien der Altarweihe ersonnen hat.

---

retior (der geheimnisvolle Ort) appellatur ta illud apocalypsis (14, 18): Exivit angede altari, i. e. Christus de loco secretiore Odonis Camerac. Expositio canonis (M. 1067).

Sit in hoc ergo altari innocentiae cultus, immoletur superbia, iracundia juguletur, luxuria omnisque libido feriatur, offeratur pro turturbus sacrificium castitatis et pro pullis columbarum innocentiae sacrificium.

[63] Vgl. J. Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient 706 f.

BERICHTIGUNG EINIGER DRUCKFEHLER

S. 17, Zeile 7 von oben, lies statt Otto: Otte.
S. 24, Zeile 4 v. o., lies statt drei Abteilungen: drei Ableitungen.
S. 91, Zeile 5 v. o., lies statt . . . vor sich hatten: vor sich hatte.
S. 120, Zeile 28 v. o., lies statt welcher eine: welcher einer Boudia Primula gewidmet w
S. 160, letzte Zeile, lies statt Herr Hofrat Karl: Herr Hofrat Karl Baur.
S. 161, letzte Fußnote, statt Vgl. oben S. 120 lies: Vgl. oben S. 121.
S. 192, Fußnoten, 1. Zeile
S. 207, letzte Zeile der Fußnote 28 } statt Mg. SS. lies M.G. SS.
S. 210, Fußnote 9, 1. Zeile, lies statt Atz=Beissel: Münzenberger=Beissel.
S. 333, Fußnote 20 ist zu lesen: Vgl. oben S. 320 (statt 230).
S. 346, Zeile 16 von unten, lies statt Tafel 56: Tafel 55.
S. 346, Zeile 15 von unten, lies statt Tafel 55: Tafel 54.
S. 352, Fußnote 9 ist zu lesen Vgl. oben S. 236 (statt 326).
S. 358, Textzeile 6 von unten, lies statt Tafel 26: Tafel 27.
S. 443, Zeile 12 von oben, lies statt diese: dieses.
S. 464, Textzeile 11 von unten, lies statt Tafel 97: Tafel 99.
S. 510, Z. 15 von unten, lies Mauritiusaltärchen statt Maritius . . .
S. 549, Fußnote 54, lies Ius can. statt Iu can.
S. 557, Z. 8 von oben, lies statt Altar: Alter . . . des Bodengrabes.
S. 671, Fußnote 21, lies Hinschius statt Hinschins.
S. 689, Textzeile 10 von unten, lies statt während er mit ihnen: während er mit ih
S. 693, Fußnote 12, Zeile 2 statt oft, lies: of.
S. 744, Zeile 18 von unten, lies statt Zum: Zu.

Die wenigen Druckfehler, die jeder Leser ohne weiteres selbst berichtigen ka (z. B. S. 434 häuffig statt häufig, S. 455 oberseite statt Oberseite), sind hier nicht v merkt. Ebenso ist darauf verzichtet worden, die öffentlichen Sammlungen Deutschlan und Österreichs durchgehends bei den Namen zu nennen, die sie seit der Änderu der Staatsverfassung führen. Ab S. 694 ist z. B. die Preußische Staatsbibliothek, Ber mehrfach noch als Kgl. Bibliothek, Berlin, bezeichnet.

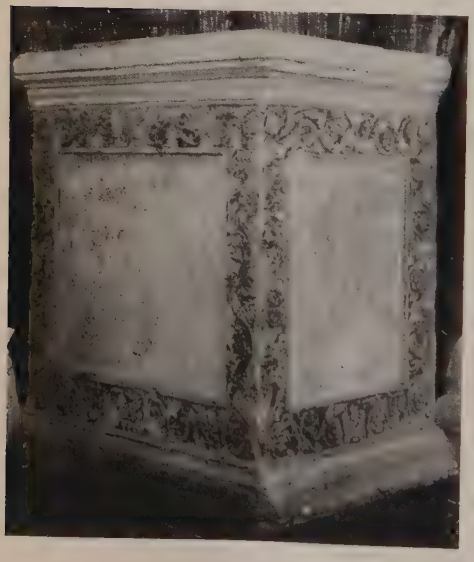
Bei den Tafelbeschriftungen ist zu verbessern:

Tafel 1. Beim Altarstipes der Krypta v. S. Aspreno ist zu lesen: S. 154 (statt 223) u bei dem nebenstehenden Bilde dementsprechend S. 223 statt 154.
Tafel 7. Beim Altarstipes des Museums zu Avignon ist zu lesen S. 131 statt 121.
Tafel 8. Bei beiden Abbildungen ist zu lesen S. 131 statt 121.
Tafel 18. Oberes Bild: Statt (Kopenhagen) Nordisches Museum lies National-Museu
Tafel 26. Tischaltar, Reichenau. Lies S. 183 statt 180.
Tafel 32. Blockaltar, S. Giov. degli Incurabili. Lies S. 236 statt 263.
Tafel 55. Lies S. 346 statt 340.
Tafel 60. Altarfront, Asti, lies S. 355 statt 325.
Tafel 91. Portatile, Xanten, lies S. 481 statt 480.

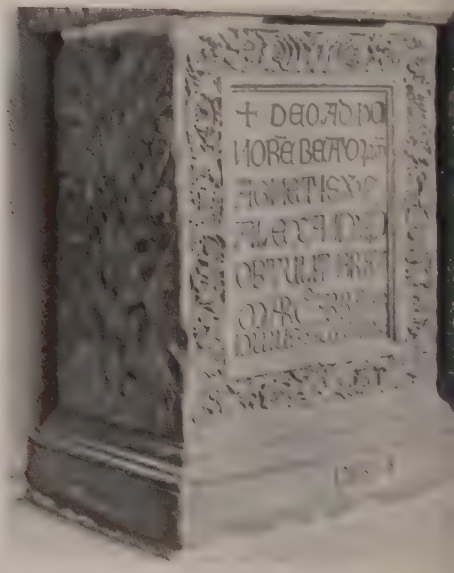
Gemauerter Altarstipes. Neapel, Krypta von S. Aspreno (S. 223)

Blockaltar, Bagnocavallo, S. Pietro (S. 154)

Tischaltar mit antiker Ara als Stipes. Rom, S. Maria in Via Lata, Unterkirche (S. 118)



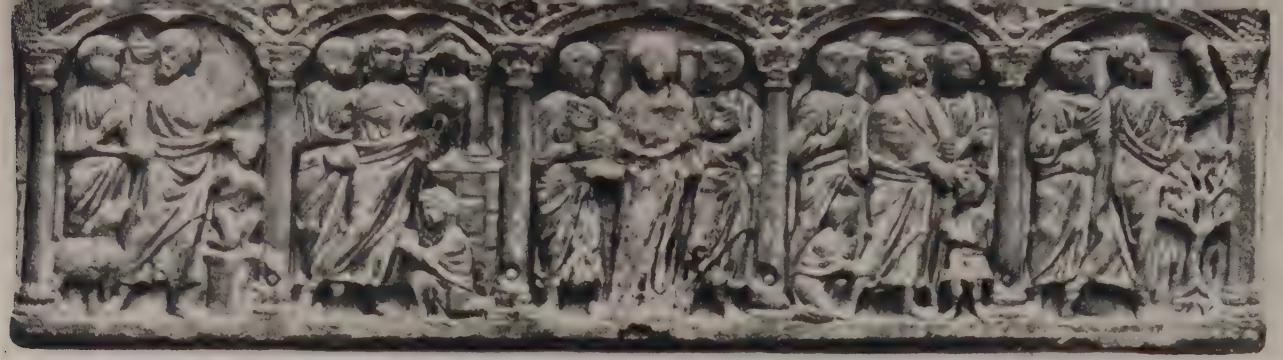
Antike Ara als Altarstipes. Rom, S. Galla (S. 119)



Antike Ara als Altarstipes. Rom, Lateranmu
(S. 118)

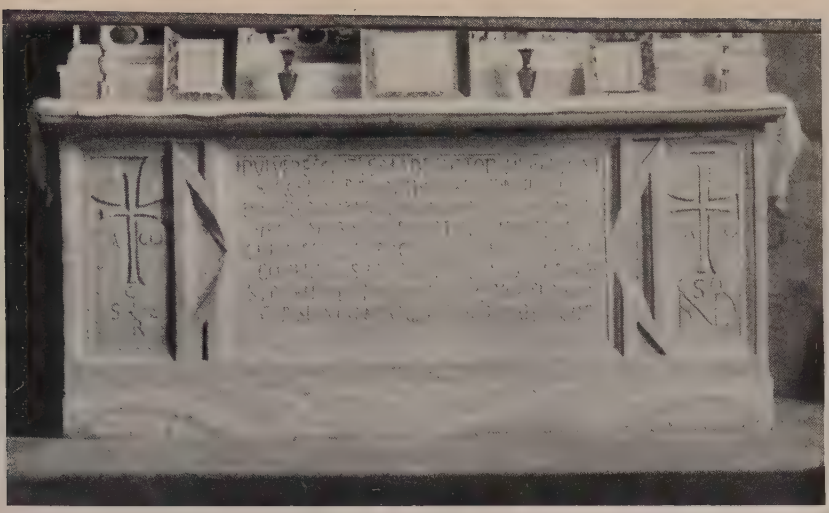
Antike Ara als Altarstipes. Rom, S. Marcello al Corso (S. 119)

Kastenaltar aus Bronze. Goslar, Museum (S. 114)



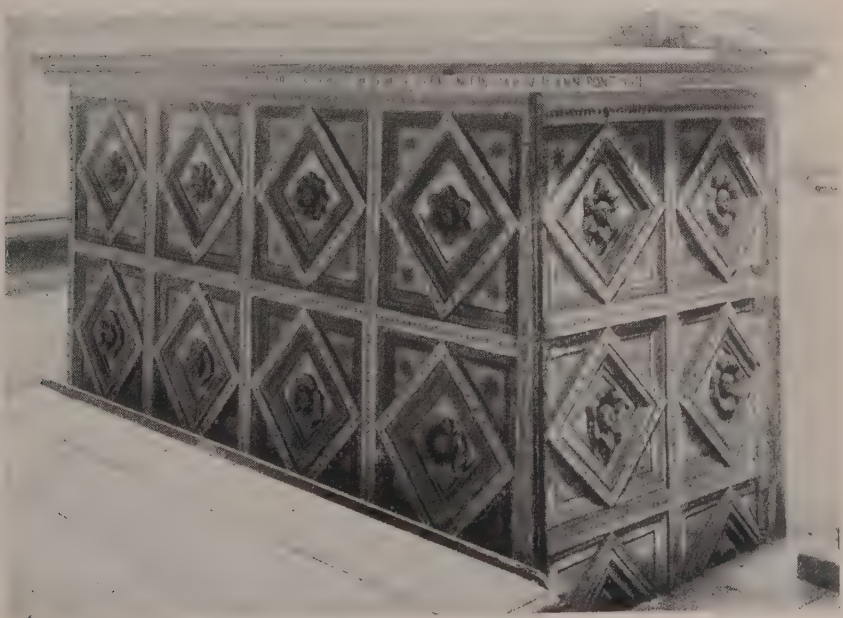
Altchristlicher Sarkophag, vordem Altarstipes. Aix, Museum (S. 122). [Nach Le Blant]

Mittelalterlicher Sarkophag als Altarstipes. Verona, S. Zeno (S. 122)

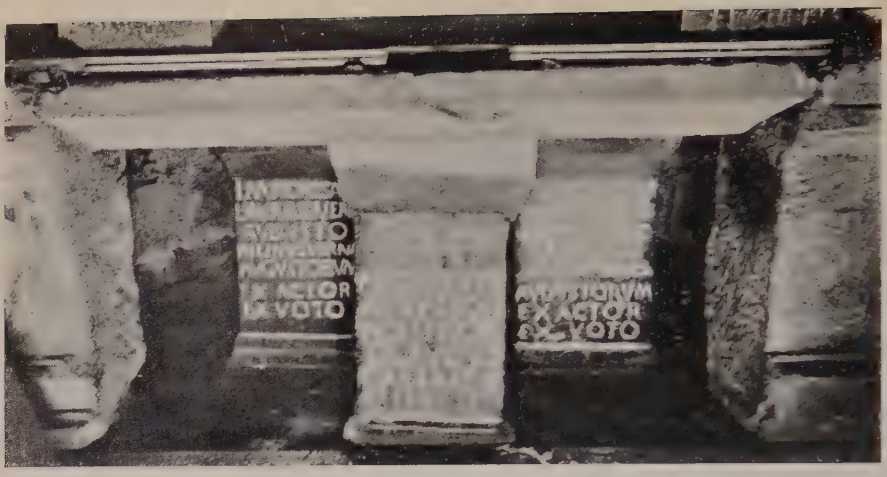


Sarkophag als Altarstipes. Ravenna, S. Agata (S. 122)

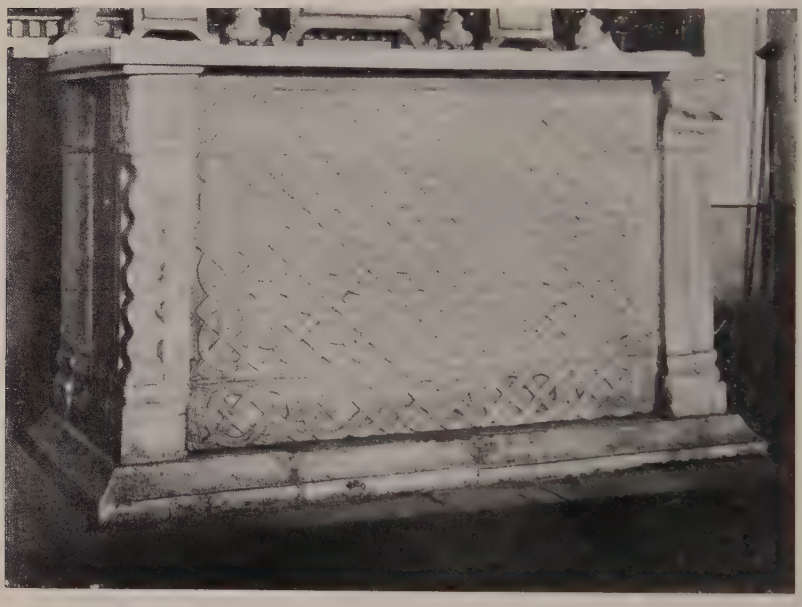
Antike Wanne als Altarstipes. Rom, S. Bartolomeo (S. 122)



Mit antiken Deckenplatten bekleideter Altar. Rom, SS. Nereo ed Achilleo (S. 124)

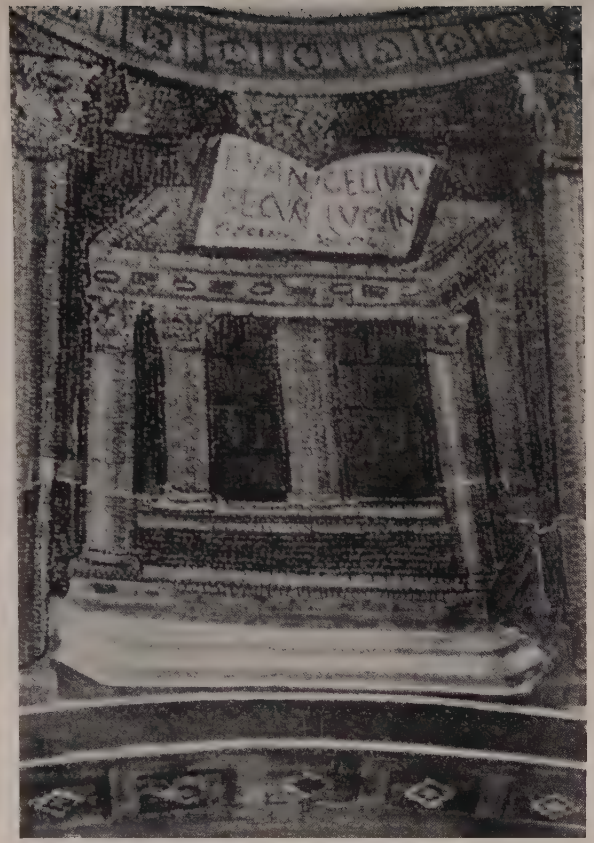


Tischaltar mit drei antiken Arae als Stipes. La Coruña, Santiago (S. 121)

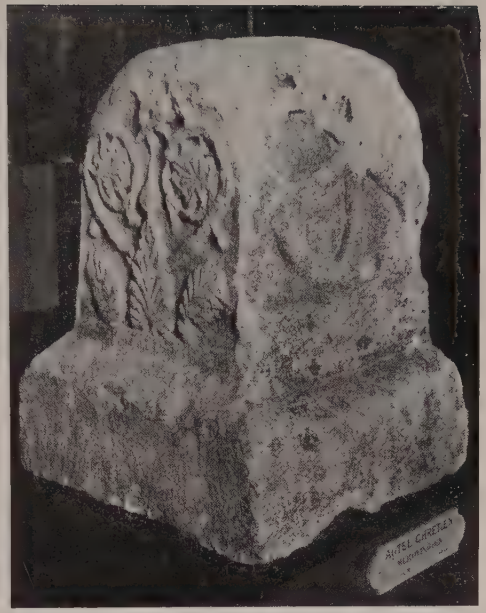


Blockaltar. Orvieto, S. Giovenale (S. 231)

Tischaltar. Mosaik. Ravenna, S. Vitale (S. 128) (Phot. Alinari)



Tischaltar. Mosaik. Ravenna, Baptisterium von S. Urso (S. 128) [nach Wilpert]



Altarstipes. Aix, Museum (S. 137)

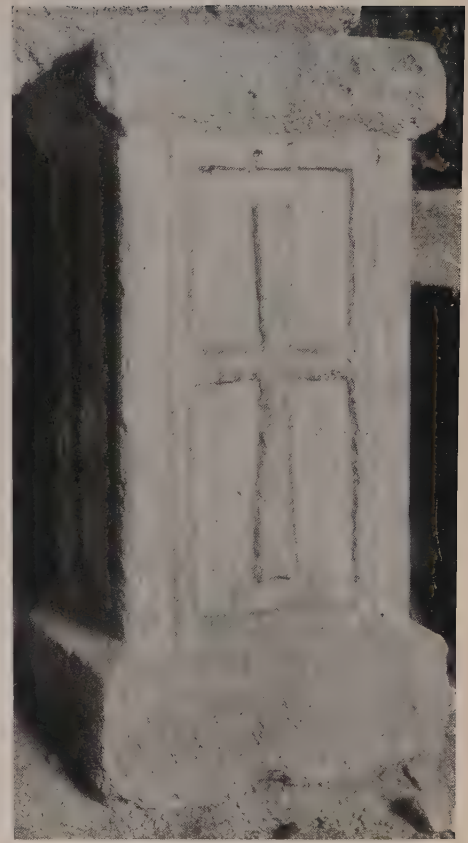
Altarstipes. Avignon, Museum (S. 121)

Tischaltar. Elne, Kathedrale (S. 121)

Tischaltar. Perugia, S. Angelo (S. 121)

Altarstipes. Parenzo, Dom (S. 146)

Altarstipes. Rom, S. Maria del Priorato (S. 142)



Altarstipes. Ferentino, Kathedrale, Unterkirche (S. 144)

TAFEL 9

Altarstipes.
Torcello, Dom, Krypta (S. 146)

Altarstipes.
Aix, Museum (S. 142

Mittelstütze des Hochaltars.
Barcelona, Kathedrale (S. 130)

Tischaltar.
S. Clemente di Casauria bei Torre de' Passeri (S. 149)

Altarstipes. Rom, S. Luigi dei Francesi (S. 152)

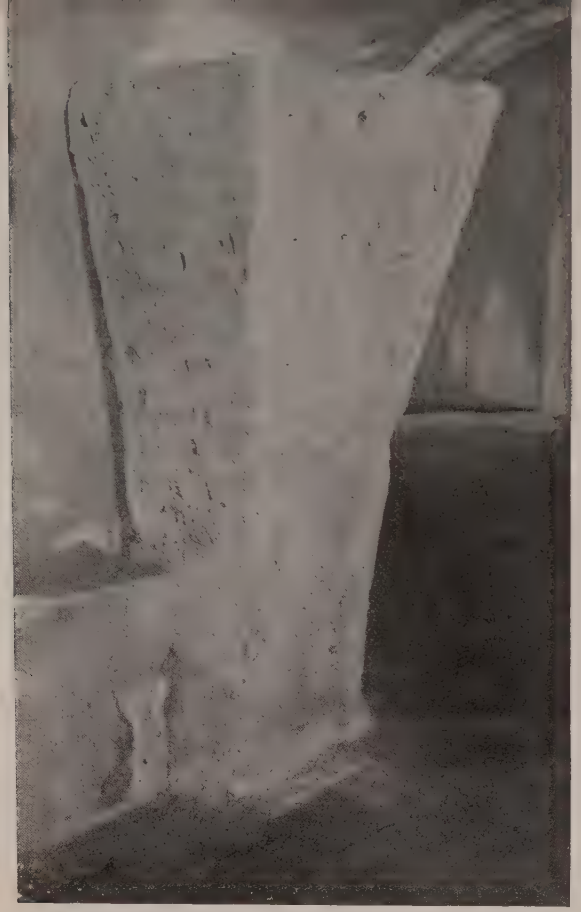
Altarstipes. Ravenna, Baptisterium, Säulchen und Mensa moderne Zutaten (S. 148)

Altarstipes. Ravenna, Museo Nazionale (S. 146)

Altarstipes. Ravenna, S. Apollinare in Classe, Säulchen moderne Zutaten (S. 148)

Tischaltar. Tarragona, Theklakapelle (S. 158)

Tischaltar. Florenz, S. Maria Annunziata (S. 158)



Altar aus Schwabstetten. Regensburg, Domkreuzgang (S. 150)

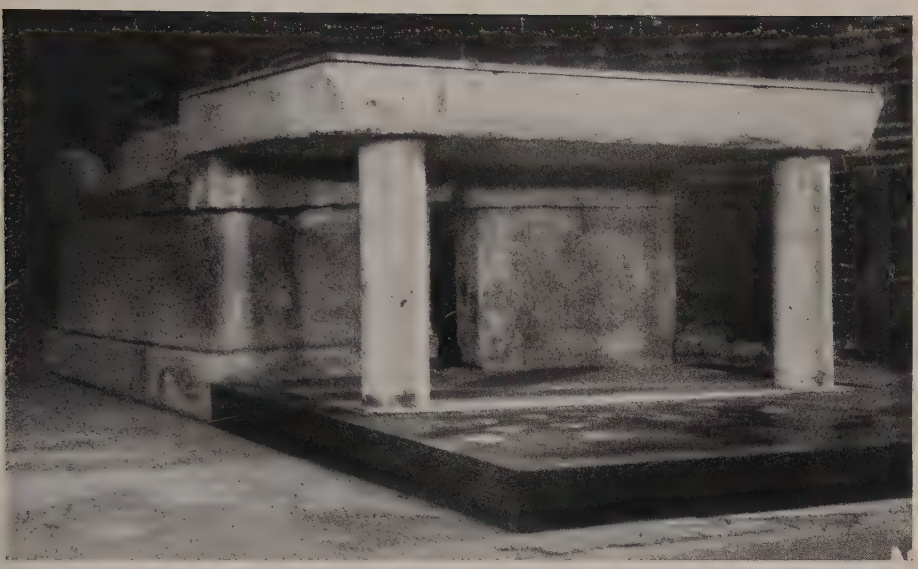
Tischaltar. Vienne, Archeologisches Museum (S. 159)

Tischaltar. Aix, Kathedrale (S. 159)

Tischaltar. Genua, S. Ambrogio (S. 158)

Tischaltarsockel. Ravenna, S. Vitale (S. 162) [nach Felix Ravenna]

Sockelplatte eines Tischaltars. Ravenna, Erzbischöfl. Palast (S. 162)



Tischaltar. Bologna, S. Pietro vecchio (S. 164).

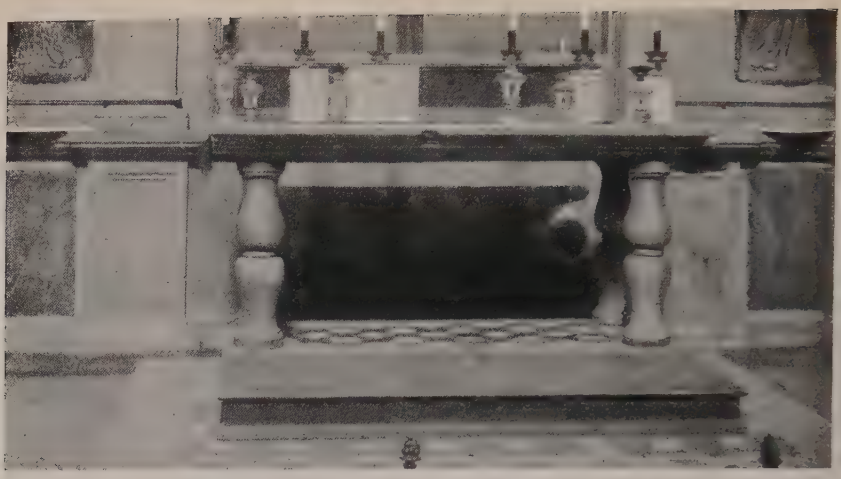
Tischaltar. Gurk, Dom, Krypta (S. 165).

Tischaltar. Kopenhagen, Nordisches Museum (S. 166)

Tischaltar. Florenz, S. Maria Novella (S. 167)

Altarstützen. Santiago de Compostella, S. Payo (S. 165)

Tischaltar. Pisa, S. Niccola (S. 167)



Tischaltar. Florenz, S. Maria Novella (S. 167)

Tischaltar. Regensburg, Allerheiligenkapelle (S. 173)

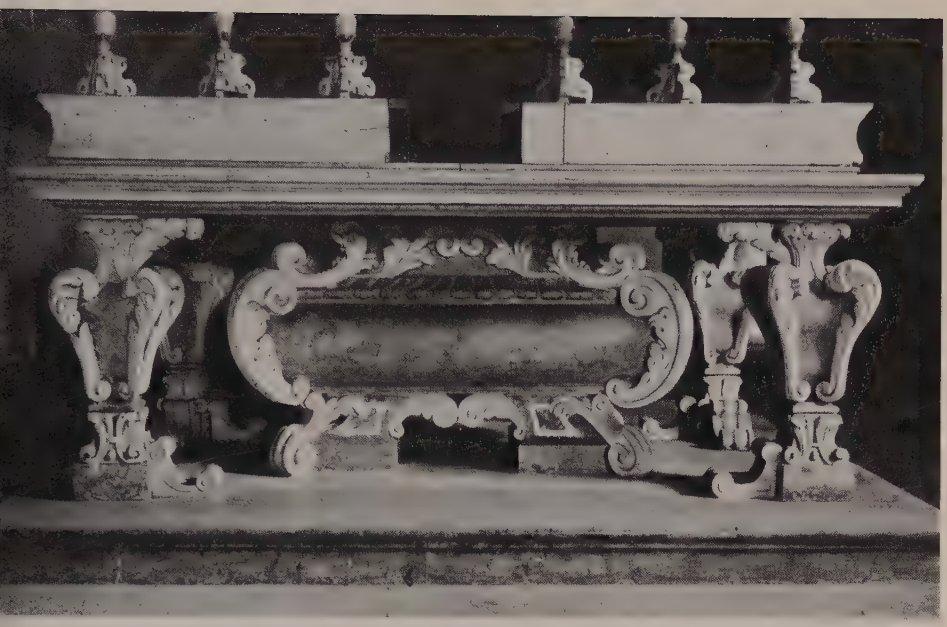
Tischaltar. Rom, S. Maria del Popolo (S. 181)

Tischaltar. Bologna, S. Giovanni in Monte (S. 170)

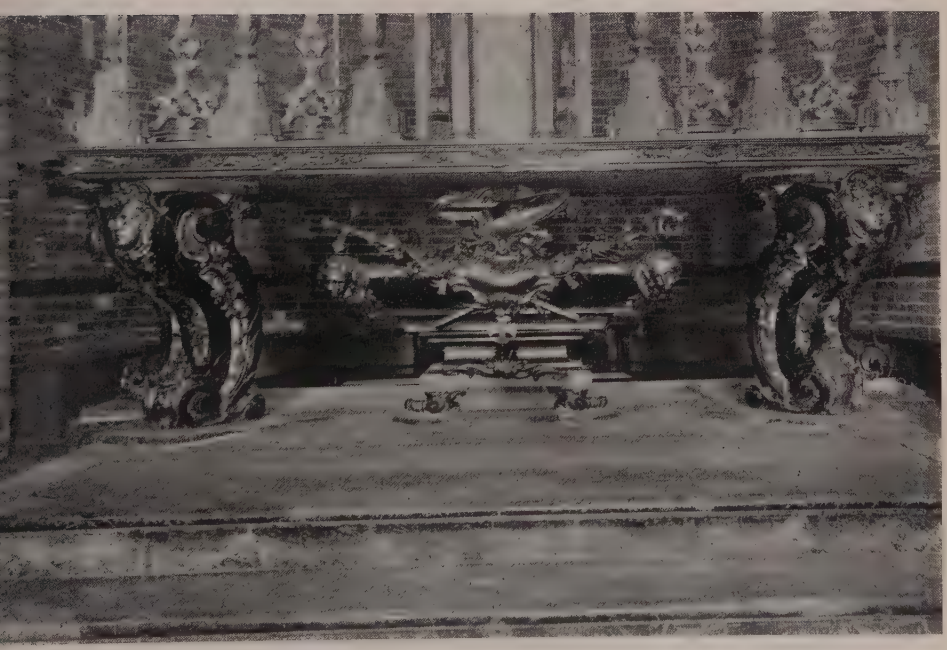
Tischaltar. Veruela bei Borja (Aragonien), ehem. Zisterzienserkirche (S. 172)

Tischaltar. Rom, SS. Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane S. 169

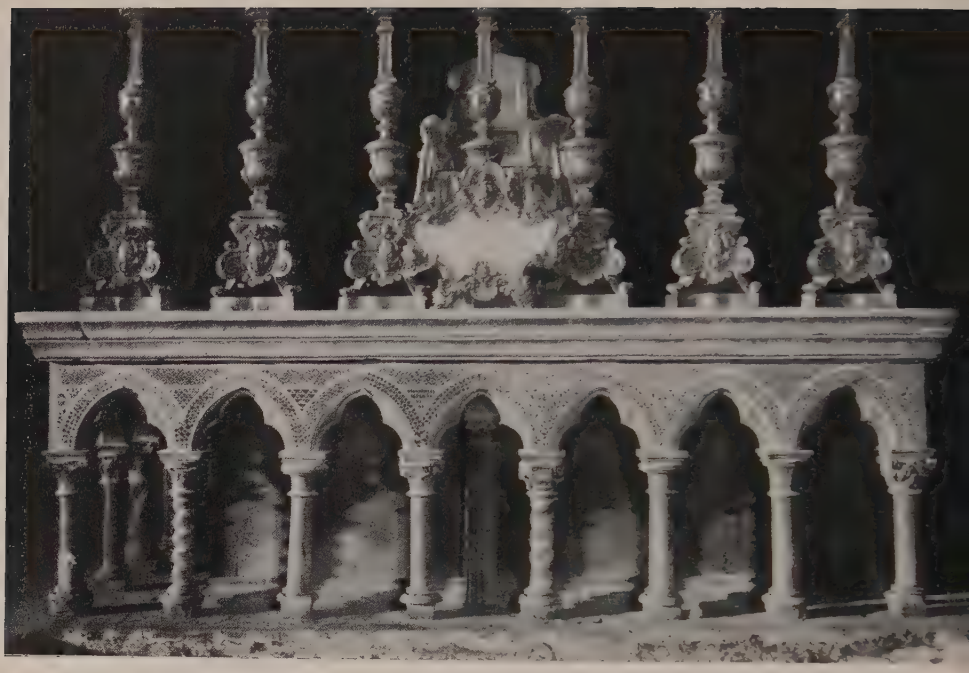
Tischaltar. Florenz, S. Maria Novella (S. 170)



Tischaltar. Piacenza, S. Sisto, Krypta (S. 173)



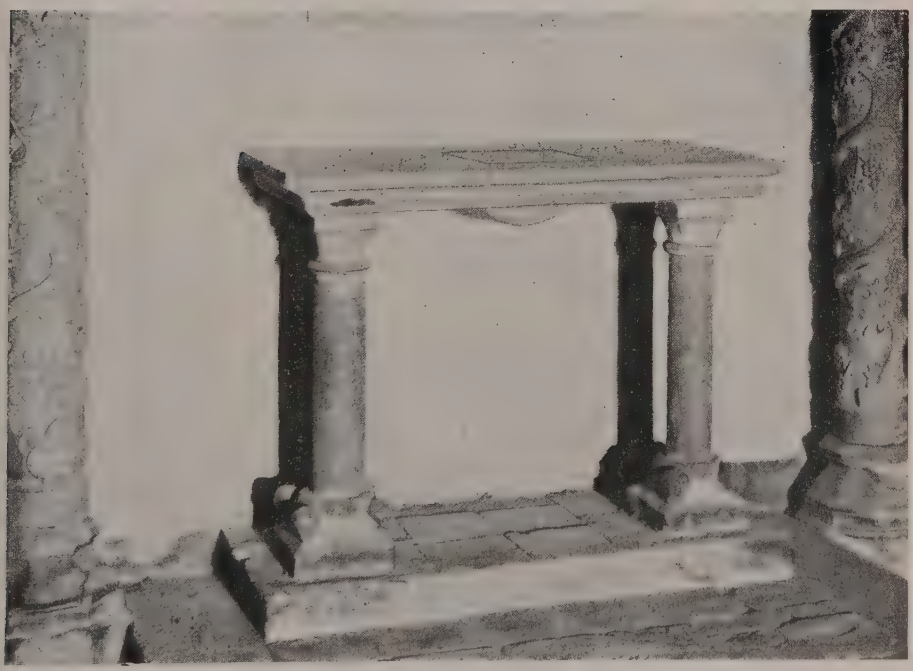
Tischaltar. Piacenza, S. Savino (S. 174)



Tischaltar. Assisi, San Francesco, Unterkirche (S. 177)

Tischaltar. Borgo San Sepolcro, S. Francesco (S. 177)

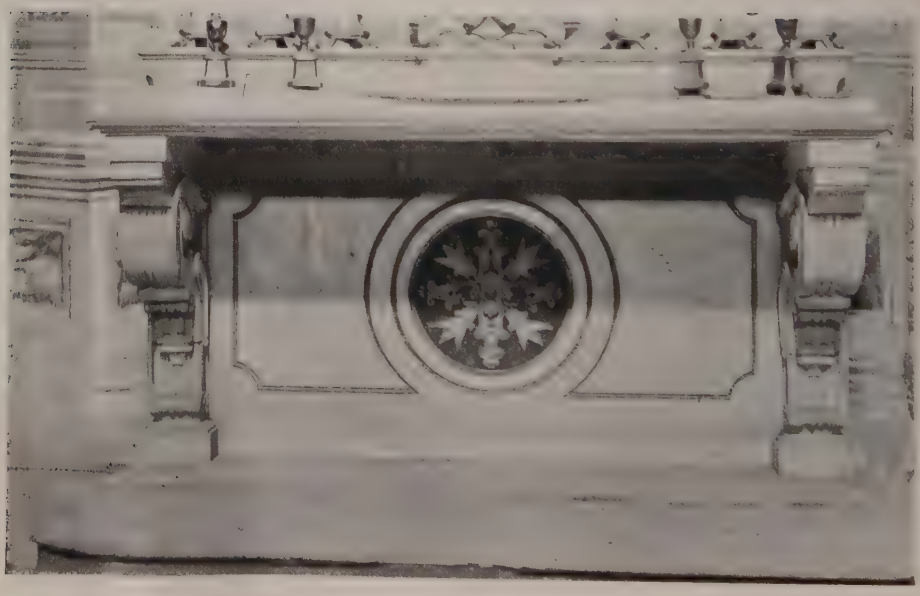
Tischaltar. Piacenza, Kathedrale (S. 174)



Tischaltar. Guardiagrele, S. Maria Maggiore, Krypta (S. 180)

Tischaltar. Cremona, Dom (S. 183

Tischaltar. Reichenau, Mittelzell (S. 189



Tischaltar. Rom, S. Niccola da Tolentino (S. 184)

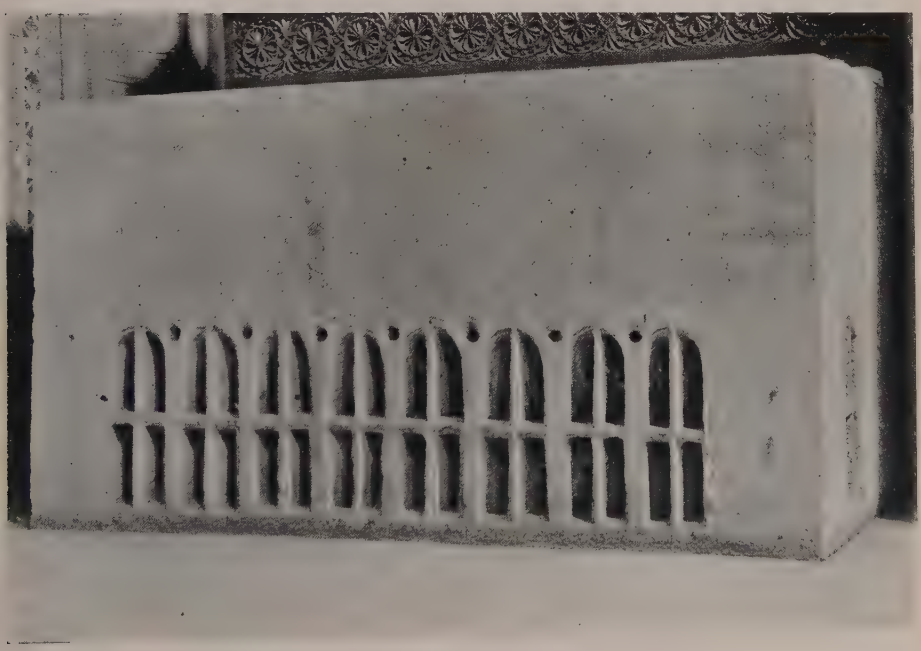
Tischaltar. Neapel, S. Gennaro dei Poveri (S. 186)

Tischaltar mit Hinterbau. Neapel, S. Domenico (S. 185)

Kastenaltar (Rückseite). Rom, S. Alessandro (S. 193)

Kastenaltar. Rom, S. Giovanni in Oleo (S. 201)

Kastenaltar (Front). Cividale, S. Martino (S. 199)



Kastenaltar. Regensburg, St. Stephan (S. 206)

Kastenaltar (Rückseite). Arezzo, Dom (S. 209)

Kastenaltar. Wimpfen i. T., Ritterkirche (S. 217)

Kastenaltar. Genua, S. Ambrogio (S. 211)

Kastenaltar. Würzburg, Neumünster, Krypta (S. 209)

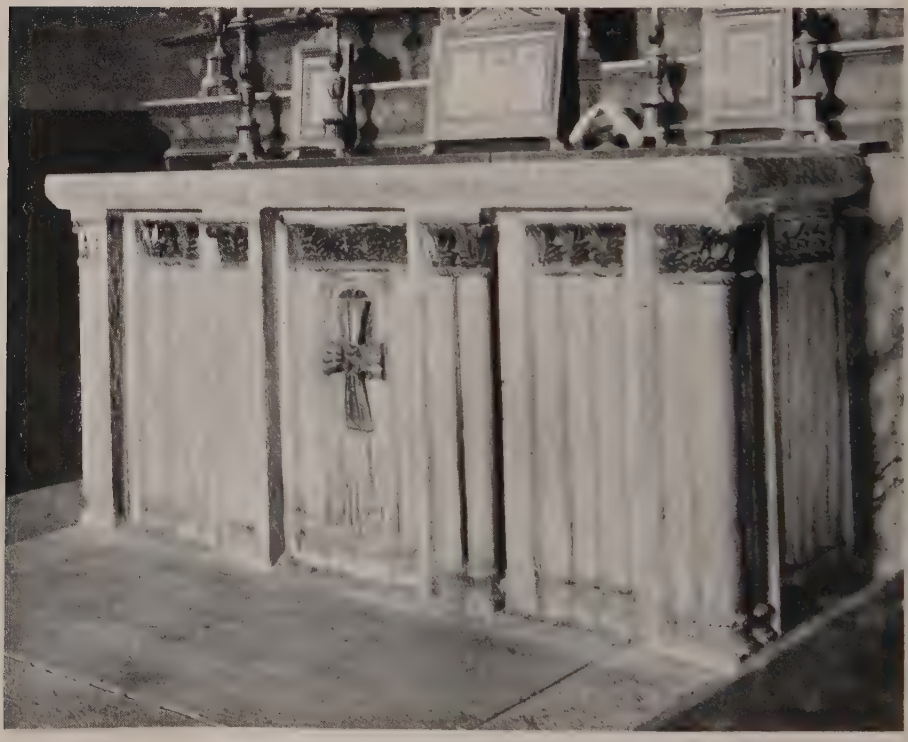
Kastenaltar (sog. Markusgrab). Reichenau, Mittelzell (S. 210)

Blockaltar. Rom, S. Giovanni degli Incurabili (S. 263)

Blockaltar. Subiaco, S. Scholastica (S. 235)

Blockaltar. Arezzo, S. Domenico (S. 320)

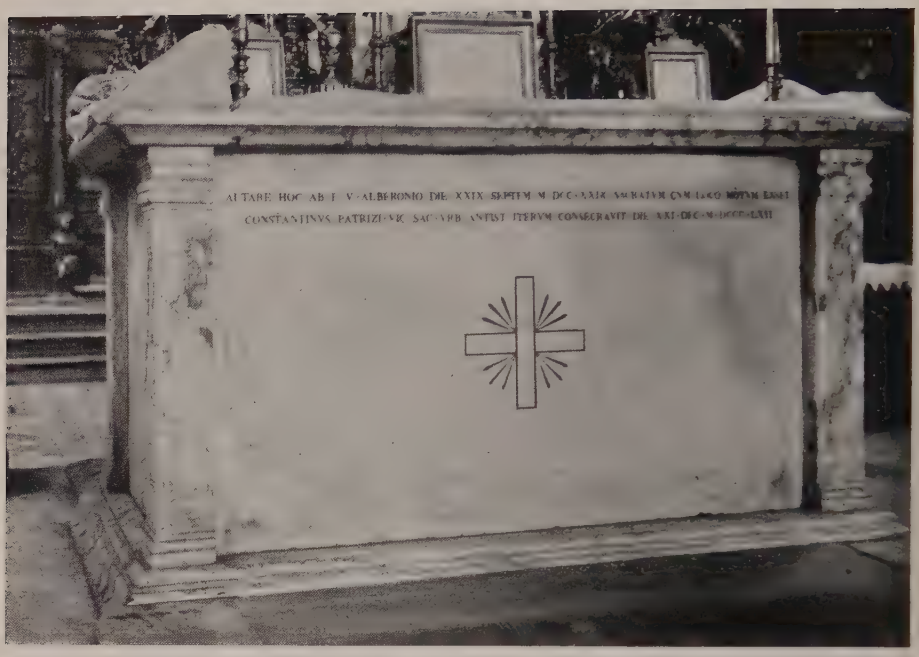
Blockaltar. Anagni, Kathedrale, Krypta (S. 232)



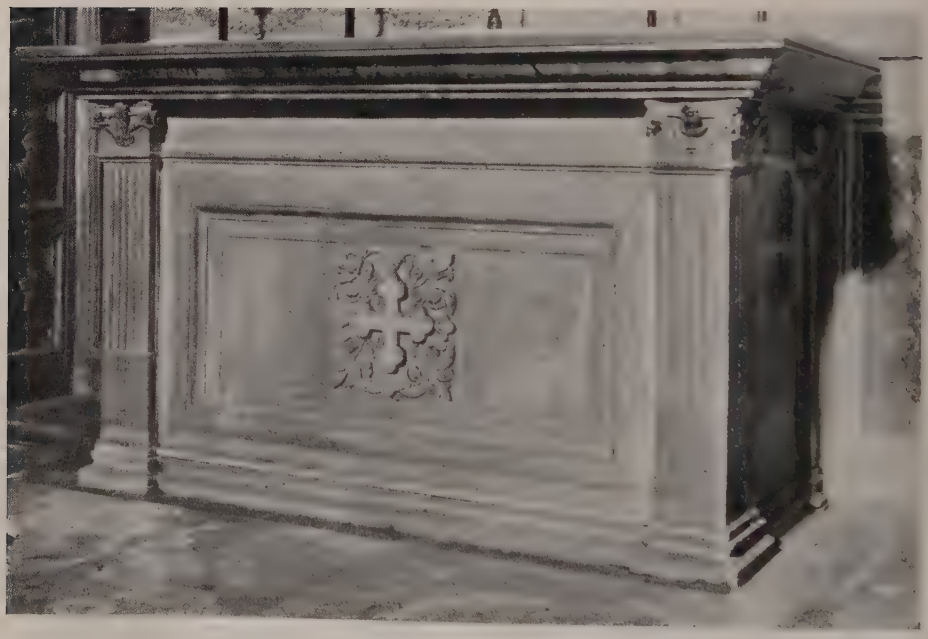
Blockaltar. Ferentino, S. Pancrazio (S. 233)

Blockaltar. Anagni, Kathedrale, Capella Gaetani (S. 233)

Blockaltar. Rom, SS. Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane (S. 230)



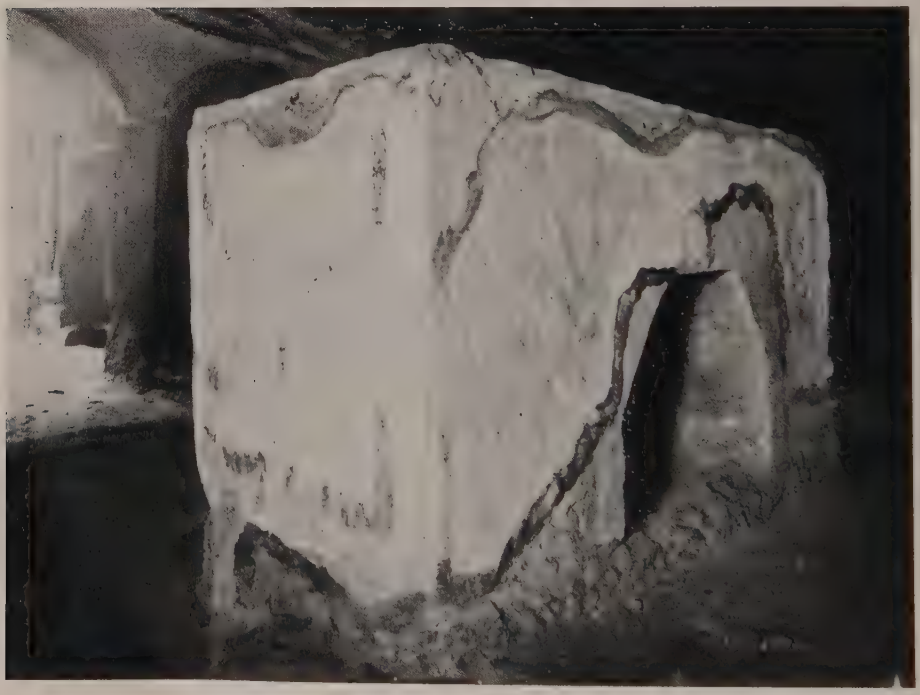
Blockaltar. Rom, S. Crisogono (S. 229)



Blockaltar. Neapel, S. Anna dei Lombardi (S. 236)

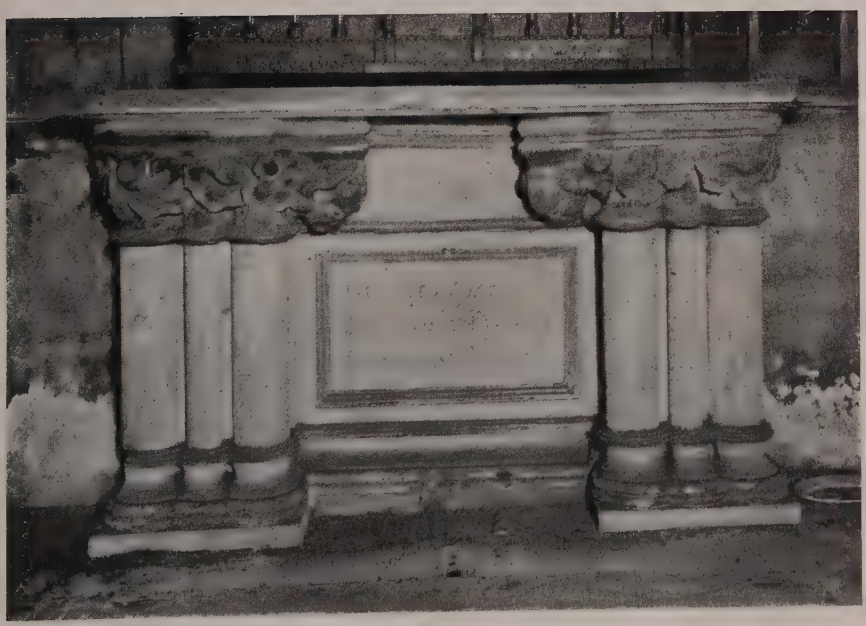
Blockaltäre. Cimitile bei Nola, Basilika dei Martiri (S. 225)

Blockaltar mit Confessio. Neapel, Januariuskatakombe. Vorderseite (S. 225)



Rückseite (S. 225)

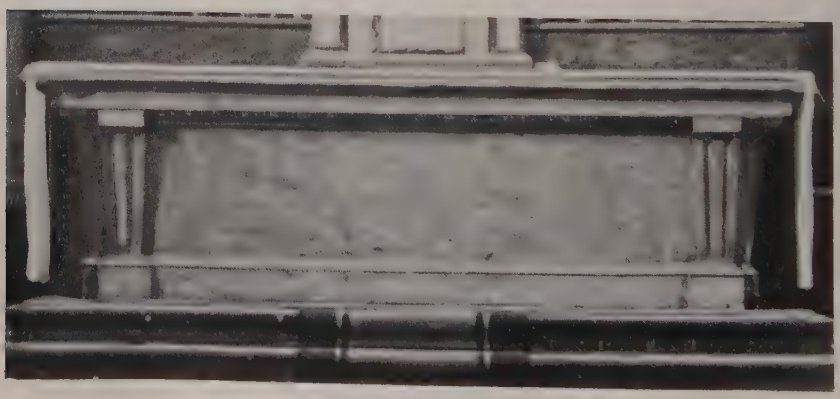
Blockaltar. Assisi, S. Francesco (S. 234)



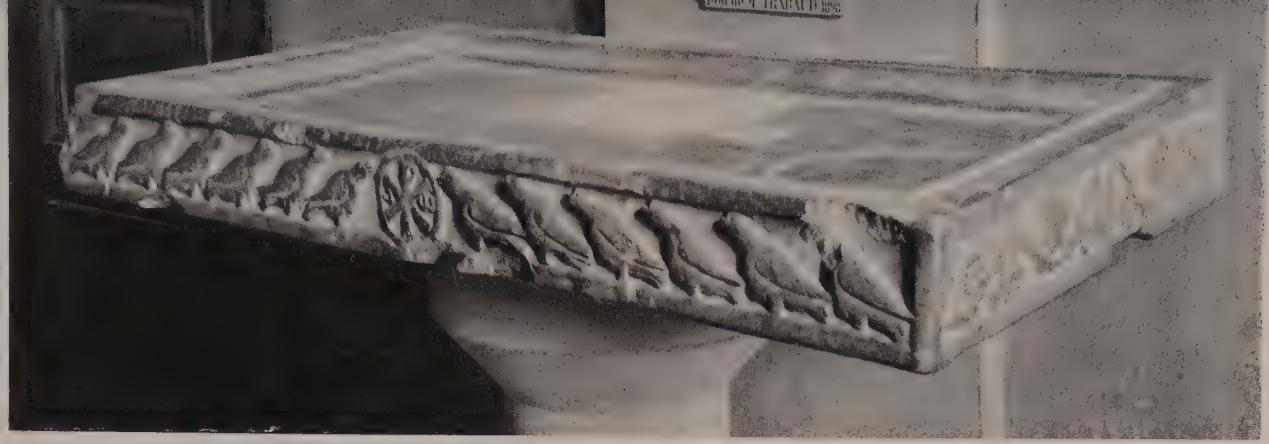
Blockaltar. Toulouse, St-Sernin, Krypta (S. 321)

Sarkophagaltar. Prag, Ignatiuskirche (S. 243)

Sarkophagaltar. Neapel, S. Domenico (S. 240)



Sarkophagaltar. Mainz, Ignatiuskirche (S. 244)



Altarmensa von Auriol. Aix, Museum (S. 246 und 286)

Altarmensa (vordere und hintere Langseite). Marseille, Museum Borély (S. 264 und 285) [nach Le Blant]

Altarmensa aus Salpensa. Tuschzeichnung. im Archiv der Acad. hist. zu Madrid (S. 262)

Altarmensa. Besançon, Kathedrale (S. 246)

Altarmensa. Rodez, Kathedrale (S. 270)

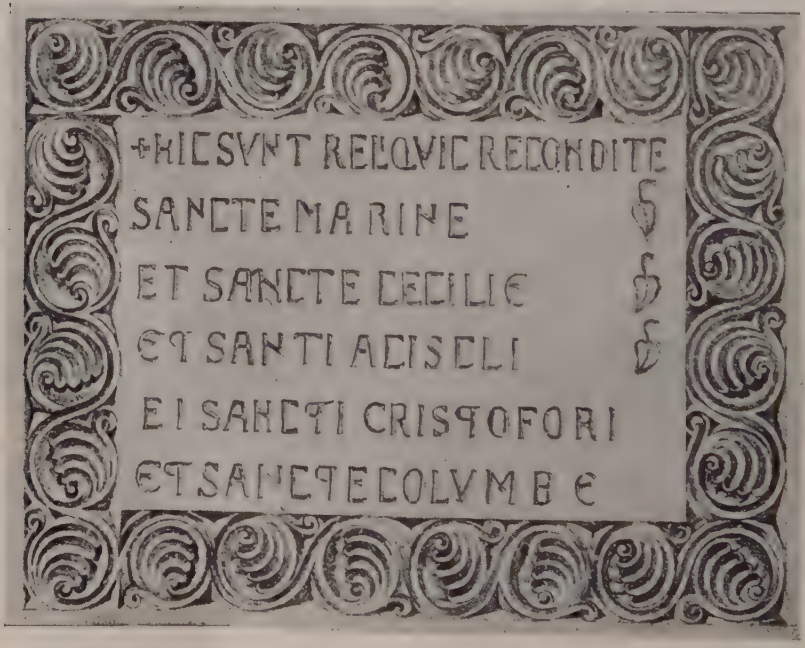
Altarmensa. Toulouse, St-Sernin (S. 272)

Altarmensa. S. Miguel de la Escalada. Hochaltar (S. 303)

[Nac
ment
tec

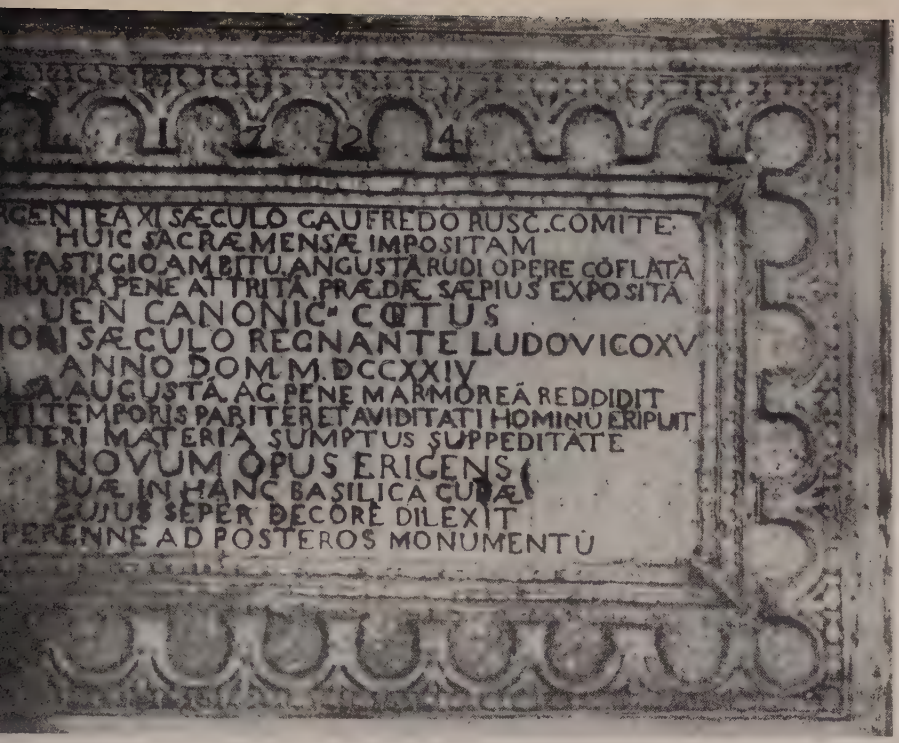
Koptische Altarmensa. Kairo, Museum (S. 277)

[Nach Strzygowski

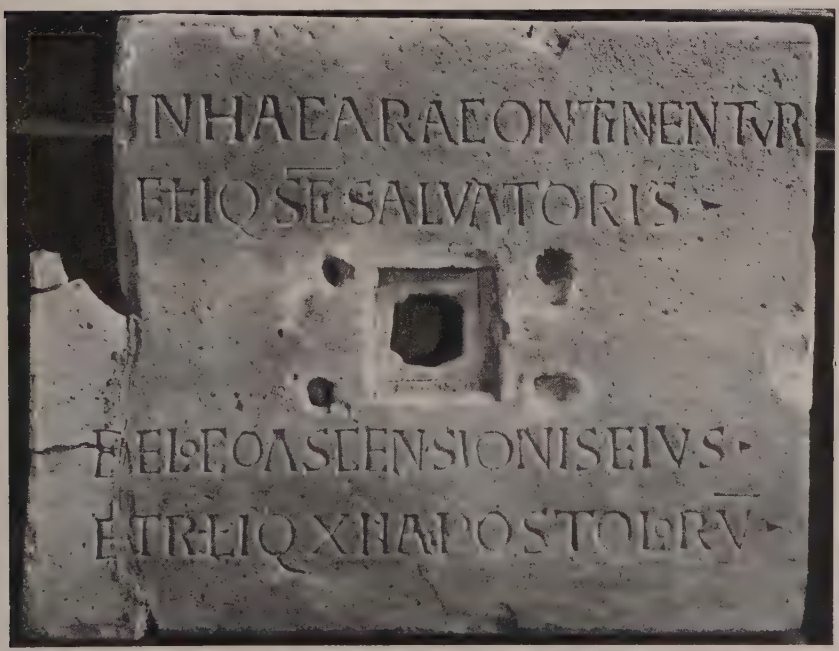


Altarmensa. S. Miguel de la Escalada. Seitenaltar (S. 303)

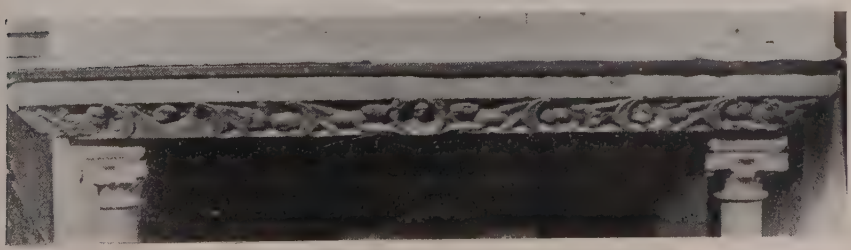
[Nach
mentos
tecto



Altarmensa. Elne, Kathedrale (S. 272)



Altarmensa. Petersberg bei Fulda (S. 303)



Altarmensa. Lavaur, Kapelle des ehem. kleinen Seminars (S. 287)

Hochaltar. Köln, St. Kunibert (S. 321)

Hochaltar. Brauweiler, ehem. Abteikirche (S. 322)

Kastenaltar (Hochaltar). Genua, S. Ambrogio (S. 323)

Hochaltar. Apt, Kathedrale (S. 320)

Nebenaltar. Tarascon, Ste-Marthe (S. 335)

Nebenaltar. Werden, Abteikirche (S. 340)

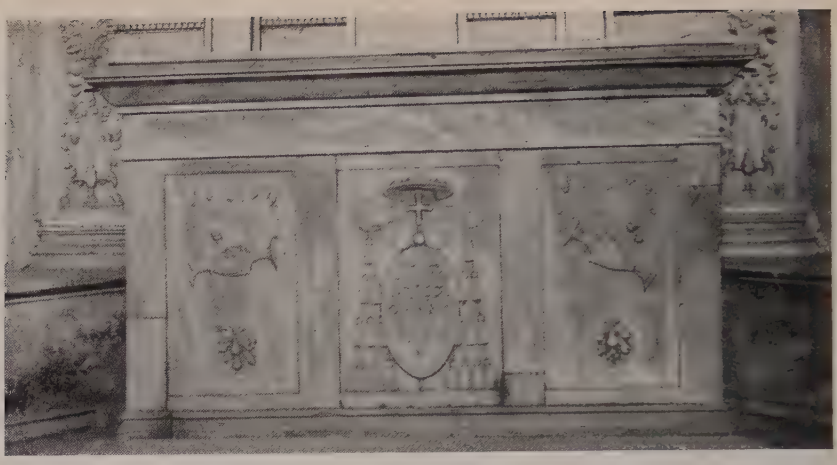
Hochaltar. Pavia, S. Michele (S. 326)

Nebenaltar. Cremona, S. Agostino (S. 324)

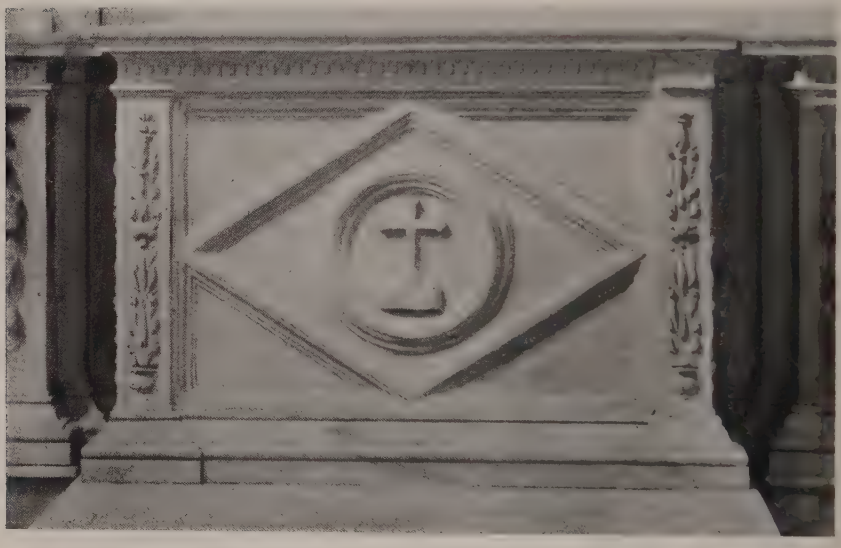
Nebenaltar. Brescia, S. Maria delle Grazie (S. 324)

Ehem. Kreuzaltar. Herford, Münsterkirche (S. 328)

Nebenaltar. Orvieto, Kathedrale (S. 330)



Nebenaltar. Rom, S. Maria del Popolo (S. 330)



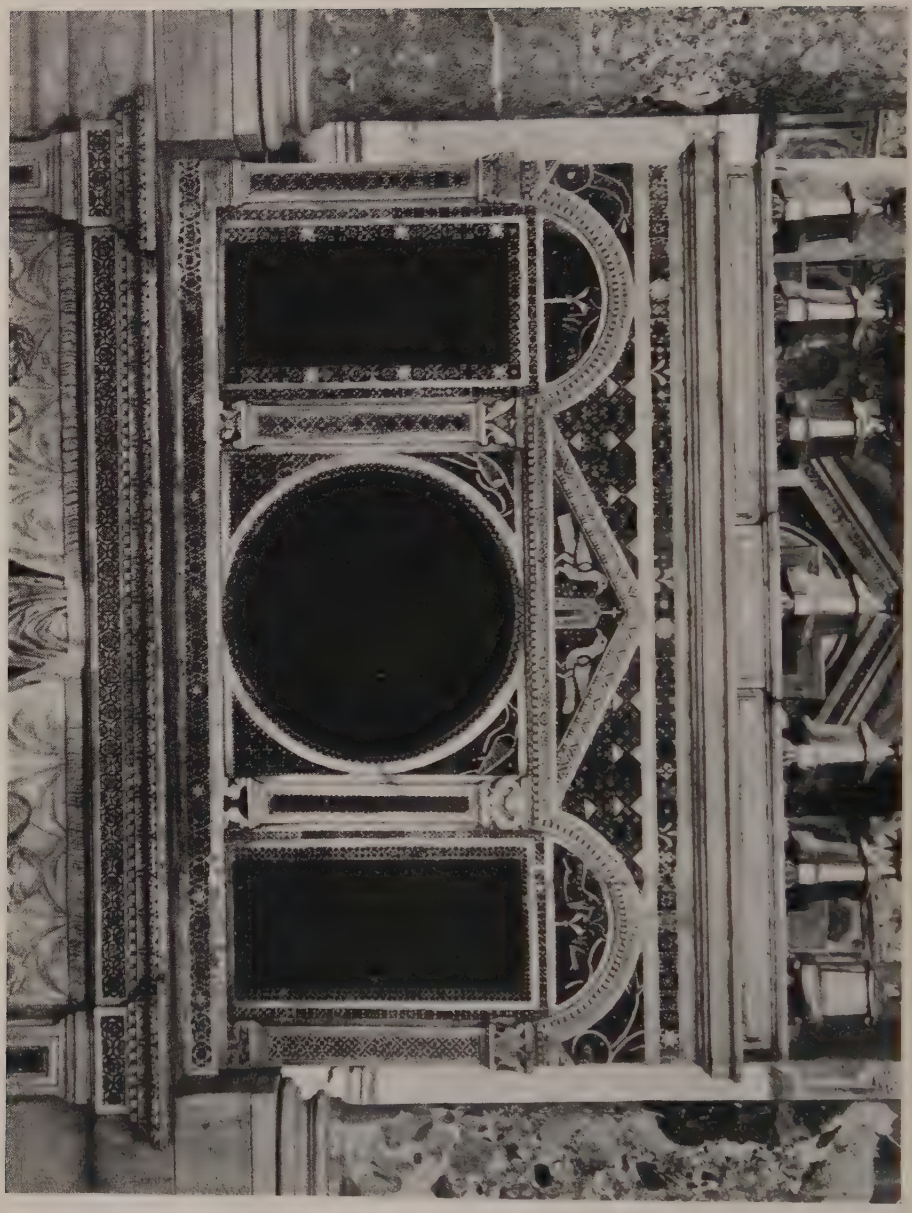
Nebenaltar. Neapel, S. Maria della Grazia in Caponapoli (S. 324)

Hauptaltar. Rom, S. Giovanni Evang., Lateran. Baptisterium (S. 330)

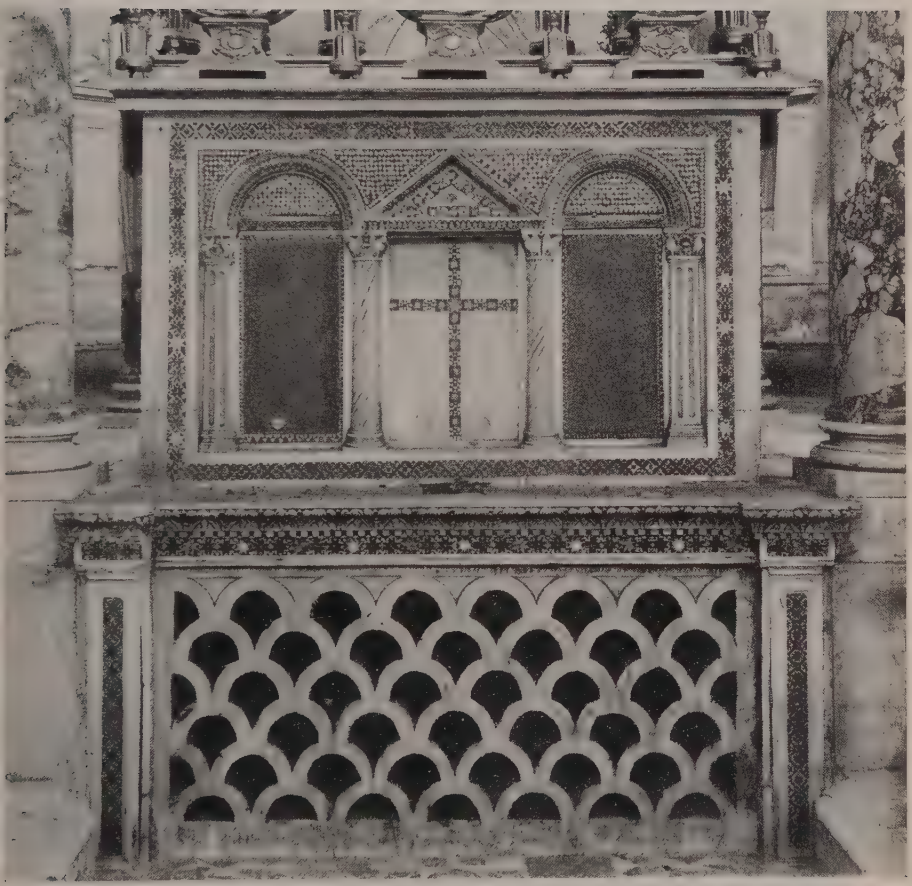
Hochaltar. Tarragona Kathedrale (S. 321)

Hochaltar. Köln, Dom (S. 340)

Hochaltar des Kölner Domes. Seitenansicht. Köln, Museum (S. 340)



Hochaltar. Rom, S. Cesario (S. 346)



Hochaltar mit Confessio. Rom, SS. Nereo ed Achilleo (S. 340)

Nebenaltar. Certosa bei Pavia (S. 347)

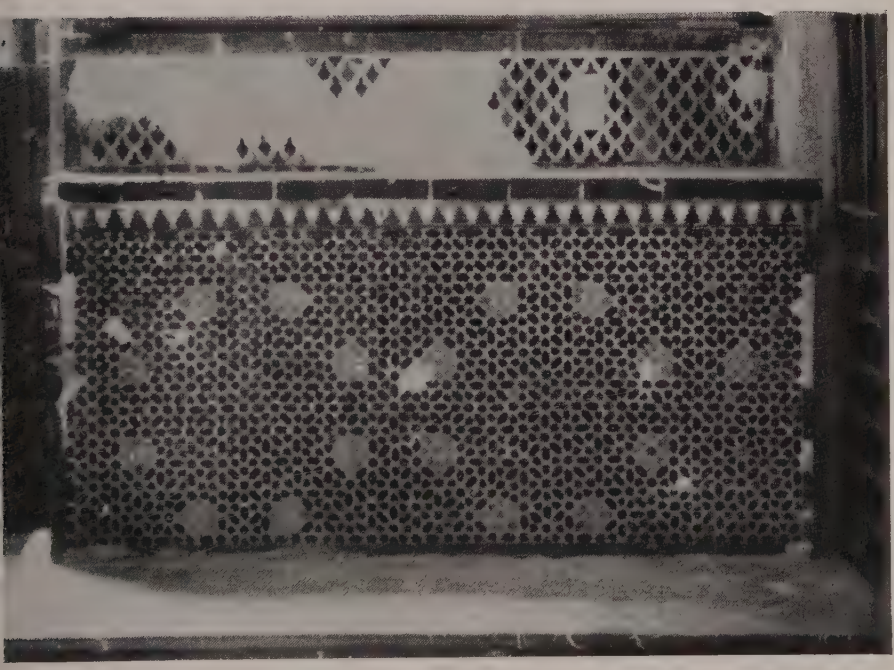
Hochaltar. Neapel, S. Maria della Grazia in Caponapoli (S. 347)

Nebenaltar. Venedig SS. Giovanni e Paolo (S. 348

Nebenaltar. Padua, Carmine (S. 348)

Nebenaltar. Piacenza, S. Sisto (S. 347)

Hochaltar. Sevilla, Kapelle des ehem. Seminar Conciliar (S. 349)



Nebenaltar. Córdoba, Mesquita (S. 349)

Hochaltar. Córdoba, S. Hipolito (S. 350)

Nebenaltar. Toledo, Kathedrale (S. 349)

Altarfront. Asti, S. Pietro, Baptisterium (S. 325)

Altarfront aus der Ste.-Chapelle. Dijon, Museum (S. 356)

Nebenaltar. Neapel, S. Anna dei Lombardi (S. 358)

Gruftaltar. Fulda, Dom (S. 360)

Nebenaltar. Venedig, S. Marco, Cappella dei Mascoli (S. 356) (Phot. Alinari)

Nebenaltar. Verona, S. Fermo (S. 359)

(Phot. Alinari)

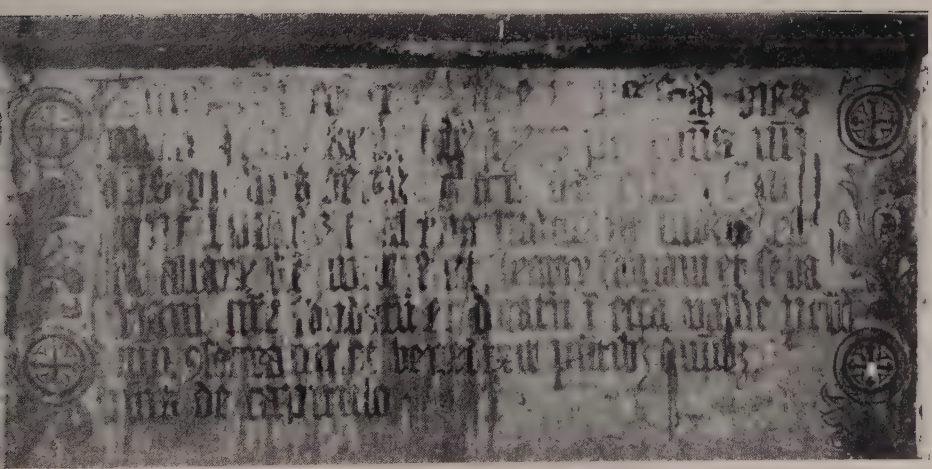
Nebenaltar. Rom, S. Maria del Popolo (S. 357)

Nebenaltar. Rom, S. Gregorio in Celio (S. 357)

Nebenaltar. Certosa bei Pavia (S. 360) (Phot. Alinari)

Nebenaltar. Rodez, Kathedrale (S. 367)

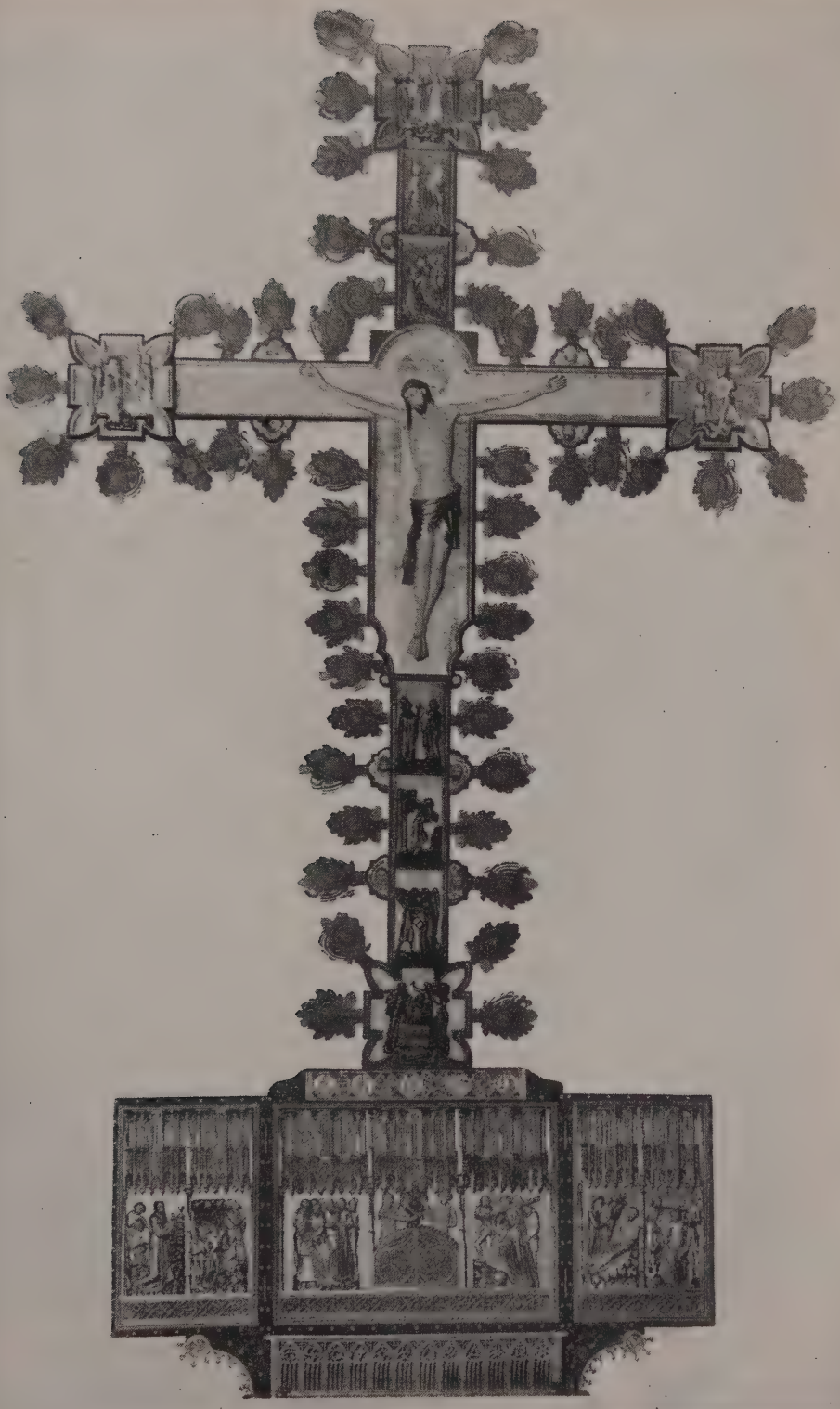
Nebenaltar. Indersdorf (Oberbayern), Pfarrkirche (S. 363)



Nebenaltar. Sitten, S. Valeria (S. 366)

Unter dem Lettnerambon aufgestellter Altar. Stendal, Dom (S. 398)

Unter dem Lettner aufgestellte Altäre. Oberwesel, Stiftskirche (S. 398)

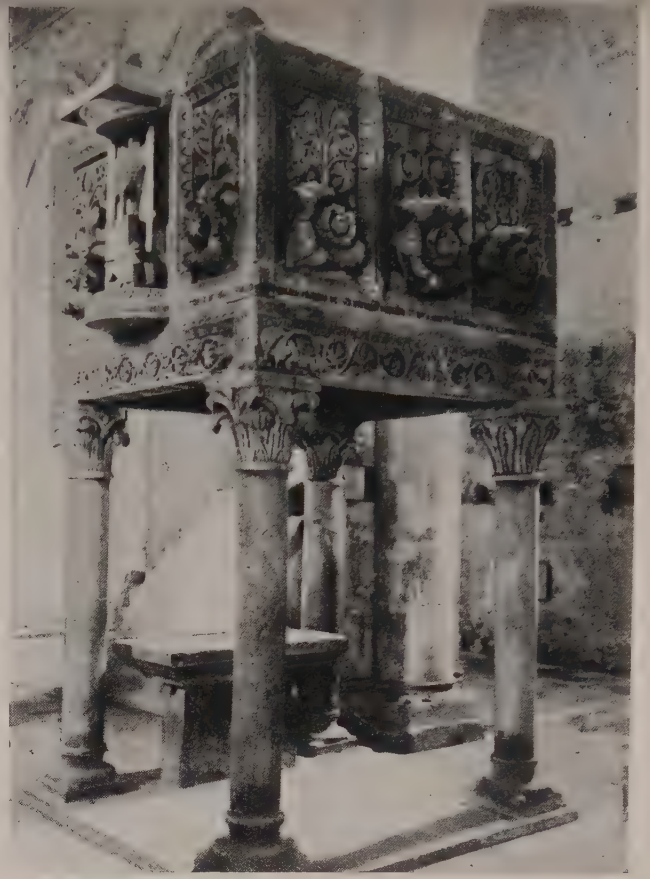


Heiligkreuzaltar. Doberan, ehem. Zisterzienserkirche (S. 405) [nach Kunstd. v. Mecklenburg]

Heiligkreuzaltar. Marburg, Elisabethkirche (S. 405)

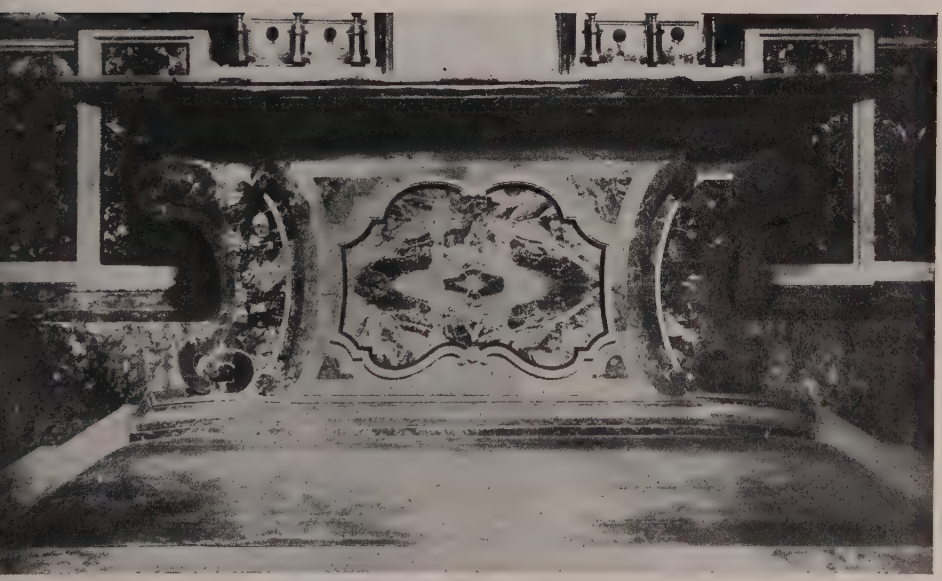
Heiligkreuzaltar. Lübeck, Dom (S. 405)

Kreuzaltar unter dem Lettnerambon. Magdeburg, Dom (S. 398)



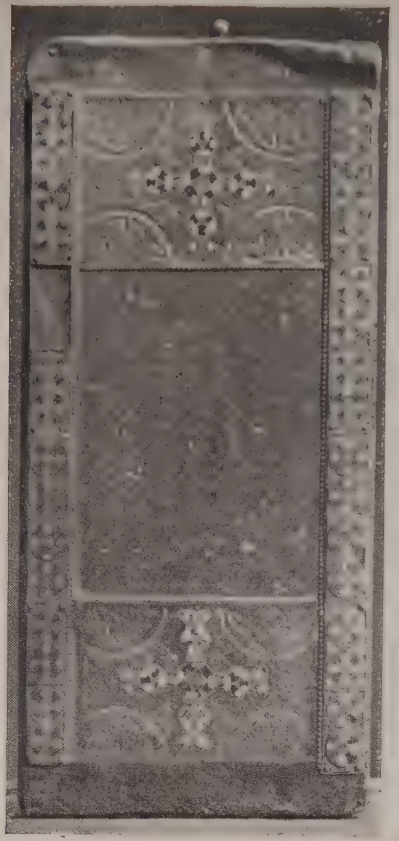
Unter dem Ambon aufgestellter Altar. S. Clemente in Casauria bei Torre de' Passeri (S. 398)

Trascoro mit Altären. Malaga, Kathedrale (S. 401)



Nebenaltar. Mantua, S. Teresa (S. 185)

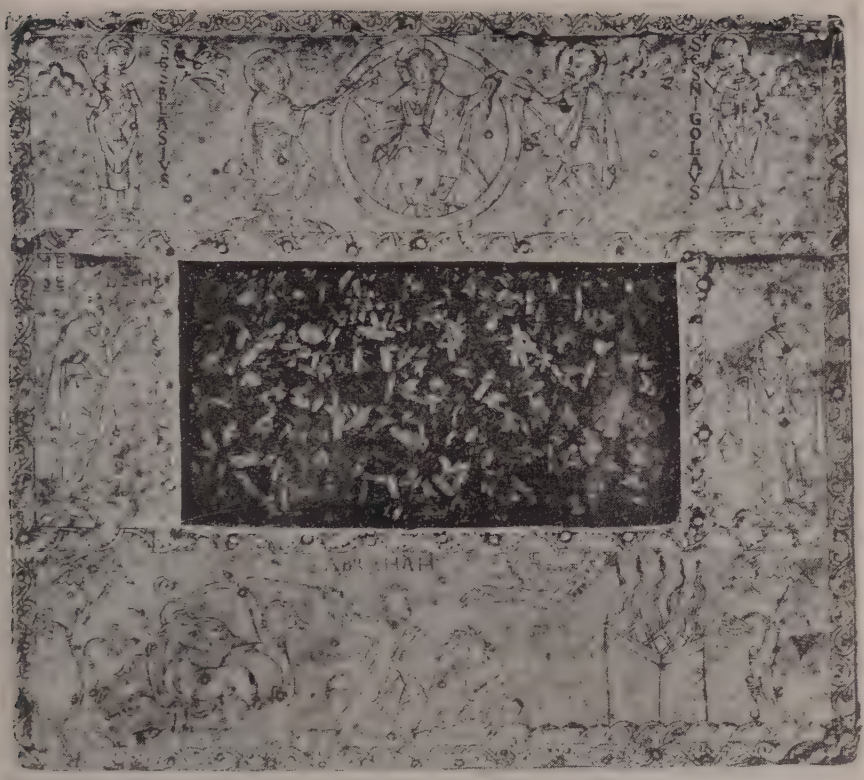
Portatile. Freiburg i. Br., Münsterschatz (S. 455)



Portatile. Freiburg i. Br., Rathaus (S. 449)

Portatile. Freiburg i. Br., Münsterschatz (S. 455)

TAFEL 74



Portatile. Ober- und Unterseite. Paris, Cluny-Museum (S. 450)

Portatile. Augsburg, Dom-Museum (S. 443)

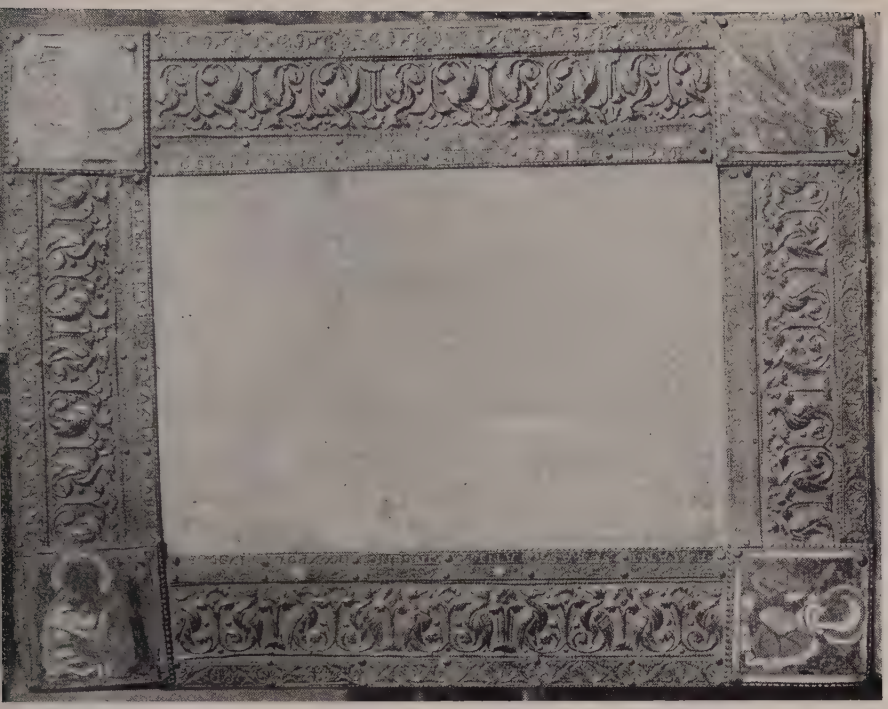
Portatile. Straßburg, ehem. Sammlung Straub (S. 456)

Tragaltarkelch. Cividale, Dom (S. 439)

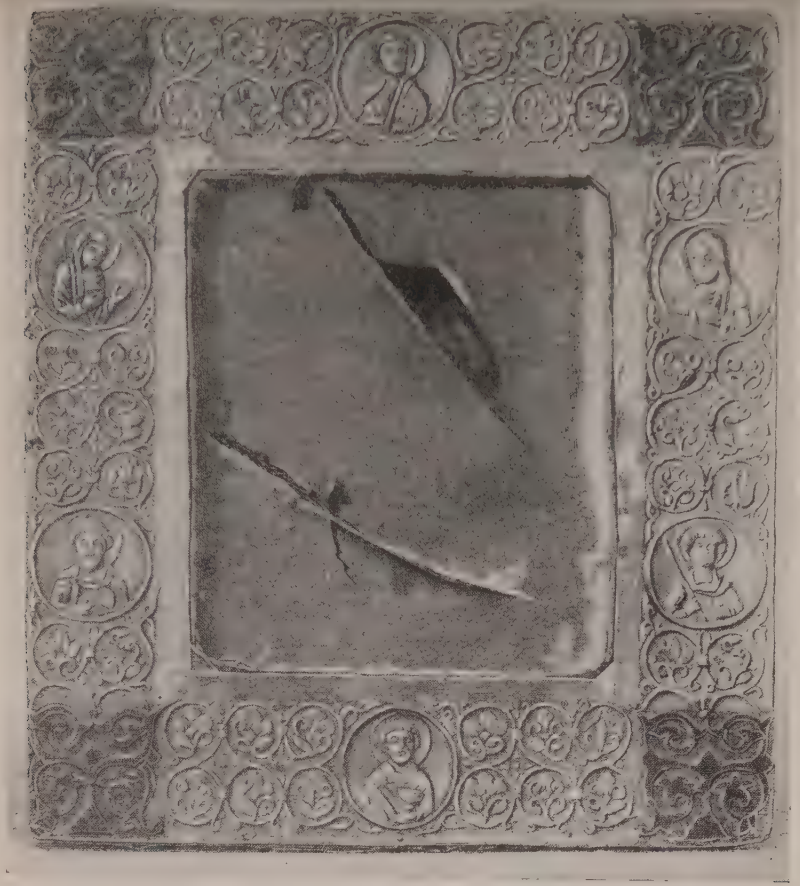
Tragaltarkelche. Hildesheim, Domschatz (S. 438) [nach Bertram]

Portatile. Conques, Ste-Foy (S. 449)

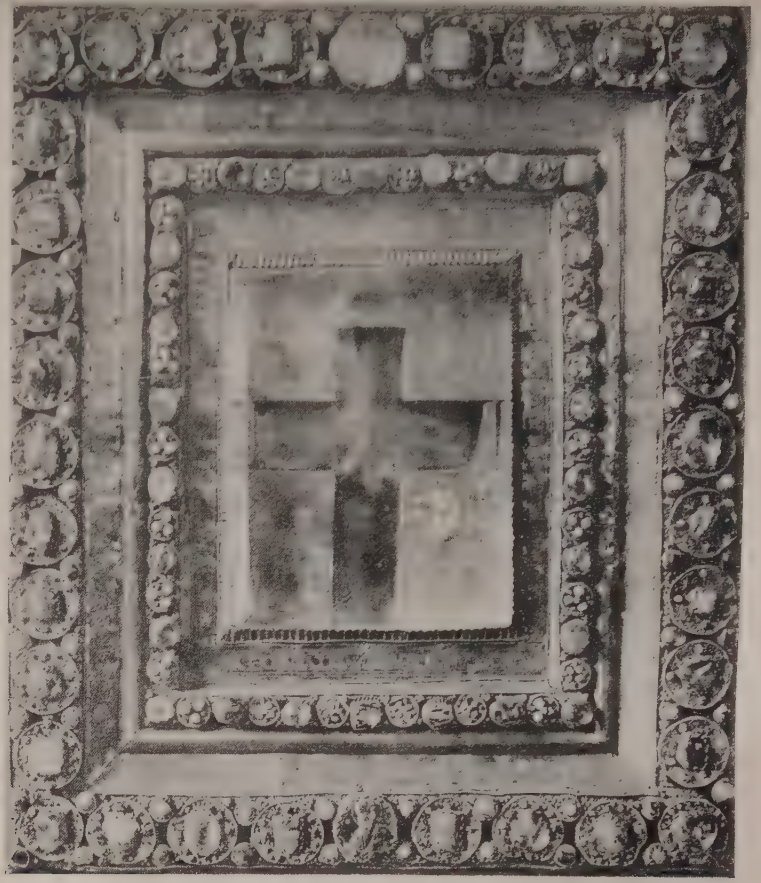
Portatile. Stift Admont (S. 454)



Portatile. Ober- und Unterseite. Augsburg, Dom-Museum (S. 451)



Portatile. Wien, Welfenschatz (S. 453) [nach Neumann]



Portatile. München, Reiche Kapelle (S. 468)

Portatile. München-Gladbach, Stiftskirche (S. 480)

Portatile. Siegburg, Pfarrkirche (S. 481)

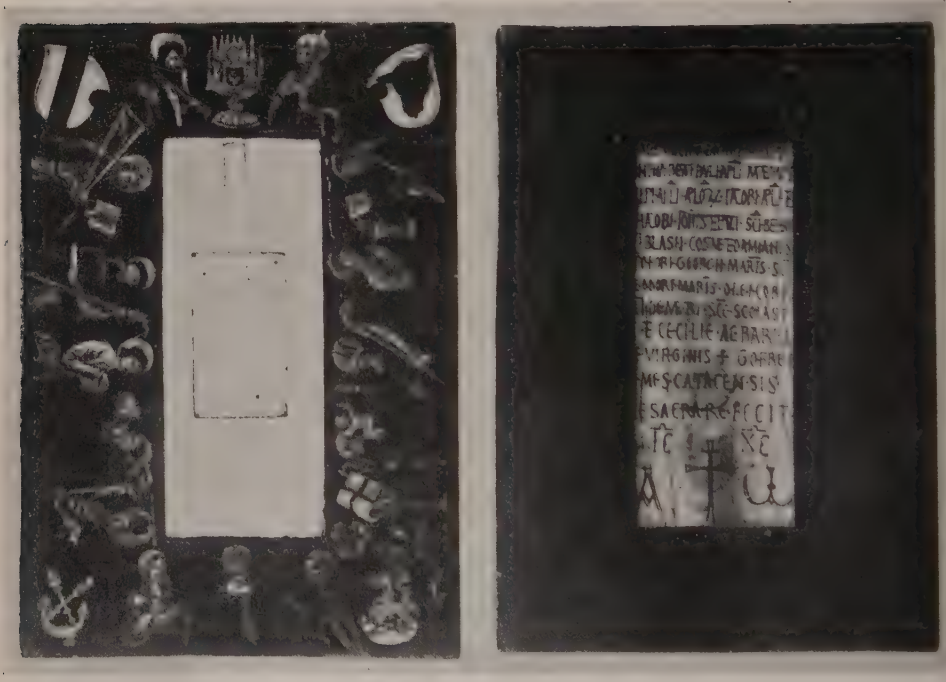
Portatile. Oberseite. Siegburg, Pfarrkirche (S. 481) [nach von Falke]

Portatile. Augsburg, Dom-Museum (S. 456)

Portatile. Cividale, Museum (S. 455)

Portatile. Trier, Dom-Museum (S. 444)

Portatile. Trier, Domschatz (S. 455)



Portatile. Ober- und Unterseite. Nürnberg, Germanisches Museum (S. 428 und 457)

Portatile. Ober- und Breitseite. Osnabrück, Domschatz (S. 476)

Portatile. Namur, Kathedrale (S. 477)

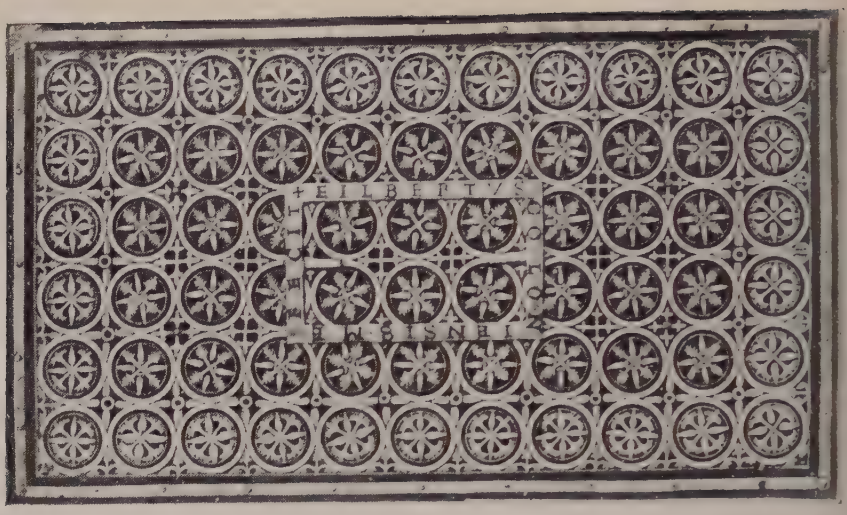
Eilbertusportatile. Oberseite. Wien, Welfenschatz (S. 478)

Portatile. Oberseite. Berlin, Kunstgewerbe-Museum (S. 482) [nach von Falke]

Eilbertusportatile. Schmalseite. Wien, Welfenschatz (S. 478)

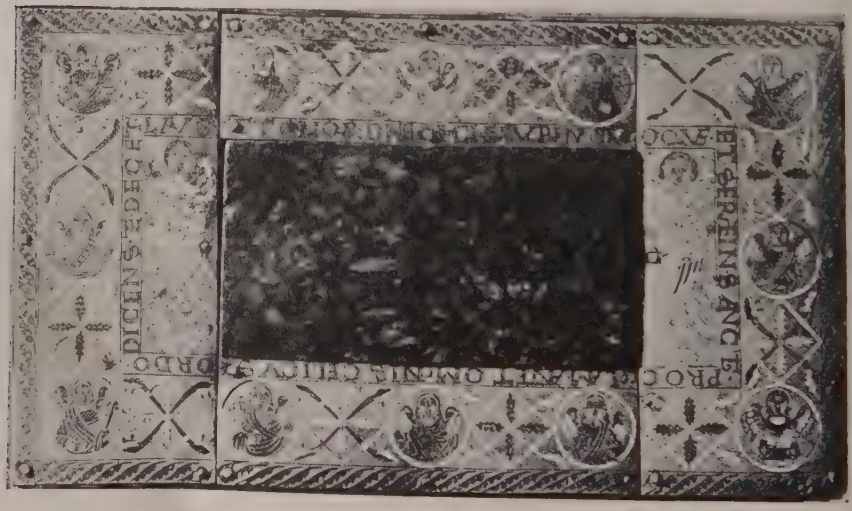
Portatile. Paderborn, Dom (S. 483)

Portaille. Oberseite (Ausschnitt). Paderborn, Dom (S. 483)



Eilbertusportatile. Unterseite. Wien, Welfenschatz (S. 478)

Portatile. Oberseite. Wien, Welfenschatz (S. 479) [nach Neumann]

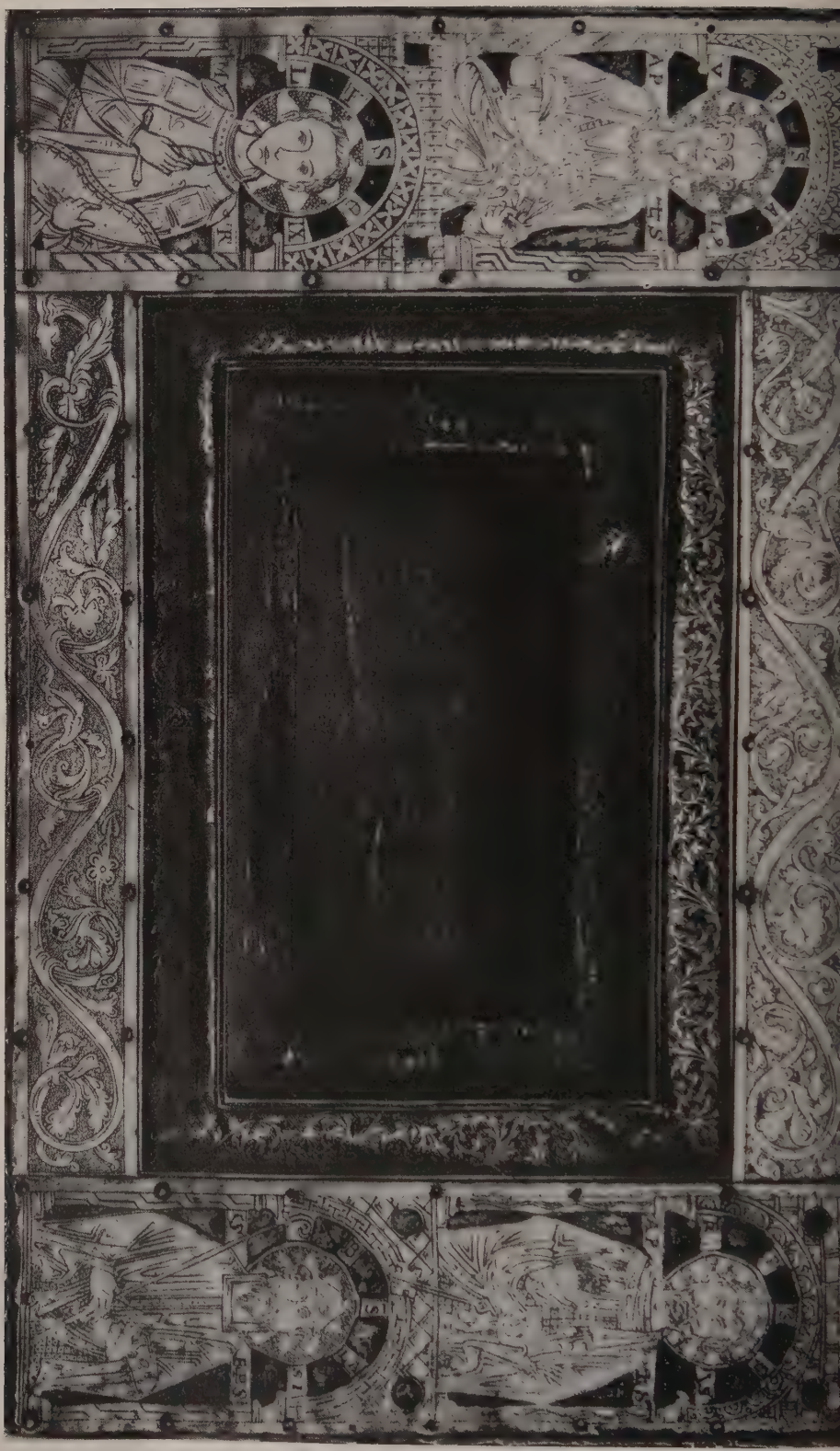


Portatile. Oberseite. Bamberg, Dom (S. 482)

Portatile. [Hildesheim, Dom (S. 476)

Portatile. Paderborn, Franziskanerkloster (S. 487) [nach von Falke]

Portatile. Xanten, Dom (S. 480)

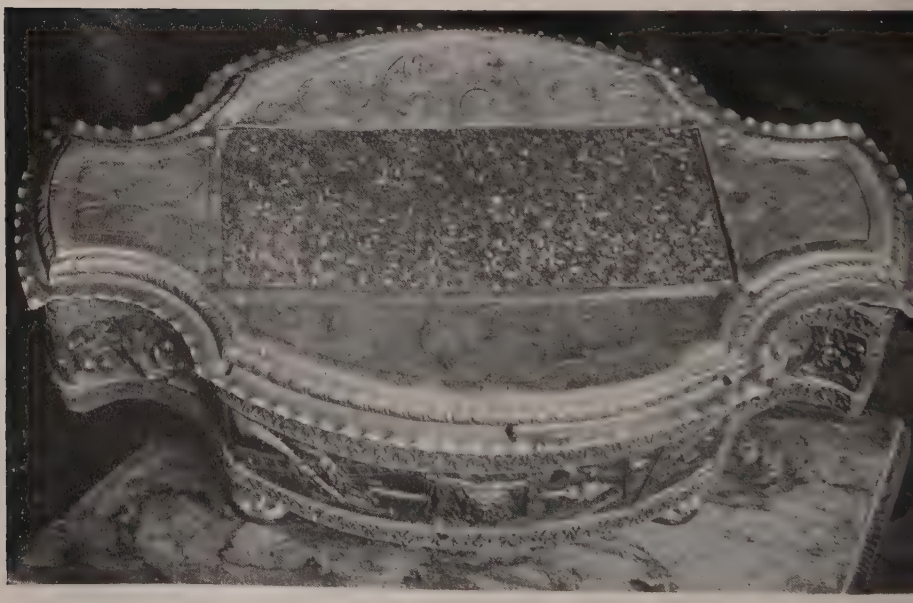


Portatile. Oberseite. Paderborn, Franziskanerkirche (S. 487) [nach von Falke]

Diptychon aus Stavelot. Oberseite. Brüssel, Musée du Parc du Cinquantenaire (S. 483)

Portatile aus Stavelot. Brüssel, Musée du Parc du Cinquantenaire (S. 483)

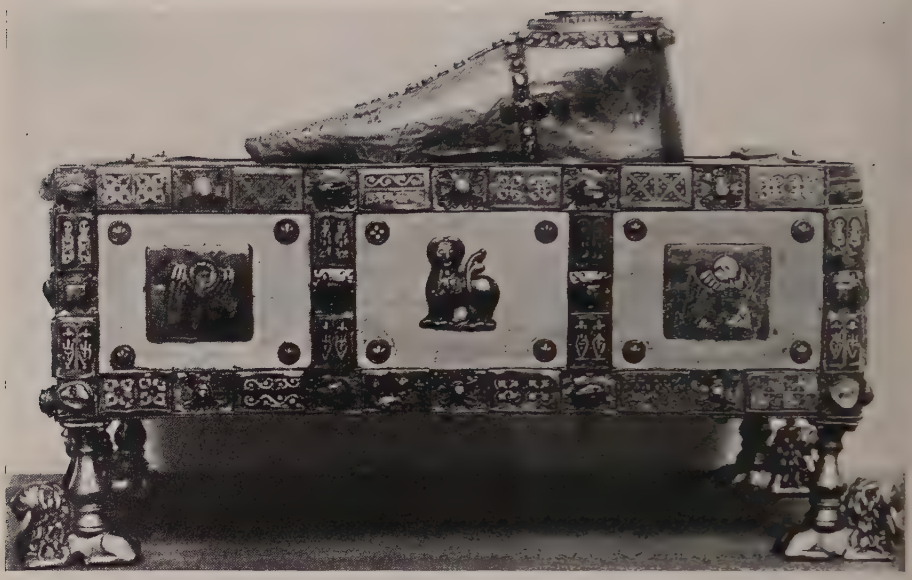
Portatile. Wien, Welfenschatz (S. 463) [nach Neumann]



Portatile. Augsburg, Dom-Museum (S. 466).

tatile. Ober- und Breitseite. Fritzlar, Stiftskirche (S. 485) [nach Kunstd. von Hessen-Kassel]

Portatile. Paris, Cluny-Museum (S. 463)



Andreasportatile. Trier, Dom (S. 461)

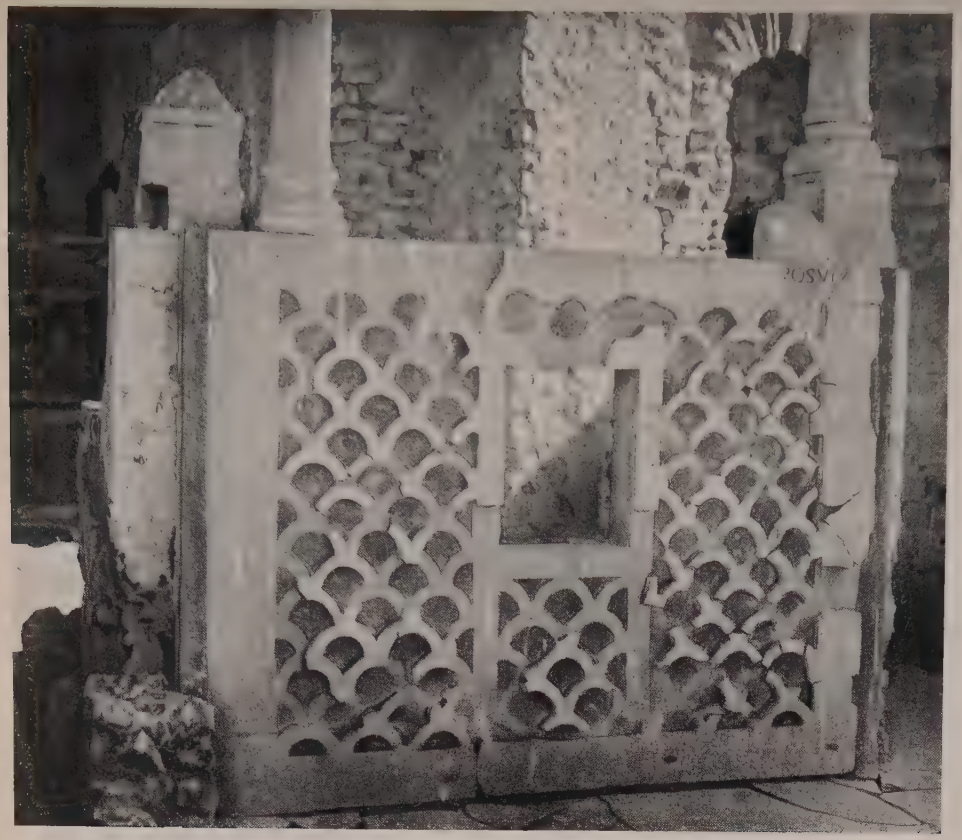
Portatile. Trier, Liebfrauenkirche (S. 461)

Portatile. Oberseite. Trier, Liebfrauenkirche (S. 461)

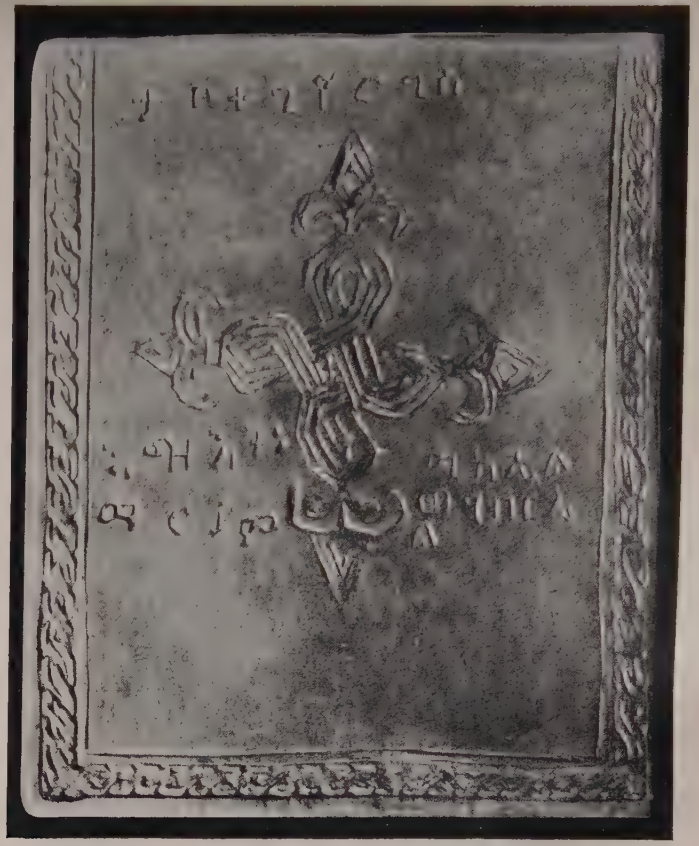
Andreasportatile. Schmalseite. Trier, Dom (S. 461)

Portatile. Eichstätt, St. Walburga (S. 464)

Portatile. Hildesheim, Dom (S. 463)



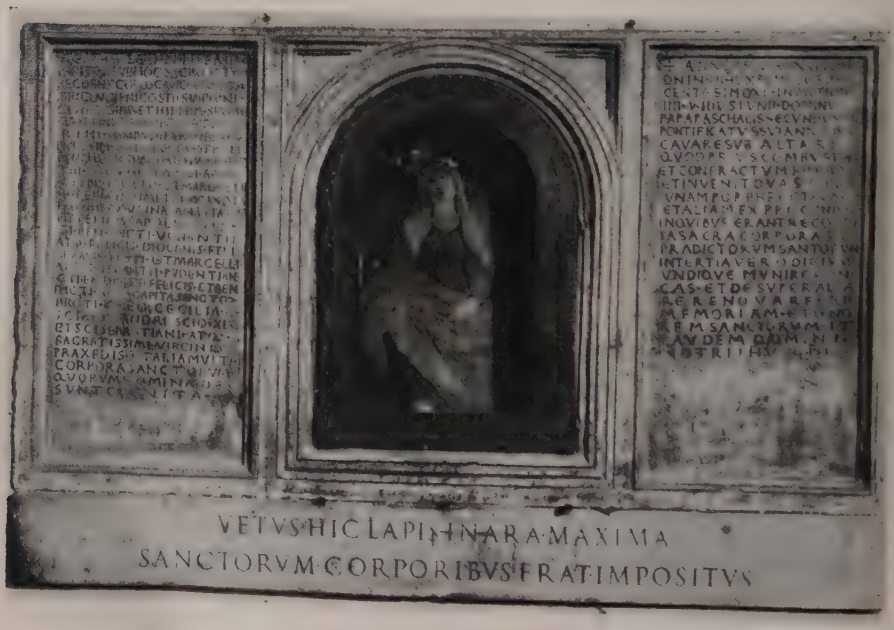
Confessio. Rom, S. Alessandro (S. 560)



Aethiopische Altartafel (Holz). Valkenburg, Ignatiuskolleg (S. 519)

Hochaltar mit Confessio. Rückseite. Mailand, S. Ambrogio (S. 111 und 562)

Nebenaltar mit Confessio. Ravenna, S. Apollinare Nuovo (S. 197)



Ehem. Confessiofront. Rom, SS. Quattro Coronati (S. 564)

Altar mit Confessio. Rom, SS. Cosma e Damiano (S. 194)

Altar mit Confessio. Narni, S. Maria Impensole (S. 592)

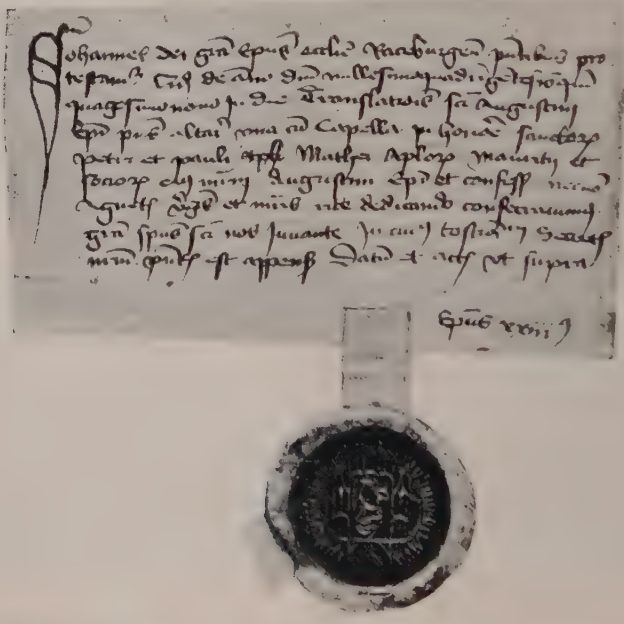
Confessio. Rom, S. Cesario (S. 565)

Ringkrypta mit Confessioanlage. Werden, Abteikirche (S. 579)

Confessioanlage. Regensburg, St. Emmeram, Westchor (S. 567)

Kreuzchen aus einem Altarsepulcrum zu Fiano Romano (S. 629) [nach Röm. Quartalschrift]

Weihezettel, Reliquien und Weihrauchkörner aus einem spätmittelalterlichen Altarsepulcrum zu Preetz (Holstein) (S. 633)

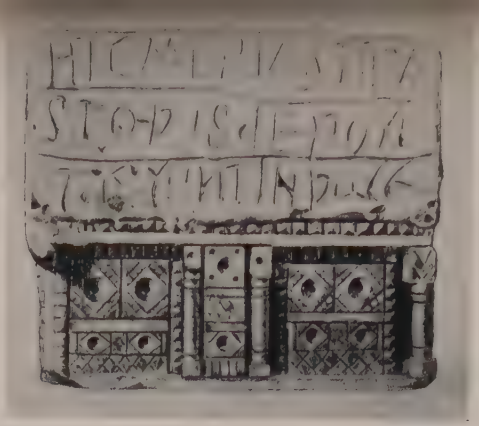


Weihezettel aus einem Sepulcrum der Nikolaikirche zu Wismar (S. 632) [nach Kunstd. v. Mecklenburg-Schwerin]

Altchristliche Reliquienkästchen. Wien, Hofmuseum (S. 637)

Altchristliche Reliquienbehälter. Grado, Dom (S. 637)

a



b

c

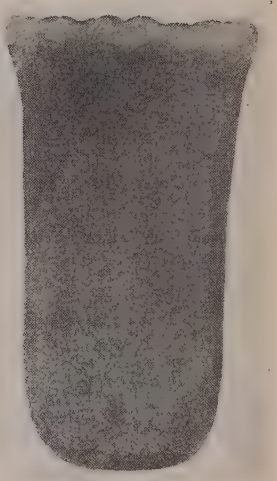
d

Reliquiengefäße. a) Altchristlicher silberner Reliquienbehälter. Wien, Hofmuseum (S. 636). b) altchristliches Reliquienkästchen Henschir Akhrib (S. 639) [nach Mélanges d'archéologie]. c) Steinguttöpfchen mit Bleideckel. Rom, Vicariato (S. 644). d) Zinngefäße. Bamberg, Dom (S. 642)

a

d

b



e

c

f

eliquiengefäße. a) Bleikästchen mit Siegel. Trier, Dom (S. 635 und 641). b) Marmorschrein-
nen. Vich, Museum (S. 644). c) Steingutkästchen. Trier, Dom (S. 644). d) Kl. Tongefäß.
Bamberg, Dom (S. 644). e) und f) Bleigefäß und Deckel. Poitiers. Kathedrale (S. 641)

a

d

b

c

e

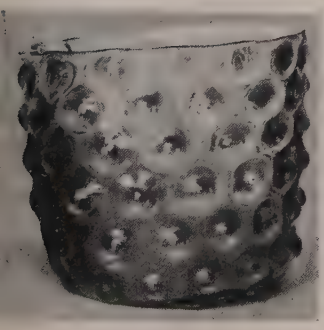
f

Reliquiengefäße. a) und b) Gläser. Trier, Dom (S. 635 und 643). c) Zinnbecher. Trier, Dom (S. 635). d) Glasfläschchen. Wittenburg (S. 643) [nach Kunstd. von Mecklenburg-Schwerin]. e) Glasbecher. Wismar, Nikolaikirche (S. 643) [nach Kunstd. von Mecklenburg-Schwerin]. f) Bischofssiegel. Cividale, S. Martino (S. 634)

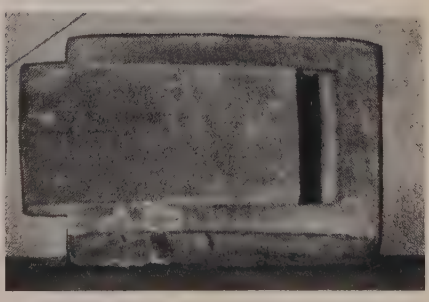
a

c

d



b



e

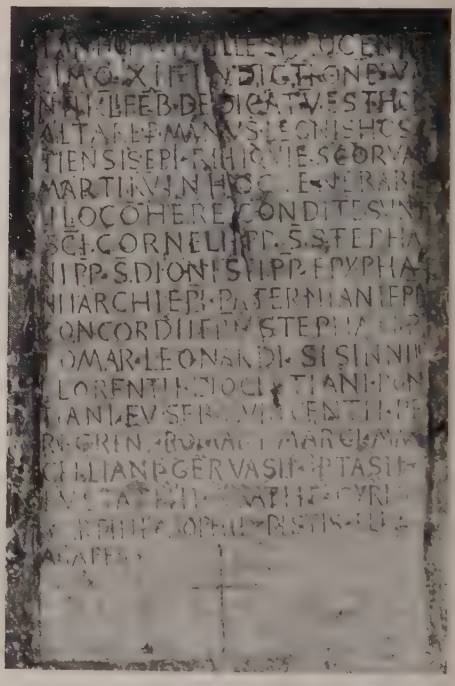
liquiengefäße. a) Deckelglas. Cividale, S. Martino (S. 643). b) Glasbecher. Trier, Dom (S. 643). c) und d) Holzdosen. Vich, Museum (S. 645). e) Holzschiebekästchen. Vich, Museum (S. 645)

a

d

b

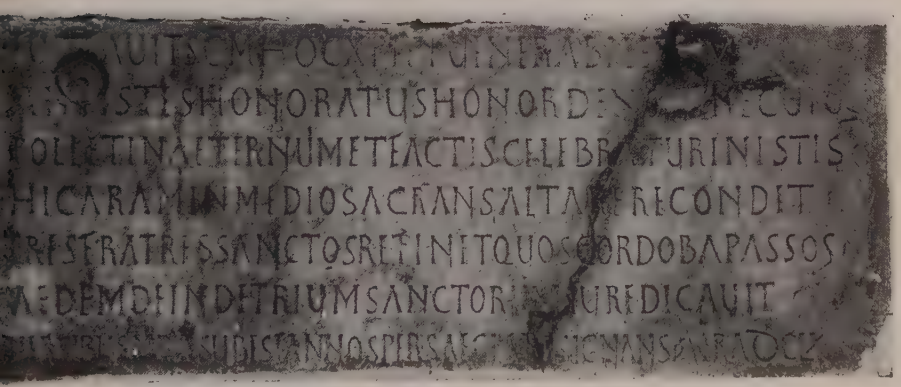
c



e

Reliquiengefäße. a) Steingutbecher. Trier, Dom (S. 644). b) Tongefäß. Trier, Dom (S. 644). c) Beutelglas. Vich, Museum (S. 634 und 643). d) Behälter aus Blei in Form einer Kirche. Limburg a. L., Dom (S. 641). e) Altarweiheinschrift. Rom, S. Lorenzo in Lucina (S. 724)

Altarweiheinschrift. Veruela bei Borja, Kapelle des Chorumgangs (S. 725)



Altarweiheinschrift. Sevilla, Biblioteca Colombina (S. 721)

Altarsalbung. Miniatur der Vita s. Benedicti Rom, Vaticana (S. 701)

Portatilesalbung. Miniatur eines Pontifikale. Sevilla, Biblioteca Colombina (S. 731)

DATE DUE

DEC 18 1971

MAR 20 1972 1

JAN 25 1973

FEB 12 1973 7

UCR SEP 17 1991

UCR NOV 20 1991

UCR NOV 06 2006

UCR JUN 06 2006

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

UNIVERSITY OF CA RIVERSIDE LIBRARY

3 1210 01345 8516